قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم

اِنَّ اللّٰہَ یَرفَعُ بِھٰذَا الکِتَابِ اَقوَامًا وَّیَضَعُ بِہٖ آخَرِینَ

رواہ مسلم

التقریر الحاوی

فی حل

تفسیر البیضاوی

افاداتِ گرامی:

حضرت مولانا سید فخر الحسن صاحب رحمۃ اللہ

صدر المدرسین دار العلوم دیوبند

ناشر:

اسلامی کتب خانہ

علامہ بنوری ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159

إِنَّا أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (الآية)

التقرير الحاوی

سابق

لِحَلِّ مُشْكِلَات

التفسير للقاضی البيضاوی

مصنف: عبد الله القاضی البيضاوی رحمۃ اللہ علیہ

شارح، حضرت مولانا فخر الحسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ
صدر المدرسین دار العلوم دیوبند

مرتبین:

حضرت مولانا شکیل احمد صاحب مدظلہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

اسلامی کتب خانہ
علامہ بنوری ٹاؤن کراچی، فون: 4927159

جملہ حقوق [illegible] محفوظ ہیں

Kutab Khana Fakhriya Deoband

(Distt) *Saharanpur.* U. P.

کتب خانہ فخریہ دیوبند ضلع سہارنپور یو پی

۱۹۶ ـــ ماہ ـــ تاریخ ـــ

12/11/85

مکرم و محترم جناب مولانا محمد سعید صاحب مالک اسلامی کتب خانہ پاکستان

متصل جامع مسجد علامہ بنوری ٹاؤن کراچی پاکستان

سلام مسنون — امید ہے کہ مزاج گرامی بخیر ہوں گے
میں نے اس سے قبل بھی تنویر الباری فی حل تفسیر البخاری شریف
کے بارے میں آپ کے پاس لکھ چکا ہوں وہ یہ کہ تنویر الباری
جو بخاری شریف کی اردو شرح ہے اور حضرت قبلہ والد محترم
حضرت مولانا سید فخر الحسن صاحب سابق صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند
کی درسی تقریر ہے اس کے حقوق طبع پاکستان میں میں نے
جناب محمد سعید صاحب مالک اسلامی کتب خانہ کے نام محفوظ کیے ہیں
ان کے علاوہ پاکستان میں جو صاحب طباعت کا قصد کریں گے
تو اسلامی کتب خانہ والے قانونی چارہ جوئی کے مجاز ہوں گے

والسلام

نور الحسن بن حضرت مولانا سید فخر الحسن صاحب
مالک کتب خانہ فخریہ دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

بحمد خدا خالق جز و کل ⁂ زبان راکنم تازہ از برگ گل
بنام محمد کہ پیغمبر است ⁂ سرایم سخن را کہ او رہبر است
اولوا الالباب لم یاتوا ⁂ بکشف قناع ما یختلی
ولکن کان للقاضی ⁂ ید بیضاء لا تبلی

یہ کتاب تفسیر کی ہے اور فن تفسیر کے شروع کرنے سے پہلے سات چیزوں کا سمجھنا اہم ہے جن میں تین چیزوں کا سمجھنا واجب کے درجہ میں ہے اور بقیہ درجہ استحباب میں ہیں۔

(۱) تعریف تفسیر (۲) غایت (۳) موضوع (۴) مابہ الاستمداد (۵) حکم (۶) مرتبہ (۷) مصنف کے مختصر حالات

تفسیر کی دو تعریفیں ہیں، ایک تعریف لغوی، دوم اصطلاحی۔

لغوی کا حاصل یہ ہے کہ تفسیر باب تفعیل کا مصدر ہے اور یہ ماخوذ ہے فَسْرٌ سے جو معنی میں کشف کے ہے اور امام راغب نے کہا ہے کہ جس مادہ میں ف، س، ر، ہو اس کے اندر کشف کے معنی پائے جاتے ہیں جیسے آیت قرآن "وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ"، قسم کھاتا ہوں میں اس صبح کی جب کہ وہ روشن ہو جائے اور سفر کو سفر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ مسافر کے لئے احوال عالم اور اخلاق الناس کو منکشف کر دیتا ہے۔ امام راغب نے یہ بھی کہا ہے کہ فسر مقلوب ہے سفر سے مگر فرق دونوں میں یہ ہے کہ سفر کشف اعیان کے لئے استعمال ہوتا ہے اور فسر کشف معانی کے لئے۔

دوم تعریف اصطلاحی:۔ قابل اعتماد اس میں دو قول ہیں، اول جمہور کا، "ہو علم باصول یعرف بہا معانی کلام اللہ علی حسب الطاقۃ البشریۃ"، یعنی ان اصول کا جاننا کہ جن سے کلام اللہ کے معانی حتی الامکان معلوم ہو سکیں۔ دوسرا قول علامہ تفتازانی کا ہے وہ ہو العلم الباحث عن اصول کلام اللہ من حیث الدلالۃ علی المراد" یعنی تفسیر وہ علم ہے جس کے اندر کلام اللہ کے اصول اس حیثیت سے زیر بحث ہوں۔ کہ مراد ربانی پر دلالت کرنے والے ہوں۔ مفسرین کے یہاں اس بارے میں اختلاف ہے کہ تفسیر و تاویل میں فرق ہے یا نہیں، اس بارے میں چار قول ہیں (۱) ابو عبیدہ فرماتے ہیں کہ دونوں مترادف ہیں (۲) امام راغب دو اعتبار سے فرق کرتے ہیں۔ اول یہ کہ تفسیر کا استعمال الفاظ و مفردات میں ہوتا ہے اور تاویل کا استعمال معانی اور جملوں میں، دوم فرق یہ ہے کہ تفسیر عام ہے کتب الٰہیہ اور غیر کتب الٰہیہ میں اور تاویل

خاص ہے کتب الٰہیہ کے ساتھ (۳) ابو منصور الماتریدی فرماتے ہیں کہ تفسیر کہتے ہیں جس میں قطعی طور پر مراد باری معلوم ہو اور تاویل کہتے ہیں احد المحتملات کو ترجیح دیدینا بغیر قطعی فیصلہ کئے ہوئے (۴) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ما یتعلق بالروایۃ کو تفسیر کہتے ہیں یعنی تفسیر اس کو کہتے ہیں جس کا تعلق روایت سے ہو اور تاویل ما یتعلق بالدرایۃ یعنی جس کا تعلق درایت سے ہو اس کو تاویل کہتے ہیں، دوسری چیز ہے غایت، فن تفسیر کی غایت ہے "الفوز بسعادۃ الدارین" یعنی دارین کی نیک بختی کو حاصل کر کے بامراد ہونا، دارین سے مراد دنیا و آخرت ہے دنیا کی کامیابی تو یہ ہے کہ تفسیر سے اوامر و نواہی معلوم ہوں گے اوامر پر عمل کیا جائے گا اور نواہی سے اجتناب کیا جائے گا۔ اور آخرت کے اندر کامیابی یہ ہے کہ جنت اور نعیم جنت ملیں گی اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ عالم قرآن سے کہا جائے گا کہ "اقرأ وارق" پڑھتا جا چڑھتا جا، تیسری چیز ہے موضوع تفسیر، تفسیر کا موضوع آیات قرآنی ہیں اس حیثیت سے کہ ان سے معانی سمجھے جا رہے ہیں۔ یہ مذکورہ تین چیزیں وجوب کے درجہ میں ہیں اور بقیہ چار چیزیں استحباب کے درجہ میں ہیں۔

(۴) ما بہ الاستمداد۔ یعنی وہ علوم جن کے ذریعہ سے فن تفسیر میں مدد طلب کی جاتی ہے اور وہ چار ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول (۳) آثار صحابہ (۴) عربی النسل فصحاء کا کلام، ان میں ترتیب یہ ہے کہ اولاً خود کتاب اللہ میں دیکھنا چاہیئے کہ اس قسم کا کوئی تفصیلی مضمون دوسری جگہ موجود ہے، اگر موجود ہے تو اس تفصیل سے اس اجمال کی تفسیر کر دے کیونکہ بسا اوقات مقام کے تقاضے کی بنا پر سورت میں ایک مفہوم کو مجملاً ذکر کر دیا جاتا ہے دوسرے موقع پر اس کی تفصیل کر دیجاتی ہے اسی لئے کہا جاتا ہے "ان القرآن یفسر بعضہ بعضا" اور (۲) اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو سنت رسول میں دیکھنا چاہیئے کیونکہ سنت شارح ہے قرآن کے لئے، اسی لئے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ "کل ما حکم بہ رسول اللہ فہو مما فہمہ من القرآن" اور خود حضرت معاذؓ کی حدیث بھی اسی کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ حدیث یہ ہے کہ حضورؐ نے حضرت معاذ کو جب یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو ان سے پوچھا تھا، بما تقضی یا معاذ، معاذ کن چیزوں کے ذریعہ سے فیصلہ کروگے، قال بکتاب اللہ، حضرت معاذؓ نے جواب دیا کتاب اللہ سے، قال فان لم تجد، آپ نے فرمایا کہ اچھا اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو، قال فبسنت رسول اللہ، حضرت معاذؓ نے جواب دیا، تو سنت رسول اللہ سے، قال فان لم تجد، آپ نے پوچھا کہ اگر اس میں بھی نہ ملے، قال اجتہد برأی۔ حضرت معاذؓ نے فرمایا، قیاس کروں گا تب حضورؐ نے حضرت معاذؓ کے سینہ پر ہاتھ رکھ کر فرمایا، الحمد للہ الذی وفق رسولَ رسولِ اللہ یعنی اس خدا کی بہت سی تعریفیں ہیں کہ جس نے رسول اللہ کے فرستادہ کو اس چیز کی توفیق دیدی جس سے رسول اللہ راضی ہیں۔ (۳) اور اگر احادیث میں نہ ملے تو آثار صحابہ میں آیت کی تفسیر ڈھونڈنا چاہیئے مگر یہ بات پیش نظر رہے کہ ان اصحاب کا قول مقدم رہیگا جو علمی حیثیت سے ممتاز تھے مثلاً خلفاء اربعہ اور عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن زبیر زید بن ثابت اور ابی ابن کعب اور ابو موسیٰ اشعری رضوان اللہ علیہم اجمعین اور اگر آثار صحابہ میں نہ

ملے تو تابعین کے اقوال میں تلاش کرنا چاہئے تابعین کی ترتیب ابن تیمیہ نے اس طریقہ سے بیان کی ہے کہ باشندگان مکہ میں حضرت عبداللہ بن عباس کے شاگردوں کی بات زیادہ معتبر ہوگی جیسے مجاہد اور عطاء اور طاؤس اور ابو رافع اور عکرمہ اور اہل کوفہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگرد اور مدینہ میں علماء مدینہ کا قول زیادہ معتبر ہوگا اگر ان تینوں میں نہ ملے تو فصحاء عرب کے کلام کو دیکھ کر معنیٰ متعین کر دیئے جائینگے پانچویں چیز حکم تھی یعنی شریعت کے اندر علم تفسیر کس حیثیت پر ہے اس کو یوں سمجھنا چاہئے کہ کتب سماویہ پر ایمان لانا بالاجمال تو فرض عین ہے اور خود قرآن پاک پر اس حیثیت سے کہ ہم اس کے احکام کے مکلف ہیں، تفصیلاً ایمان لانا فرض کفایہ ہے اس لئے کہ ایمان فرع ہے علم کی اب اگر ایمان تفصیلی فرض عین ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ تفصیلی علم حاصل کرنا بھی فرض عین ہے اور جب تفصیلی علم فرض عین ہو گیا تو لوگوں کے ذرائع معاش بیکار ہو کر رہ جائیں گے اس بنا پر علم تفسیر کو فرض کفایہ کے درجہ میں رکھا گیا۔ چھٹی چیز (مرتبہ علم تفسیر) علم تفسیر کا مرتبہ سب سے اونچا ہے اسی وجہ سے علم تفسیر کو رئیس علوم دینیہ کہا گیا ہے اس لئے کہ علم کی شرافت معلوم کے اشرف ہونے سے ہوتی ہے جیسا کہ علم کیمیا اشرف ہے کیونکہ اس کا معلوم اشرف ہے یعنی مٹی سے سونا بنانا۔ اسی طرح علم تفسیر کا معلوم کلام الٰہی کی مراد ہے اور مراد کلام الٰہی اشرف ہے تمام چیزوں میں لہذا اس کا علم بھی اشرف ہوگا تمام علوم سے اور خود حضرت ابن عباسؓ کی روایت موجود ہے کہ انہوں نے "یؤتی الحکمۃ" کی تفسیر معرفۃ الناسخ و المنسوخ والحلال والحرام سے کی جس کا خلاصہ علم تفسیر ہے تو اس روایت سے بھی علم تفسیر کی افضلیت معلوم ہوتی ہے۔

ساتویں چیز مصنف کے مختصر حالات: مصنفؒ کا نام عبداللہ ہے اور لقب ناصر الدین اور کنیت ابو الخیر ملک شیراز میں ایک گاؤں بیضا ہے جہاں کے آپ رہنے والے ہیں اسی کی طرف منسوب کرتے ہوئے ان کو بیضاوی کہا جاتا ہے یہ بہت بڑے عالم اور زاہد و صوفی تھے، مسلکاً شافعیؒ تھے مگر متعصب اور متشدد نہیں تھے یہ ملک شیراز کے اندر قاضی القضاۃ کے عہدے پر فائز تھے کسی بنا پر ان کو معزول کر دیا گیا تھا۔ معزول ہو جانے کے بعد ایک شہر میں داخل ہوئے جس کا نام تبریز ہے وہاں کے مناظر و احوال کا مشاہدہ کیا اتفاقاً ایک عالم کی مجلس درس میں پہونچے جو وزیر صاحب کی صدارت میں منعقد تھی اور جا کر لوگوں کے پیچھے اس طرح بیٹھ گئے کہ کسی کو خبر نہ ہوئی اثنائے درس میں مدرس نے ایک اعتراض کیا گمان یہ تھا کہ حاضرین میں سے کوئی اس کا جواب نہ دے سکیگا مدرس کا مطالبہ یہ تھا کہ اعتراض کی تفصیل اور اس کا جواب دونوں نقل کئے جائیں اور اگر دونوں چیزیں نہ ہو سکیں تو کم از کم اعتراض کی تفصیل ہی کر دو اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اعتراض کا اعادہ ہی کر دیا جائے قاضی صاحب خاموشی کے ساتھ اس بات کو سن رہے تھے چنانچہ مدرس صاحب اپنے کلام کو ختم بھی نہیں کرنے پائے تھے کہ قاضی صاحب نے جواب دینا شروع کر دیا مدرس برہم ہوا

اور اس نے کہا کہ تمہارے جواب کو اس وقت تک نہیں سن سکتا ہوں جب تک کہ اعتراض کا اعادہ نہ کردو، قاضی نے اس پر کہا کہ بلفظہ اسکا اعادہ کروں یا اسکا مفہوم نقل کردوں، مدرس نے کہا کہ بلفظہ تب قاضی صاحب نے بلفظہ اعتراض کا اعادہ کیا اور پھر اس کا حل کیا حل کرنے کے ساتھ ساتھ اسکا جواب بھی دیا اور یہ بھی تبلایا کہ تمہارے اعتراض کی ترتیب میں یہ خلل ہے اور پھر اپنی طرف سے مدرس پر ایک اعتراض کرکے جواب کا مطالبہ کیا لیکن مدرس کے اوپر اس اعتراض کا جواب دشوار ہوگیا وزیر صاحب بہت ہی حیرت کی نظر سے اس منظر کو دیکھ رہے تھے جب وزیر کو یہ یقین ہوگیا کہ مدرس صاحب اعتراض کا جواب نہ دے سکیں گے تو وہ قاضی صاحب کے کمال کا معترف ہوگیا چنانچہ اپنی جگہ سے اٹھا اور قاضی صاحب کو اٹھا کر اپنے قریب کرلیا اور پوچھا کہ مَنْ اَنْتَ وَمِنْ اَیْنَ قاضی صاحب نے فرمایا کہ میں قاضی ہوں، بیضاء کا رہنے والا ہوں لیکن عہدۂ قضاء سے مجھ کو معطل کردیا گیا ہے میں یہ چاہتا ہوں کہ پھر مجھ کو میرے سابقہ عہدہ پر فائز کردیا جائے وزیر نے فوراً ان کو عہدۂ قضاء دیدیا اور خلعت شاہی پہنا کر واپس کردیا بعض لوگوں نے اس واقعہ میں تھوڑی سی تفصیل یوں کی ہے کہ قاضی صاحب اس وزیر ہی کے ملازم رہ گئے اور زمانۂ دراز تک رہے مگر دلی تمنا یہ تھی کہ قاضی القضاۃ بنوں چنانچہ موقع پاکر ایک بزرگ شیخ محمد ابن محمد کتحتانی سے سفارش کی درخواست کی بزرگ نے آکر وزیر کے پاس سفارش اس انداز میں کی کہ بیضاوی عالم فاضل آدمی ہیں تمہارے ساتھ شریک جہنم ہونا چاہتے ہیں یعنی قاضی بننا چاہتے ہیں شیخ کی اس بات سے قاضی صاحب بہت متأثر ہوئے اور تمام مناصب دنیاوی کو ترک کرکے تادم حیات شیخ کی خدمت میں معروف رہے یہ تفسیر بھی ان کے اشارہ چشم پر لکھی اور جب وفات ہوئی تو شیخ ہی کے پاس مدفون ہوئے ان کی سن وفات میں دو قول ہیں ایک ۶۹۱ھ دوم ۶۸۵ھ تاریخ ولادت کے بارے میں کوئی تحقیق نہیں، قاضی صاحب کی تفسیر میں تین چیزوں کا لحاظ رکھا گیا ہے. (۱) حکمت و کلام (۲) لغت و معانی و بیان (۳) اشتقاق و حقائق و لطائف، حکمت و علم کلام تو امام رازی کی تفسیر کبیر سے ملخص کرکے لیا اور معانی و بیان و لغت زمخشری کی تفسیر کشاف سے ملخص کرکے لیا اور اشتقاق وحقائق ولطائف یہ تفسیر راغب کی مرہون منت ہیں اور بعض حکم خود ان کی ذہنی کاشت ہے ان کی یہ کتاب علماء فحول میں بہت زیادہ پسندیدہ رہی چنانچہ بعض حضرات نے تعریف میں ایک شعر بھی کہدیا ؎

ولکن کان للقاضی ❊ ید بیضاء لاتبلی.

یہ اپنی تفسیر میں جہاں پر چند قول قیل کہکر بیان کریں تو اول ان کے نزدیک معتبر اور دوسرے غیر معتبر اب ان میں خواہ مردود ہوں یا مرجوح اور جہاں پر یہ متفرد ہوں وہ بھی دیگر مفسرین کے نزدیک ضعیف ہی ہے قاضی صاحب کی تفسیر میں تمام خوبیوں کے باوجود ایک نقص بھی ہے نقص یہ ہے کہ احادیث موضوعہ کو جاننے کے باوجود ترغیب وترہیب کے واسطے فضائل سور کو بیان کرنے کے لئے ذکر کردیتے ہیں حالانکہ حدیث کا وضع کرنا تو حرام ہے ہی جیسا کہ "مَنْ کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار" سے مستفاد ہوتا ہے لیکن نقل کرنا بھی کراہت کے درجہ میں سمجھا گیا ہے. لہٰذا قاضی صاحب کو جان بوجھ کر ایسی بات نہ کرنا چاہئے تھی قاضی صاحب تفسیر بیضاوی کے علاوہ اور بھی چند تصانیف کے مصنف ہیں مثلاً حدیث کے اندر شرح مصابیح اصول فقہ میں منہاج کافیہ ابن حاجب کی شرح شرح مطالع

منطق میں اور اصول فقہ میں امام فخر الدین کی لکھی ہوئی کتاب منتخب کی شرح اور مختصر کشاف اور طوالع علم کلام میں ان کی اس کتاب کا اصل نام انوار التنزیل اور اسرار التاویل ہے مگر عامۃ العلماء اس کو التفسیر للبیضاوی کے نام سے یاد کرتے ہیں؛

ان سات چیزوں کے سمجھنے کے بعد پانچ چیزیں اور بھی ہیں جو فن تفسیر سے متعلق ہونے کی وجہ سے قابل ذکر ہیں اول یہ کہ کیا تفسیر بالرائے جائز ہے یا نہیں۔ دوم متشابہ اور محکم کی کیا حقیقت ہے اور اس کے بارے میں شرعی کیا حکم ہے۔ سوم قرآن پاک حادث ہے یا قدیم، چہارم تفسیر کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ پنجم قرآن پاک لوح محفوظ سے دنیا تک کس کیفیت سے نازل ہوا۔ اول بات تفسیر بالرائے ہے پہلے تفسیر بالرائے کی حقیقت سمجھئے! تفسیر بالرائے کی حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی چیز یا کوئی معنی کتاب اللہ میں اور سنت رسول اور آثار صحابہ میں نہ ملے تو کیا وہ شخص جو علم لسان میں تبحر کے درجہ کو پہونچا ہوا ہے اور علوم دینیہ میں مکمل مہارت رکھتا ہے اور اس کی کمال علمی اس معیار کو پہونچ گئی ہے کہ اعجاز قرآن کا خود اپنے ذوق سے ادراک کر لیتا ہے بغیر کسی کی تقلید کئے ہوئے تب یہ شخص خود اپنی رائے سے معنی بیان کر سکتا ہے یا نہیں تو اس کے اندر دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ بیان نہیں کر سکتا دوسرا یہ کہ بیان کر سکتا ہے جو لوگ منع کرتے ہیں ان کے پاس دلیل میں دو حدیثیں موجود ہیں اول حدیث من تکلم فی القرآن برأیہ فاصاب فقد اخطا یعنی جس شخص نے اپنے طور پر قرآن میں کوئی گفتگو کی اور فی الواقع وہ صحیح بھی ہے تب بھی اس نے غلطی کی، دوسری حدیث من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعدہ من النار یعنی جس شخص نے بلا کسی روایت کے جانے ہوئے قرآن کی تشریح میں کلام کیا تو نار جہنم میں اسے اپنا ٹھکانا تلاش کرنا چاہیے، دیکھئے ان دونوں حدیثوں میں حضورؐ نے سخت وعیدیں فرمائی ہیں جن سے تفسیر بالرائے پر ممانعت ثابت ہوتی ہے دوسرا فرقہ جو تفسیر بالرائے کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی استدلال کرتے ہیں کلام پاک کی تربت اور حدیث واثر سے، آیت ولو ردوہ الی الرسول والی اولی الامر منہم لعلمہ الذین یستنبطونہ منہم یعنی اگر اس خبر کو وہ لوگ اپنے رسول اور اپنے با اختیار لوگوں کی طرف لیکر جاتے تو یقیناً اس بات کو وہ لوگ جان لیتے جو قوت اجتہاد رکھتے ہیں تو اس سے ثابت ہوا کہ استنباط اور اپنی رائے سے کوئی بات کہنا کامل العلم کے واسطے درست ہے اور اسی طرح دوسری جگہ پر فرمایا کتاب انزلناہ مبارک لیدبروا آیاتہ ولیتذکر اولوا الالباب، یعنی ہم نے اس کتاب کو جو بابرکت ہے اس لئے اتارا ہے تاکہ اہل عقل اس کے اندر غور کر کے نصیحت حاصل کریں تو دیکھئے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غور کرنے کی دعوت دی ہے اب جب غور کرے گا تو لامحالہ اپنی رائے سے معنی متعین کرے گا اور رہا اثر تو حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے آپ نے فرمایا کہ القرآن ذلول ذو وجوہ فاحملوہ علی احسن وجوہہ۔ یعنی قرآن پاک کے اندر آیات متعدد صورتوں کا احتمال رکھتی ہیں تم ان میں سے جو سب سے زیادہ حسن صورت ہو آیت کو اس پر محمول کر لو تو دیکھو حضرت ابن عباسؓ نے حسن صورت پر محمول کرنے کا حکم دیا ہے اور حسن صورت کا ادراک کرنا اور یہ معلوم کرنا کہ کون سی صورت حسن ہے اپنی رائے ہی سے ہو سکتا ہے لہذا حمل علی الاحسن کی اجازت دینا گویا تفسیر بالرائے کی اجازت دینا ہے رہیں وہ دو حدیثیں تو ان میں سے پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ فقد اخطا کے معنی ہیں فقد اخطا الطریق یعنی اس نے تفسیر کے طریقہ اور اس کی ترتیب کے خلاف کیا کیونکہ ترتیب تو یہ ہونی چاہئے کہ اگر الفاظ کی تفسیر کرنا ہو تو اہل لغت

کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور ناسخ و منسوخ معلوم کرنا ہو تو اخبار کی طرف رجوع کرنا چاہیئے، اور اگر معنی مرادی معلوم کرنا ہو تو شارع کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور اس نے غلطی کی کہ بغیر اس ترتیب کا لحاظ کرتے ہوئے اپنی رائے سے بات کہدی لیکن جو شخص ترتیب کا لحاظ کرنے کے بعد اگر کوئی چیز نہ ملے اور اپنی رائے سے بیان کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں اور صورت ہم نے یہ ہی مان رکھی ہے لہٰذا اس حدیث سے آپ استدلال نہیں کر سکتے" اور دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ فی القرآن سے مراد قرآن کی مشکل آیتیں ہیں تو اب معنی یہ ہوں گے کہ جس شخص نے مشکل قرآن کے بارے میں بغیر علم کے کوئی بات کہدی تو اس کے لئے وعید ہے پس اس سے مطلقاً تفسیر بالرائے کی ممانعت ثابت نہیں ہوئی لہٰذا تفسیر بالرائے درست ہے دوسری بات متشابہ اور محکم کی حقیقت، تو متشابہ اور محکم کی تعریف میں متعدد اقوال ہیں ان میں سے دو قول قابل ذکر ہیں ایک قول یہ ہے کہ "المحکم ما عرف المراد منہ اما بالظھور او بالتاویل والمتشابہ ما استاثر اللّٰہ بعلمہ" یعنی محکم وہ ہے جس کی مراد معلوم ہو یا تو اس لئے کہ وہ لفظ اپنے معنی پر ظاہر الدلالت ہے یا تاویل کر لینے کی وجہ سے اور متشابہ وہ ہے کہ جس کے علم کو اللّٰہ تعالیٰ نے اپنے ہی لئے منتخب کر رکھا ہے، دوسرا قول "المحکم مالا یحتمل من التاویل الا وجہا واحدًا والمتشابہ ما احتمل اوجہا"، کہ محکم وہ ہے جو صرف ایک تاویل کا احتمال رکھتا ہو اور متشابہ وہ ہے جو متعدد تاویلات کا حامل ہو۔ ان تعریفوں کے جاننے کے بعد یہ سمجھئے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قرآن پاک کل کا کل محکم ہے یا کل کا کل متشابہ ہے یا بعض محکم اور بعض متشابہ ہے تو ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ کل کا کل محکم ہے کیونکہ اللّٰہ تعالیٰ نے فرمایا "کتابٌ احکمت آیاتہ"، یعنی یہ ایسی کتاب ہے جس کی ساری آیات محکم ہیں تو اس سے کل کے کل کا محکم ہونا ثابت ہوتا ہے. دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ تمام کلام پاک متشابہ ہے ان کی دلیل اللّٰہ کا فرمان کتاباً متشابہا مثانی ہے یعنی ایسی کتاب کو اتارا جو متشابہ ہے اور بار بار پڑھی جاتی ہے تو دیکھئے اس آیت میں کتاب کی صفت متشابہ کو ذکر فرمایا جس سے کل کتاب کا متشابہ ہونا ثابت ہوتا ہے، تیسرا مسلک یہ ہے کہ بعض محکم اور بعض متشابہ ان کی دلیل اللّٰہ تعالیٰ کا فرمان "منہا آیات محکمات ہن ام الکتاب واخر متشابہات" ہے یعنی قرآن پاک کی بعض آیات تو محکم ہیں جو کتاب اللّٰہ کے احکام کی اصل ہیں اور بعض دوسری متشابہ ہیں تو منہا کہکر اللّٰہ تعالیٰ نے تقسیم فرما دی جس سے بعض کا محکم اور بعض کا متشابہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہی مسلک زیادہ صحیح ہے اس مسلک والے لوگ پہلے دونوں مسلکوں کا جواب بھی دیتے ہیں چنانچہ پہلی دلیل یعنی کتابٌ احکمت آیاتہ میں احکام سے مراد اس کے معنی لغوی یعنی اتقان و پختگی اور نقص اور اختلاف کا راہ یاب نہ ہونا ہے تو معنی آیات کے یہ ہوئے کہ یہ ایسی کتاب ہے جس کی آیتیں پختہ ہیں یعنی نقصان اور خلل اور اختلاف سے محفوظ ہیں معنی اصطلاحی مراد نہیں ہیں اور بحث معنی اصطلاحی میں ہے اور دوسری آیت کا جواب یہ ہے کہ تشابہ سے مراد تماثل ہے تو معنی یہ ہوتے کہ یہ ایسی کتاب ہے جس کی آیتیں دوسری بعض آیتوں کے مشابہ ہیں حق ہونے میں سچا ہونے میں معجز اور بلیغ ہونے میں معنی اصطلاحی مراد نہیں لہٰذا دلیل نہیں بنے گی رہی یہ بات کہ متشابہات کا مصداق کونسی آیتیں ہیں تو مصداق اولاً تو حروف مقطعات ہیں جو سورتوں کے شروع میں آجاتے ہیں جیسے الٓمٓر وغیرہ اور اسی طرح وہ آیتیں ہیں جہاں پر اللّٰہ تعالیٰ نے اپنی صفات کو بیان فرمایا ہے جیسے اللّٰہ تعالیٰ کا فرمان الرحمٰن علی العرش استوٰی، و کل شئ ہالک الا وجہہ اور ولتصنع علیٰ عینی اور ید اللّٰہ

توفیق ایزدیہم اسکے بعد یہ سمجھیے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیات متشابہ کے معنی پر بندوں کے لئے دنیا میں مطلع ہونا ممکن ہے یا نہیں تو اس میں دو فرقے ہیں ایک معمولی فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ ممکن ہے جن میں حضرت مجاہد ہیں اور امام نووی شارح مسلم ہیں اور علامہ ابن حاجب اور ابن عباس کی بھی ایک روایت ہے اور اکثر صحابہ و تابعین اور ان کے بعد اہل سنت والجماعت کا فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ ممکن نہیں بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ سب آیتیں اللہ اور اس کے رسول کے درمیان راز ہائے سربستہ ہیں۔ ان کی کھود کرید میں نہ لگنا چاہیئے بلکہ یہ یقین رکھنا چاہیئے کہ اللہ کی جو اس سے مراد ہے وہ حق ہے اور آخرت میں اللہ تعالےٰ ہم کو اس کی مراد پر مطلع فرمائیں گے بنیاد اختلاف یہ ہے کہ آیت " ما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون اٰمنا بہ الخ میں واو عاطفہ ہے یا استینافیہ اور یقولون آمنا بہ یہ راسخون کی خبر ہے یا اس سے حال ہے تو پہلا فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ واو عاطفہ ہے اور یقولون الراسخون سے حال ہے تو ان کے نقطۂ نظر سے معنی یہ ہوں گے متشابہ کی تاویل کو نہیں جانتا مگر اللہ تعالےٰ اور راسخ فی العلم اس حال میں کہ راسخ فی العلم یہ کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے ان متشابہات پر اور دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ واو استینافیہ ہے اور یقولون الراسخون کی خبر ہے پس ان کے نظریہ کے مطابق آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ آیات متشابہات کی تاویل کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ راسخ فی العلم ہیں وہ تو یہ کہتے ہیں کہ ہم ان پر ایمان لائے بایں طور کہ اللہ تعالےٰ کی جو ان سے مراد ہے وہ حق ہے اس دوسرے فرقہ میں حضرت ابن عباس بھی اصح روایت کے اعتبار سے شامل ہیں ان کے شامل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ آیت کو اس طور پر پڑھتے تھے کہ ما یعلم تاویلہ الا اللہ و یقول الراسخون فی العلم آمنا بہ تو دیکھئے حضرت ابن عباس یقول کو مقدم کرتے تھے جس سے پتہ چلتا ہے کہ یقولون حال نہیں ہے کیونکہ حال کو ذوالحال پر مقدم کرنا جائز نہیں جبکہ ذوالحال معرفہ ہو اس فرقۂ ثانیہ کی تائید اس طریقہ پر بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جو متشابہ کے معنی بیان کرکے اس کی اتباع کرتے ہیں. زائغین فرمایا ہے اور نیز یہ بھی فرمایا کہ وہ فتنہ کے متلاشی ہیں اس کے برخلاف ان لوگوں کی مدح فرمائی ہے جنہوں نے علم کو اللہ کے حوالہ کردیا جس طرح کہ مؤمنین بالغیب کی مدح فرمائی۔

تیسری بات قرآن پاک کا قدیم و حادث ہونا تو اس کے بارے میں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ کلام پاک حادث ہے اور اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ قدیم ہے معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نام اصوات و حروف کے مجموعہ کا اور یہ دونوں چیزیں حادث ہیں کیونکہ ان میں ترتیب ہے یعنی ایک آواز ختم ہوتی ہے تو دوسری پیدا ہوتی ہے اور جس چیز میں ترتیب ہو وہ حادث ہوا کرتی ہے لہٰذا حروف و اصوات حادث ہیں اور جب اجزاء حادث ہیں تو مجموعہ بھی حادث ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ المرکب من الحادث حادث پس کلام الٰہی حادث ہے اہل سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ قرآن قدیم ہے مگر یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ اہل سنت والجماعت کلام کی دو قسمیں کرتے ہیں. کلام لفظی اور کلام نفسی، کلام نفسی کو قدیم مانتے ہیں اور کلام لفظی کو وہ بھی حادث مانتے ہیں تو گویا اصل شئی کو تو قدیم مانا اور اس کے تعلقات کو حادث مانتے ہیں تو اصل اختلاف اس بارے میں ہے کہ کلام نفسی کا وجود ہے یا نہیں تو معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں اہل سنت اس کا اثبات کرتے ہیں اہل سنت کے پاس کلام نفسی کے وجود پر پہلی دلیل

تو بداہت ہے کیونکہ بالبداہت ہم اس بات کو سمجھتے ہیں کہ جب ہم کو کوئی کلام کرنا ہوتا ہے تو پہلے ہم اس کلام کا اپنے دل میں ایک اجمالی تصور قائم کرتے ہیں اور پھر تلفظ کر کے اس کا تفصیلی وجود ہوتا ہے اور دوسری دلیل حضرت عمرؓ کا فرمان ہے کہ میرے دل کے اندر ایک بہت ہی اچھے پیرائے میں ایک بلیغ خطبہ مرتب ہے مگر زبان سے میں اس کو ادا نہیں کرتا اسی طرح سے شاعر بھی کہتا ہے ؎

ان الکلام لفی الفؤاد وقد جعل اللسان علیہ دلیلا۔

یعنی بات تو دل میں ہے مگر زبان کو از جانب قدرت اس دل کی بات پر رہنما بنایا گیا ہے تو بہرکیف ان دلائل سے ثابت ہو گیا کہ کلام نفسی کا وجود ہے لہٰذا اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ کلام نفسی ذات باری کی صفت ہے اور اسی کے ساتھ قائم ہے اور وہ قدیم ہے کیونکہ حوادث کا قیام واجب کے ساتھ ممتنع ہے اور اس کلام نفسی کا تعلق کلام لفظی کے ساتھ ہے اور یہ تعلق حادث ہے اور اس تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے اصل شئی کا حادث ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ اور دوسری صفات قدیم ہیں مگر ان کے تعلقات حادث ہیں تو جب اہل سنت والجماعت کلام نفسی کو قدیم کہتے ہیں تو معتزلہ کی دلیل اہل سنت والجماعت پر قائم نہیں ہوگی اس لئے کہ معتزلہ نے دلیل کلام لفظی کو مان کر قائم کی ہے ہاں معتزلہ کی دلیل حنابلہ کے خلاف قائم ہو سکتی ہے کیونکہ حنابلہ کلام لفظی کو قدیم مانتے ہیں اپنی جہالت یا تعصب کی وجہ سے۔ چوتھی بات یہ ہے کہ تفسیر کی ضرورت کیوں پیش آئی حالانکہ اللہ نے ہر دور میں کتاب اس دور کے لوگوں کی زبان میں نازل کیا ہے جیسے کہ اہل عرب کے اوپر قرآن پاک عربی زبان میں نازل ہوا اس جواب کو سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ سمجھئے۔ مقدمہ یہ ہے کہ انسانوں میں یہ قاعدہ ہے کہ وہ جب کتاب کو لکھتے ہیں تو مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کو لوگ بذاتہ سمجھ لیں شرح وبسط کی ضرورت نہ پڑے مگر اس کے باوجود تین چیزوں کی وجہ سے شرح کرنا پڑتا ہے اول فضیلت مصنف یعنی مصنف اپنے کمال علمی کی وجہ سے حقائق ودقائق کو مختصر لفظوں میں چھپا کر رکھ دیتا ہے سطحی نظر والوں پر ان کا سمجھنا دشوار ہو جاتا ہے لہٰذا ان معانی مخفیہ کو ظاہر کرنے کے واسطے شرح کی ضرورت پیش آتی ہے دوسری چیز یہ ہے کہ مصنف بعض شرائط کو اور تکملات کو ان کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیتا ہے حالانکہ دوسروں کے لئے وہ ظاہر نہیں ہوتے لہٰذا شرح کر کے ان کو بیان کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تیسری بات یہ ہے کہ کبھی لفظ چند معانی کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ مجاز مشترک اور دلالت التزامی وغیرہ میں ہوتا ہے تو اب شارح کو شرح کر کے یہ بیان کرنا پڑتا ہے کہ مصنف کی غرض کس معنی سے وابستہ ہے اس مقدمہ کے سمجھ لینے کے بعد اب یوں سمجھئے کہ کلام پاک عربی زبان میں فصحائے عرب کے زمانہ میں نازل ہوا اور وہ اپنی زبان دانی کی وجہ سے کتاب اللہ کی آیات کے ظاہری معنی اور اس کے احکام بغیر کسی شرح کے سمجھ گئے مگر اس کے باطنی معنی حقائق ودقائق سمجھنے کے لئے کھود کرید اور غور وفکر اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے کی ضرورت پیش آئی جیسے کہ " ولم یلبسوا ایمانہم بظلم " کی آیت جب نازل ہوئی تو صحابہ نے ظلم کی تفسیر حضورؐ سے پوچھی تھی اور اسی طرح حساباً یسیرا میں حساب یسیر کی تشریح حضرت عائشہؓ نے حضورؐ سے پوچھی تھی۔ اسی طرح حضرت عدی کا قصہ خیط ابیض واسود کے بارے میں مشہور ہے تو جب صحابہ کو باوجود ان

کے اہل زبان اور فصیح ہونے کے حضور سے پوچھنے کی اور تفسیر کی ضرورت پیش آئی تو ہم تو بدرجۂ اولیٰ محتاج ہونگے جبکہ ہم نہ تو اہل زبان ہیں اور نہ فصاحت کی چاشنی سے آشنا ہیں؛

پانچویں چیز تھی کیفیت نزول ، کیفیت نزول یہ ہے کہ قرآن پاک لوح محفوظ سے آسمان دُنیا کی طرف یک بارگی مقام بیت العزت میں نازل کر دیا گیا اور وہ اسی ترتیب سے تھا جس ترتیب سے ہم آجکل پڑھ رہے ہیں اسی لئے کہا گیا ہے کہ یہ ترتیب ترتیب توقیفی ہے از جانب شارع معلوم ہوئی بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے معانی قرآن کا حضرت جبرئیل کے قلب میں القاء فرمایا اور ان کے اندر ایسی قدرت پیدا فرمادی جس کی وجہ سے وہ الفاظ سے معانی کو تعبیر کرنے لگے اور پھر تمام الفاظ کے مجموعہ کو لاکر آسمان دنیا پر رکھدیا، اور بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اصوات اور حروف مقطعہ پیدا فرما دیئے اور حضرت جبرئیل ان کو آسمان دنیا کی طرف لے آئے خیر جو کچھ ہو بلا واسطہ نزول حضرت جبرئیل کا ہوا اور ان کے واسطے سے نزول کلام الہٰی کا ہوا ابتدا جہاں پر نزول قرآن کا لفظ آئے وہاں نزول بالواسطہ مراد ہے پھر اس کے بعد آسمان دنیا سے حضورؐ کی طرف واقعات اور مصالح کے مطابق تدریجاً تیئیس ۲۳ سال کے اندر نازل ہوا ہجرت سے پہلے ۸۳ سورتیں اور بعد الہجرت ۳۱ سورتیں نازل ہوئیں مکہ کے اندر سب سے پہلے "اقرأ باسم ربک الذی خلق" نازل ہوئی اور سب سے بعد نازل ہونے والی سورت کے بارے میں تین قول ہیں بعض لوگوں نے سورۂ عنکبوت کہا اور دیگر نے سورۂ مؤمنین کہا اور بعض نے سورۂ تطفیف کہا اور مدینہ کے اندر سب سے پہلے سورۂ بقرہ نازل ہوئی اور سب سے بعد میں سورۂ مائدہ نازل ہوئی اور علی الاطلاق سب سے پہلے سورۂ علق اور سب سے بعد میں آیت واتقوا یوماً ترجعون فیہ الی اللہ ثم توفی الخ نازل ہوئی اور سورۂ فاتحہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ مکی ہے یا مدنی اصح یہ ہے کہ اس کا نزول مکرر ہوا کیونکہ حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ "ولقد آتیناک سبعًا من المثانی" مکہ کے اندر نازل ہوئی جس کی وجہ سے سورۂ فاتحہ کا مکی ہونا ثابت ہو گیا اور دوسری حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ میں نازل ہوئی پس بہتر یہ ہے کہ اس کا نزول مکرر مان لیا جائے ایک مرتبہ مکہ میں اور دوبارہ مدینہ میں قرآن پاک کے اندر چار قسم کی سورتیں ہیں ایک وہ جس میں ناسخ و منسوخ دونوں ہیں اور وہ ۲۵ ہیں دوسری جسمیں صرف منسوخ ہیں وہ ۴۳ ہیں تیسری وہ ہیں جسمیں صرف ناسخ ہیں اور وہ ۶ ہیں، چوتھی وہ ہیں جس میں ناسخ و منسوخ کچھ بھی نہیں اور وہ ۴۰ ہیں مجموعہ ۱۱۴ ہو گیا۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰهِ الَّذِیۡ نَزَّلَ الۡفُرۡقَانَ عَلٰی عَبۡدِهٖ

ترجمہ :- ہر فرد حمد مخصوص ہے اس ذات باری کے لئے جس نے قرآن کو تدریجاً اپنے بندے پر اتارا۔

تشریح :- الحمد للہ پر مفصل بحث سورۂ فاتحہ میں آجائے گی۔ نزل باب تفعیل تنزیل سے ہے۔ تنزیل کے معنی تدریجاً اتارنا اور انزال کے معنی دفعۃً واحدۃً اتارنا۔ تنزیل کے معنی آتے ہیں تحریک الشئ من الاعلی الی الاسفل یعنی ایک شئ کو اعلیٰ سے اسفل کی طرف حرکت دینا اس کے بعد یہ سمجھئے کہ متحرک کی دو قسمیں ہیں ایک متحیز بالذات دوم متحیز بالعرض متحیز بالذات جیسے جواہر پھر متحیز بالعرض کی دو قسمیں ہیں ایک مشاہَد دوم غیر مشاہَد اول کی مثال سواد، ثانی کی مثال علم اصالۃً حرکت تو ان چیزوں میں ہوتی ہے جو متحیز بالذات ہوں اور جو چیزیں متحیز بالعرض ہوں ان میں حرکت بالتبع ہوتی ہے۔ اب سمجھئے کہ کلام کی بھی دو قسمیں ہیں۔ کلام لفظی اور کلام نفسی۔ کلام نفسی میں تو بالکل حرکت نہیں نہ اصالۃً اور نہ بالتبع کیونکہ کلام نفسی ایک صفت ہے جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے لہٰذا کلام نفسی میں اصالۃً تو حرکت نہیں ہے اس لئے کہ متحیز بالعرض ہے اور بالتبع بھی حرکت نہیں کیونکہ بالتبع حرکت ماننے کے معنی یہ ہوں گے کہ پہلے باری تعالیٰ کی ذات متحرک ہو اور اس کے واسطے سے کلام نفسی میں حرکت ہو اور ذات باری میں حرکت محال ہے لہٰذا کلام نفسی میں حرکت کیسے ہو سکتی ہے ہاں کلام لفظی میں بالتبع حرکت ہوتی ہے یعنی حضرت جبرئیل علیہ السلام کے واسطے سے اس لئے کہ پہلے باری تعالیٰ نے کلام کو حضرت جبرئیل پر نازل فرمایا پھر ان کے واسطے سے بیت العزت یعنی آسمان دنیا پر نازل ہوا مطلب یہ ہے کہ حرکت اصالۃً حضرت جبرئیل امین پر ہوئی اور بالتبع کلام لفظی کے اندر، اب یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی صاحب نے نزل کیوں اختیار کیا انزل کیوں نہیں فرمایا، جواب نزل اس لئے استعمال کیا کہ بندوں پر خدا کی کمال نعمت کا اظہار تنزیل کی وجہ سے ہوا نہ کہ انزال کی وجہ سے کیونکہ انزال کی وجہ سے تو قرآن پاک آسمان دنیا تک آیا پھر آسمان دنیا سے بندوں تک آنا تنزیلاً ہے پس نزل استعمال کیا تاکہ خدا کی کمال نعمت کا اظہار ہو جائے جو کہ مقام حمد میں مطلوب ہے۔

الفرقان۔ فرقان کے معنی ہیں فارق بین الحق والباطل، چونکہ قرآن مجید بھی حق و باطل میں فرق کر دیتا ہے، اس لئے قرآن کو فرقان بھی کہتے ہیں۔ علیٰ عبدہ۔ عبد سے مراد حضورؐ ہیں یہ اعتراض واقع ہوگا کہ مصنفؒ نے وصف عبدیت کیوں ذکر کیا رسالت کو کیوں نہیں ذکر کیا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف میں وصف عبدیت اولیٰ ہے بمقابلہ رسالت کے کیونکہ عبدیت کے اندر انصراف من الخلق الی الحق ہوتا ہے اور رسالت کے اندر انصراف من الحق الی الخلق ہوتا ہے تو گویا عبودیت میں منتہی حق ہے اور رسالت میں منتہی خلق ہے اور حق اولیٰ ہے بمقابلہ خلق کے لہٰذا عبدیت

لِیَکُوْنَ لِلْعٰلَمِیْنَ نَذِیْرًا فَتَحَدّٰی بِاَقْصَرِ سُوْرَۃٍ مِّنْ سُوْرِہٖ۔

ترجمہ:۔ تاکہ وہ قرآن سارے عالم کے لئے نذیرا ڈرانے والا ہو پس چیلنج کیا اللہ پاک نے یا عبد خاص نے
اس فرقان کی سورتوں میں سے بالکل چھوٹی سی سورت کے ذریعہ خالص اہل عرب کے۔

اولیٰ ہوئی بمقابلہ وصف رسالت کے۔
تفسیر:۔ لِیَکُوْنَ لِلْعٰلَمِیْنَ نَذِیْرًا یکون کی ضمیر کے مرجع میں تین احتمال ہیں دو تو درست ہیں اور ایک غلط ہے
اول یہ کہ مرجع عبد ہو دوم یہ کہ فرقان ہو یہ دونوں احتمال تو درست ہیں سوم یہ کہ مرجع اللہ ہو یہ درست نہیں کیونکہ
معنی ہونگے تاکہ اللہ عالم کے لئے نذیر ہو تو گویا باری تعالےٰ کے لئے صفت نذیر ثابت ہوگئی اور صفات باری توقیفی
ہیں، توقیفی وہ صفات کہلاتی ہیں جو شارع کی طرف سے متعین کردہ ہوں اور صفت نذیر صفات توقیفی میں سے
نہیں ہے لہٰذا مرجع اللہ کو قرار نہ دیا جائے ورنہ تو یہ خرابی مذکور لازم آئے گی اول پہلے دو احتمال درست ہیں لیکن
اگر مرجع عبد ہو تو اسناد حقیقی ہوگا اور اگر فرقان ہو تو اسناد مجازی ہوگا یکون میں لام تعلیلیہ بھی ہو سکتا ہے اور
عاقبت کا بھی، عاقبت کے معنی انجام کار کے ہیں۔ علت اور عاقبت میں فرق یہ ہے کہ علت وجود کے اعتبار سے
فعل پر مقدم ہوتی ہے اور عاقبت وجود کے اعتبار سے فعل سے مؤخر ہوتی ہے اگر لام کو عاقبت کے لئے لیا
جائے تو معنی ہوں گے کہ قرآن کو نازل کیا تاکہ یہ قرآن پاک انجام کار کے اعتبار سے ڈرانیوالا ہو اور اس صورت
میں کوئی اشکال بھی نہیں پڑے گا اور اگر لام کو علت کے لئے مانا جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ عالم کے لئے نذیر ہونا یہ
علت ہے تنزیل قرآن کی اس صورت میں ایک اعتراض پڑے گا وہ یہ کہ بعض لوگ تو افعال باری کو معلل
بالعلل مانتے ہیں ان کے نقطۂ نظر سے تو درست ہو جائے گا۔ لیکن اہل سنت والجماعت افعال باری کو معلل بالعلل
نہیں مانتے ہیں اور لام کو تعلیلیہ ماننے میں افعال باری کا معلل بالعلل ہونا لازم آتا ہے لہٰذا لام کو تعلیلیہ ماننا
کیسے درست ہوگا جواب ہم اس کو مصلحت مان لیں گے اور معنی ہوں گے کہ تنزیل قرآن کی مصلحت عالم کے
لئے نذیر ہونا ہے اب اس مصلحت کو علت کے قائم مقام کر کے لام تعلیلیہ استعمال کرنا درست ہو جائیگا
نذیر مصدر ہے جیسے نکیر مصدر ہے انکار کے معنی میں اس وقت حمل عبد پر یا فرقان پر مبالغۃً ہوگا "زید
عدل" کے قبیلہ سے ہے یا یہ کہ نذیر معنی میں منذر کے ہے اس وقت تو کوئی خرابی ہی نہیں ہوگی۔ ایک اعتراض ہوگا
کہ اللہ تعالےٰ نے کلام پاک میں حضورؐ کے لئے نذیر کے ساتھ ساتھ مبشر بھی ذکر کیا ہے پھر صاحب کتاب نے صرف
نذیر پر کیوں اکتفا کیا جواب یہ ہے کہ نذیر بندوں کے لئے زیادہ نافع ہے بمقابلہ تبشیر کے کیونکہ انذار کے
معنی میں دفع مضرت ملحوظ ہے اس لئے کہ لوگوں کو نقصان دہ چیزوں سے ڈرا کر دفع مضرت کی جاتی ہے اور
تبشیر کے معنی میں جلب منفعت یعنی منفعت حاصل کرنا مضمر ہے اور ظاہر ہے کہ دفع مضرت اولیٰ ہے جلب منفعت سے

[illegible]

مَصَاقِعَ الْخُطَبَاءِ مِنَ الْعَرَبِ الْعَرْبَاءِ فَلَمْ يَجِدْ بِهٖ قَدِيْرًا۔

جمع مصقع کمعنی بلیغ ۱۲ جمع خطیب بمعنی فصیح مقرر ۱۲ یہ صفت بطور تاکید ہے بمعنی خالص عرب ۱۲ قادر ۱۲

ترجمہ:۔ فصیح بلیغ لکچررول کو پس نہیں پایا اس چھوٹی سی سورت کے لانے پر کسی کو قادر؛

اس اولویت کی وجہ سے صرف انذار پر اکتفا کیا اور خود قرآن کریم نے بھی ایک پر اکتفا کیا ہے جیسے قُمْ فَاَنْذِرْ، وَ اَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْاَقْرَبِیْنَ؛

تحدّٰی۔ تحدی باب تفعل سے ہے اس کے معنی ہیں کسی سے مقابلہ کا مطالبہ کرنا یعنی جیسا فعل خود کیا اسی جیسا لانے کا دوسرے سے مطالبہ کرنا حاصل ترجمہ چیلنج کرنا تحدی کی ضمیر کا مرجع اللہ بھی ہوسکتا ہے اور عبد بھی اگر مرجع اللہ کو بناؤ تو کوئی اعتراض نہیں ہوگا اور اگر عبد کو مرجع بناؤگے تو اعتراض یہ ہوگا کہ فاء عاطفہ ہے اور تحدی کا عطف ہوگا نزل پر اور قاعدہ ہے کہ جب دو جملے معطوف علیہ اور معطوف ہوں تو دونوں میں ضمیر کا مرجع ایک ہی ہونا چاہئے اور یہاں پر یہ بات نہیں بلکہ نزل کی ضمیر کا مرجع اللہ ہے اور تحدی کی ضمیر کا مرجع عبد ہے جواب یہ ہے کہ فاء کے ذریعہ جن دو جملوں کا عطف ہو وہ بمنزلہ جملہ واحدہ کے ہوتے ہیں اور ایک جملہ اگر چند فعلوں پر مشتمل ہو تو ان میں ایک کی ضمیر کا مرجع موصول کو بنانا کافی ہے۔ جملہ واحدہ ہونے کی نظیر الذی یطیر فیغضب عمرو الذباب ہے؛

باقصر سورۃ من سورہ۔ سورت کہتے ہیں کلام کے اس ٹکڑے کو جس کا مستقل عنوان ہو اور کم از کم تین آیت پر مشتمل ہو۔ اقصر کا لفظ اس لئے استعمال کیا کہ "فاتوا بسورۃ" میں سورۃ کو نکرہ ذکر کیا اور تنوین تقلیل کے لئے ہے۔ من سورہ کی قید سے (دوسری) کتب سماویہ کی سورتوں کو نکالدیا کیونکہ کتب سماویہ کے کلام پر بھی سورتوں کا اطلاق ہوتا ہے؛ مَصَاقِعَ الْخُطَبَاءِ۔ مصاقع جمع ہے مصقع کی اور یہ مصدر میمی ہے اور صقع الدیک سے ماخوذ ہے یعنی مرغہ کا چیخ مار کر غالب آجانا اور معنی میں اسم فاعل کے ہے مراد مکبّر الصوت آواز کو بلند کرنے والا یہ لفظ یہاں تشبیہًا استعمال کیا گیا کیونکہ مرغہ ایسے وقت بولتا ہے جبکہ لوگ سوگئے ہیں اور اس وقت اس کی آواز سب پر غالب آجاتی ہے اسی طرح سے مقرر کی آواز بھی سب پر غالب آجاتی ہے، خطباء جمع ہے خطیب کی بمعنی مقرر۔ اور یہ اضافت ایسی ہے جیسا کہ لجینؓ کی اضافت اسد کی طرف یعنی اضافت غیر معروف الی المعروف؛

من العرب العرباء۔ العرباء یہ تاکید کے طور پر ہے جیسے لَیْلٌ لَیْلَاءُ، کیونکہ قاعدہ ہے کہ اگر کسی لفظ کی تاکید لانا ہو تو اسی لفظ سے فعلاء کے وزن پر ایک صفت ذکر کردی جائے اب معنی ہوں گے خالص عرب یعنی پیدائشی عرب

فلم یجد بہ قدیرا۔ اللہ تعالیٰ نے اس سورت کے لانے پر کسی کو قادر نہیں پایا، یہاں باء معنی میں علیٰ کے ہے اور یہاں عدم وجدان سے کنایہ ہے عدم وجود کی طرف اور کنایہ کہتے ہیں لازم بول کر ملزوم مراد لیا جائے اور اللہ کا عدم وجدان لازم ہے عدم وجود کو اسلئے کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب والشہادۃ ہیں لہٰذا اگر کوئی شئ

وافحم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان حتى حسبوا انهم سُحّروا تسحيرًا

لے اسکت ۱۲ لے تعرض ۱۲ لے القرآن او العبد ۱۲ اسم قبیلہ ۱۲ جمع بلیغ ۱۲ اسم قبیلہ ۱۲ لے ظنوا ۱۲

ترجمہ:۔ اور ساکت کر دیا اس عبد خاص نے ان لوگوں کو جو اس عبد خاص یا فرقان کے مقابلہ کے لئے درپے ہوئے یعنی قبیلۂ عدنان کے فصحاء اور قبیلہ قحطان کے بلغاء کو یہاں تک کہ اُن فصحاء عدنان وبلغائے قحطان نے یہ گمان کر لیا کہ قرآن حکیم اتار کر اُن پر پوری جادو بیانی کر دی گئی۔

(بقیہ صہ گزشتہ)

موجود تھی تو باری تعالیٰ ضرور پاتے لیکن باری تعالیٰ کا نہ پانا یہ دلیل ہے عدم وجود کی، اب اس پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ قدیر مبالغہ کا صیغہ ہے تو یہاں قدرت کاملہ کی نفی ہو گئی اور قدرت کاملہ کی نفی سے مطلق قدرت کی نفی لازم نہیں آتی تو معنی یہ ہوں گے باری تعالیٰ نے کامل قدرت والے شخص کو نہیں پایا ہو سکتا ہے مطلق قدرت والے کو پایا ہو اور یہاں مطلق قدرت کی نفی کرنا ہے۔ جواب یہ ہے کہ جو صیغہ فعیل کے وزن پر ہو اس کے لئے مبالغہ کا ہونا ضروری نہیں بلکہ ضابطہ یہ ہے کہ جو فعیل کا وزن باب کرُمَ سے ہو وہ مبالغہ کا صیغہ ہوتا ہے اور جو باب کرُمَ سے نہ ہو وہ مبالغہ کا صیغہ نہیں ہوتا ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ باب کرُمَ لازم ہے اور صفت مشبہ لازم ہی سے مشتق ہوتا ہے۔ اور صفت مشبہ بھی مبالغہ کے اقسام میں سے ایک قسم ہے اور یہاں پر قدیر باب ضرَبَ سے ہے لہٰذا قدیر مطلق قادر کے معنی میں ہوگا اب مطلق قادر کی نفی ہو گئی اب کوئی اشکال نہیں ہے۔

تفسیر۔ وافحم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان۔ افحام کے معنی ہیں کسی کے چہرے کو سیاہ کر دینا لیکن مراد یہاں ساکت اور عاجز بنا دینا ہے اس لئے کہ جب کوئی شخص کسی کام سے عاجز ہو جاتا ہے تو اس کے چہرہ کے اندر فطری طور پر سیاہی دوڑ آتی ہے۔ اس موقعہ پر فصحاء اور بلغاء دونوں ایک ہی معنی میں ہیں پس فصحاء کی نسبت عدنان کی طرف اور بلغاء کی نسبت قحطان کی طرف تفنن اور جدت بیانی کے قبیلہ سے ہے عدنان اور قحطان یہ دو قبیلوں کے نام ہیں قحطان عرب عاربہ اور عدنان عرب متعربہ میں سے ہے مقصد مصنف کا دونوں کو ذکر کر کے جمیع عرب مراد لینا ہے کیونکہ عرب دو ہی قسم کے ہیں عاربہ یا مستعربہ تو اب معنی یہ ہوں گے کہ جمیع عرب کو قرآن کا مثل لانے سے عاجز کر دیا۔

حتى حسبوا انهم سحروا تسحيرا۔ سحر کہتے ہیں کل ما لطف ودقّ ہر وہ چیز جس کا ادراک انتہائی نادر ودقیق ہو سحر کے بارے میں احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس کی وجہ سے کسی شرعی رکن یا شرط کی تردید نہ ہوتی ہو تو حرام نہیں ہے ورنہ حرام ہے امام غزالیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ سحر کی تعلیم وتعلم دفع مضرت کے واسطے جائز ہے مگر قید سابق کو ملحوظ رکھنا پڑے گا۔

ثم بیّن للناس ما نزّل الیہم حسبما عنّ لہم من مصالحہم لیتدبروا اٰیاتہ ولیتذکر اولوا الالباب فکشف قناع الانغلاق عن اٰیات محکمات ھن اُمّ الکتاب واُخر متشابہات ھن رموز الخطاب تاویلاً وتفسیرًا۔

ترجمہ:۔ پھر بیان کیا اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے لئے نازل کردہ قرآن میں اسی کے مطابق جوان کو پیش آئیں مصلحتیں تاکہ اسکی آیات میں غور کر کے اہل عقل نصیحت حاصل کریں۔ پھر منکشف کردیا اللہ تعالیٰ نے بلسان محمد پیچیدگی کے پردہ کو ان آیات محکمات سے جو احکام کتاب کی اصل ہیں تاویل اور تفسیر کے ذریعہ اور دوسری آیات متشابہات کے قبیلہ سے ہیں جو خطاب باری کے راز ہائے سربستہ ہیں۔

تفسیر:۔ حَسَبًا قدر ما کے معنی میں ہے اور عَنَّ باب ضَرَبَ سے ہے، اس کے معنی ظاہر ہونا، من مصالحہم یہ ما کا بیان ہے تدبر کے معنی ہیں کسی چیز کے انجام میں غور کرنا اور تذکر کے معنی ہیں انجام میں غور کر کے بیدار ہو جانا۔

اولوا الالباب:۔ اولو یہ ذوی کی من غیر لفظہ جمع ہے معنی میں صاحب کے۔ الباب جمع ہے لُبّ کی لُبّ کے اصلی معنی ہیں مغز کے لیکن یہاں پر مراد عقل ہے کیونکہ انسان کے جسم میں عقل مغز ہی کی حیثیت رکھتی ہے جس طرح سے کہ بدن انسان چھلکے کی حیثیت رکھتا ہے۔

فکشف قناع الانغلاق عن اٰیات محکمات:۔ اس موقع پر آیات محکمات کو دو چیزوں کے ساتھ بطور استعارہ بالکنایہ کے تشبیہ دی گئی ہے اول تو ان دلہنوں کے ساتھ جو پردہ میں بیٹھی ہوئی ہیں، لیکن مشبہ بہ کو ذکر نہیں کیا بلکہ مشبہ کو ذکر کیا لیکن مشبہ بہ کے لازم یعنی قناع کو بطور استعارہ تخییلیہ کے ذکر کر دیا گیا ہے دوسری تشبیہ یہ ہے کہ آیات محکمات کو ان بیش بہا قیمتی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو خزانوں میں رکھی ہوتی ہیں اور یہاں پر بھی مشبہ بہ کو ذکر نہیں کیا گیا بلکہ مشبہ کے ذکر پر اکتفاء کر لیا گیا البتہ مشبہ بہ کے لازم یعنی انغلاق جسکے معنی انسداد باب کے ہیں اور مشبہ بہ کے لئے لازم ہے بطور استعارہ تخییلیہ کے ذکر کر دیا ہے پس اس موقع پر دو استعارہ بالکنایہ ہیں اور دو استعارہ تخییلیہ ہیں اس موقع پر ایک اعتراض ہے مگر اعتراض کے سمجھنے سے پہلے محکم اور متشابہ کے معنی سمجھ لینا چاہیئے، محکم کہتے ہیں معروف المراد کو اور متشابہ کہتے ہیں غیر معروف المراد کو، اب اشکال یہ ہے کہ جب محکم کے معنی معلوم ہوتے ہیں اور اس میں غیر کا احتمال ہی نہیں ہوتا تو وہاں پیچیدگی کا کیا سوال ہوگا اور وہاں کشف کی کیا ضرورت ہوگی پس مصنفؒ کو محکمات کے بارے میں کشف کا لفظ استعمال کرنا درست نہیں کیونکہ کشف مسبوق بالستر ہوتا ہے یعنی پہلے کسی چیز کے اندر پوشیدگی ہوتی ہے اور پھر اسکو کھولا جاتا ہے اور محکمات کے اندر ستر ہی نہیں تھا پھر کشف کا لفظ کیسے استعمال کرنا درست ہوگا۔ اس کے دو جواب دیئے اول یہ کہ محکم کے اندر جو خفا منفی ہے وہ وہ خفا ہے جو احتمال ناشی عن الدلیل کی وجہ سے ہو مطلقا خفا کی نفی نہیں ہے اور کشف سے اس خفا کو دور کیا گیا جو احتمال ناشی من غیر الدلیل کی وجہ سے ہو۔ اب کوئی

وأبرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق ليتجلى لهم خفايا الملك والملكوت وخبايا القدس والجبروت ومهد لهم قواعد الاحكام.

صفات جمالی، صفات جلالی، لے بین شناس،

ترجمہ:۔ اور اللہ نے ظاہر کیا پوشیدہ حقائق کو اور باریک لطائف کو تاکہ لوگوں کے لئے منکشف ہوجائیں عالم شہود اور عالم غیب کی مخفی چیزیں اور صفات جمالی اور صفات جلالی کی پوشیدہ چیزیں تاکہ لوگ اسمیں غور کریں، اور بیان کیا لوگوں کے لئے احکام کے قواعد،

(بقیہ صگذشتہ)

اشکال نہیں۔ لفظ کشف کو ذکر کرنا درست ہوگیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ کشف کے جو معنی آپ نے بیان کئے یعنی مسبوق بالستر کے یہ معنی یہاں مراد نہیں بلکہ کشف کے معنی ہیں انزالہا منکشفۃ یعنی اول امر سے اسکو منکشف طریقے سے اتارنا اور اسکا کلام عرب میں استعمال بھی موجود ہے۔ ضیق فم الرکیۃ یعنی کوئیں کے منہ کو تنگ کر یعنی شروع ہی سے تنگ کرو، یہ مطلب نہیں کہ پہلے کشادہ تھا اس کے بعد تنگ کیا۔ اس صورت میں سرے سے اعتراض ہی نہیں پڑتا۔ رموز جمع ہے رمز کی معنی ہیں اسم فاعل یعنی رامز کے اسلئے کہ اگر مصدر رکھا جائے تو مصدر کی تو جمع آتی ہی نہیں اور اس کے معنی راز اور اشارہ کے ہیں، خطاب کہتے ہیں توجیہ الکلام نحو الحاضر یعنی کلام کو حاضر کی طرف متوجہ کرنا:

تفسیر:۔ غوامض جمع ہے غامض یا غامضۃ کی اس لئے کہ جو لفظ فاعل کے وزن پر ہو اس میں اور جو الفاظ غیر ذوی العقول کی صفات ہوں ان کی جمع فواعل کے وزن پر آتی ہے۔ حقائق جمع ہے حقیقت کی، حقیقت کہتے ہیں جسکی وجہ سے شئی شئی ہو۔ لطائف جمع ہے لطیفۃ کی، لطیفہ کہتے ہیں اس نکتہ کو کہ جو دقت نظر سے نکالا گیا ہو۔ غوامض الحقائق اصل میں ہے الحقائق الغامضۃ یعنی اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ہے اور لطائف الدقائق اضافت موصوف الی الصفۃ ہے یعنی اللطائف الدقیقۃ۔ ملک کہتے ہیں عالم شہود کو اور ملکوت کہتے ہیں عالم غیب کو وجہ یہ ہے کہ فعلوت کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ آتا ہے لہذا ملکوت کے معنی ہوں گے کامل سلطنت اور باری تعالیٰ کی کامل سلطنت عالم غیب میں ہے اس وجہ سے ملکوت کے معنی عالم غیب کے ہیں۔ خبایا جمع ہے خبیۃ کی بمعنی پوشیدہ۔ قدس کہتے ہیں صفات جمالی کو اور جبروت کہتے ہیں صفات جلالی کو۔ **ومهد لهم قواعد الاحكام**:۔ تمہید باب تفعیل معنی مہیا کرنا۔ قواعد جمع ہے قاعدۃ کی قاعدہ اس اصول کلی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے اسکے جزئیات کے احوال کو جانا جائے۔ احکام جمع ہے حکم کی، حکم اس خطاب کو کہتے ہیں جو مکلفین کے افعال کیساتھ متعلق ہو اور کبھی حکم کا اطلاق ان چیزوں پر بھی ہوتا ہے جو خطاب کے نتیجہ میں حاصل ہوتی ہیں جیسے حلت و حرمت، وجوب و فرضیت۔ اوضاع جمع ہے وضع کی، وضع کہتے ہیں اس علت کو جو افادۂ حکم کے لئے وضع کی گئی ہو جیسے سورہرہ میں حضور ﷺ نے فرمایا تھا "انہا من الطوافین علیکم والطوافات" میں لفظ طواف علت ہے جو افادۂ حکم کے لئے مفید ہے۔ من نصوص الآیات اسکی

واوضاعها من نصوص الآيات والماعها الیذ هب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرًا فمن
كان له قلب او القى السمع وهو شهيد فهو في الدارين حميد وسعيد ومن لم يرفع
اليه رأسه واطفأ نبراسه يعش ذميمًا ويصلى سعيرًا فيا واجب الوجود ويا فائض الجود

ترجمہ:۔ اور ان کی علتیں اس حال میں کہ وہ مستنبط ہیں نصوص آیات اور اشارات وکنایات سے تاکہ ان سے ظاہری اور باطنی گندگی کو دور کرے پس جس شخص کے واسطے روشن دل ہے یا اپنے کانوں کو بحضور دل متوجہ کر دیا ہے تو وہ دنیا کے اندر قابل ستائش ہے اور آخرت میں مبارک ہے اور جس شخص نے اس کی طرف سر نہ اٹھایا یعنی قرآن سے اعراض کیا اور اپنے نور فطرت کو بجھایا تو وہ دنیا کے اندر مذموم ہو کر زندگی گذاریگا اور یقیناً جہنم میں داخل ہوگا پس اے وہ ذات جس کا وجود واجب یعنی ضروری ہے اور اے وہ ذات جس کی سخاوت بہت کثیر ہیں؛

دو ترکیبیں ہیں ایک یہ کہ اس کو حال بنا دیا جائے لفظ قواعد و اوضاع سے دوم یہ کہ من بیانیہ ہے پس نصوص تو بیان ہوگا اوضاع کا، نصوص جمع ہے نص کی اور نص کہتے ہیں جو اپنے معنی پر ظاہر الدلالت ہو بایں طور کہ الفاظ اسی معنی کو بیان کرنے کے لئے لائے گئے ہوں۔ الماع جمع ہے لمع کی اور لمع کہتے ہیں روشنی کو۔

تفسیر:۔ مصنفؒ نے جب اللہ تعالیٰ کے اوصاف بیان کرنے سے فراغت پائی اور اللہ کے اوصاف میں سے اس کا ایک وصف منزل ہونا بھی تھا تو اب منزل علیہم یعنی ان بندوں کے اوصاف جو مکلف ہیں قرآن منزل کے احکام کے ذکر کیے ہیں چنانچہ ان کے اوصاف کے اعتبار سے مصنفؒ نے ان کی تین قسمیں بیان کی ہیں ان تین قسموں کو یوں سمجھئے کہ بندہ جب پیدا ہوتا ہے تو فطری طور پر ایک ایسی صلاحیت لیکر آتا ہے جو قبول حق کے لئے از جانب قدرت پیدا کی جاتی ہے اسی کو نور فطرت کہا جاتا ہے اور باری تعالیٰ کے فرمان فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا اور حضورؐ کے فرمان کل مولود یولد علی فطرۃ الاسلام میں اسی کیطرف اشارہ ہے پھر بچہ کا بالغ ہونے کے بعد جب اس کے پاس رسول کی دعوت اور اللہ تعالیٰ کے احکام پہونچتے ہیں تو یا تو وہ اپنے نور فطرت کو صحیح مقصد میں استعمال کر کے اس دعوت کو قبول کر لیتا ہے اور اسلام میں داخل ہو جاتا ہے اور یا وہ اپنے نور فطرت کو ضائع کر کے دعوت رسول سے اعراض کرتا ہے اور احکام کا انکار کر دیتا ہے پہلے بچہ کو یہ کہا جائے کہ اس نے اپنے نور فطرت کو باقی رکھا اور دوسرے کو یوں کہا جائے گا۔ کہ اس نے اپنے نور فطرت کو بجھا دیا اس دوسرے بچہ کو "لم یرفع الیہ راسہ" سے جسکے معنے اعراض کرنے کے ہیں۔ اور اطفأ "اطفأ نبراسہ" سے جسکے معنی چراغ کو بجھا دینے کے ہیں مصنفؒ نے تعبیر کیا ہے پھر پہلا بچہ جس نے حق کو قبول کر لیا اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس نے احکام کی پوری اتباع کر کے اپنے قلب کو گندگیوں سے پاک صاف کر لیا ہے تاکہ قرآن پاک سے صحیح طریقے سے نفع یاب ہو سکے اور حقائق و دقائق کا ادراک کر سکے اور یا بشری گندگیوں کے ساتھ ملوث رہا ہے

اور اس کا قلب پاک نہیں ہوا جس کی وجہ سے وہ قرآن پاک کے لطائف کا صحیح طریقہ سے ادراک نہیں کرسکتا لیکن پھر بھی وہ بحضور قلب احکام کو سن کر سمجھنے کی کوشش کرتا ہے تو پہلے والے بچہ کو مصنفؒ نے من کان لہ قلب سے تعبیر کیا اور دوسرے بچہ کو او القی السمع وہو شہید سے تعبیر کیا اور مجموعی طور سے ان دونوں کے بارے میں فرمایا فہو فی الدارین حمید و سعید، چونکہ ان دونوں بچوں کو حرف او کے ذریعہ سے بیان کیا گیا ہے اور جب دو چیزیں معطوف بحرف او ہوں تو ان دونوں کی طرف ضمیر واحد کو راجع کرنا درست ہے اسی وجہ سے مصنف نے ہو ضمیر کو دونوں کی طرف لوٹا دیا اور وہ بچہ جس نے حق کو قبول نہیں کیا اس کے بارے میں مصنفؒ نے یعش ذمیما ویصلی سعیرا فرمایا یعنی دنیا کے اندر تو وہ مذموم ہو کر زندگی گذارے گا۔ اور آخرت میں نار جہنم کی نذر ہوگا دنیا کے اندر مذمت کی زندگی اس طریقہ پر ہے کہ مومنین اس کو مذموم سمجھتے ہیں اور زبان سے اس پر لعنت کرتے ہیں اور آخرت کے اندر تو ظاہر ہے یصلی سعیرا کے بارے میں دو نسخے ہیں ایک نسخہ میں یصلِ کسرہ آیا ہے اس صورت میں تو کوئی اشکال ہی نہیں کیونکہ یصل معطوف ہوگا یعش پر اور پھر یہ دونوں من شرطیہ کا جواب بن جائیں گے دوسرا نسخہ یصلی بحالت رفع پڑھا گیا ہے جیسے کہ موجودہ نسخہ میں ہے اس صورت میں اشکال ہوگا اشکال یہ ہے کہ یہ فعل مجزوم پر معطوف ہونے کے باوجود مرفوع کیوں ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ معطوف ہی نہیں ہے بلکہ یہ جملہ مستانفہ ہے جو وعید کے لئے مصنف نے استعمال کیا ہے اور یہ واضح رہے کہ سین جس طرح استقبال کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح وہ اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اس کا دخول زمانہ مستقبل میں قطعی الوقوع ہے اب اشکال یہ باقی رہا کہ دوسرے ہی جز کو وعید کیوں بنایا؟ پہلے والے جز کو کیوں نہیں وعید بنایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا کے اندر مذموم ہو کر زندگی بسر کرنا یقینی نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کافر اپنی دنیوی زندگی کے تمام اسباب و ذرائع کو اچھی طرح سے مہیا کرلے اور صاحب جاہ و حشم ہو جائے جس کی وجہ سے مومنین کی مذمت سے محفوظ ہو جائے تو دیکھو "یعش ذمیما" کا ترتب یقینی نہیں ہوا بخلاف نار جہنم میں داخل ہونے کے کہ وہ یقینی ہے اس لئے صرف یصلی سعیرا کو مستقل وعید بنایا ہے یصلی صلی یصلی صَلْیًا باب ضرب آگ میں داخل کرنا عرب والے بولتے ہیں صلیتہ النار ای ادخلتہ فی النار، اور باب سمع صَلِیَ یصلی آگ میں داخل ہونا یہاں پر سَمِعَ سے ہے ضَرَبَ سے نہیں؛ فیا واجب الوجود پر ایک اعتراض پڑتا ہے وہ یہ کہ اب تک تو خطاب تھا غیب کے ساتھ اور اب یہاں سے خطاب شروع کر دیا حاضر کے ساتھ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی ہی سطر میں کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو حضورؐ پر نازل کیا اعتراض ہوگا کہ حضور ہی پر کیوں نازل کیا؟ جواب حضورؐ اپنی لطافت اور صفائی کی وجہ سے باری تعالیٰ سے ایک مناسبت رکھتے ہیں اور بشریت اور معمولی کثافت کی وجہ سے انسان سے بھی مناسبت ہے لہٰذا حضورؐ مبدا فیاض سے فیضان حاصل کر کے بندوں تک پہونچاتے ہیں تو گویا باری تعالیٰ کا مبدا فیاض ہونا متعین ہو گیا اور وہ صفت فیاض کے ساتھ ممتاز بھی ہیں لہٰذا حاضر کے ساتھ خطاب کرنا اور فائض الجود اور واجب الوجود کہنا درست ہو گیا۔ واجب کہتے ہیں جو عدم کو لذاتہ قبول نہ کرے اور اس کی ذات ہی وجود کی مقتضی ہو فیض کہتے ہیں پانی کا اتنا کثیر ہو جانا کہ وہ اپنے ظرف کے کناروں سے بہہ جائے اور اصطلاحی معنی ہیں کسی شئ کا افادہ کرنا بغیر کسی عوض کے بعینہ اور جود کہتے ہیں کسی نافع اور کار آمد چیز کا بلا عوض افادہ کرنا۔

ویا غایۃ کل مقصود صل علیہ صلوٰۃ توازی غناءہٗ وتجازی عناءہٗ وعلیٰ من اعانہٗ

اے انتہا ۱۲ — اے مطلوب ۱۲ — اے لشادی ۱۲ بالنفع ای نفعہ ۱۲ — مشقت ۱۲ — دعا برجمیع الصحابۃ والتابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین ۱۲

وقرر بمیانہ تقریرًا وافض علینا من برکاتہم واسلك بنا مسالك کراماتہم وسلم

اے بیان کردہ احکام ۱۲ — اصل الفیض سیلان الماء من الجوانب ۱۲ — جمع برکۃ بمعنے زیادتی ونما ۱۲

علیہم وعلینا تسلیمًا کثیرًا وبعد فان اعظم العلوم مقدارًا وارفعہا شرفًا ومنارًا

علم التفسیر الذی ہو رئیس العلوم الدینیۃ وراسہا ومبنیٰ قواعد الشرع واساسہا۔

ترجمہ:۔ اور اے ہر مطلوب کی انتہا رحمت بھیج تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسی رحمت جو ان کے نفع کے برابر ہو اور ان کی مشقت کے برابر ہو اور ان لوگوں پر بھی جنہوں نے آپ کی اعانت فرمائی اور جنہوں نے حضورؐ کے بیان کردہ احکام کو پختہ کیا اور ہم پر ان کے برکات کا فیضان کیجئے اور ہم کو ان راستوں پر چلائیے جن راستوں پر چل کر وہ تیرے اکرام کے مستحق ہوئے اور ان کی اور ہماری تعظیم کیجئے، اور حمد و صلوٰۃ کے بعد پس بے شک علوم میں مرتبہ کے اعتبار سے سب سے زیادہ بلند اور شرافت و بلندی کے اعتبار سے سب سے اونچا علم تفسیر ہے جو رئیس العلوم ہے یعنی علوم دینیہ کی جڑ اور ان کا سردار ہے اور شریعت کے قواعد کا مبنی اور ان کی اصل ہے۔

تفسیر:۔ اللہ کو ہر مطلوب کی انتہا کہنا بجا ہے کیونکہ ہر مطلوب وہاں جا کر پورا ہوتا ہے کوئی شخص دعا کرنے کے بعد وہاں سے محروم نہیں کیا جاتا۔ خواہ فورًا وہ چیز دیدی جائے یا مضرت کو اس کے بدلے میں دفع کر دیا جائے یا اس کے مماثل کوئی چیز دیدی جائے ہر حال دعا پوری ہوتی جاتی ہے۔ صلوٰۃ کی نسبت جب اللہ کی طرف ہو تو معنی رحمت کے ہیں۔ غناء کے معنی نفع، عناء مشقت، من اعانہ سے مراد صحابہ اور انصار و مہاجرین ہیں۔ تبیان بیان کردہ احکام برکات جمع برکۃ کی بمعنی زیادتی اور نما، سلام کی جب نسبت ذات باری کی طرف کی جائے تو معنی تعظیم و تکریم کے ہوتے ہیں۔ مقدار کے معنی قدر و منزلت کے ہیں اور ارفعہا شرفًا مبالغۃً کہا گیا ہے ورنہ شرف کے معنی خود بلندی کے ہیں۔ منار نار ینیر نیرًا باب ضرب سے روشن کرنا۔ اور عرب میں بلند مقامات پر روشنی کی جاتی تھی مسافروں کے لیے لہٰذا منار کے معنی بلندی کے ہیں۔ علم تفسیر کو علوم کا سردار اسلئے کہا گیا کہ کسی چیز کی عظمت و شرافت چار چیزوں کی وجہ سے ہوتی ہے موضوع کی وجہ سے یا معلوم کی وجہ سے یا غایت کی وجہ سے یا شدت احتیاج کی وجہ سے، اور اللہ کے فضل سے علم تفسیر کے اندر چار چیزیں موجود ہیں کیونکہ علم تفسیر کا موضوع کلام اللہ ہے۔ اور یہ بھی ایک بہت بڑی عظمت کا حامل ہے اور علم تفسیر کا معلوم مراد باری ہے اور یہ بھی عظیم تر ہے اور غایت الفوز بسعادۃ الدارین ہے اور یہ بھی شریف و عظیم ہے اور علم تفسیر کی طرف شدت احتیاج تو ظاہر ہے کیونکہ تمام احکام دینیہ کی بنیاد علم تفسیر ہے لہٰذا ان وجوہات کی وجہ سے سردار کہنا درست ہے۔

لایلیق لتعاطیہ والتصدی للتکلم فیہ الا من برع فی العلوم الدینیۃ کلھا اصولھا وفروعھا وفاق فی الصناعات العربیۃ والفنون الادبیۃ بانواعھا ولطالما احدّثت نفسی بان اصنّف فی ھذا الفن کتابا یحتوی علی صفوۃ ما بلغنی من عظماء الصحابۃ وعلماء التابعین ومن دونھم من السلف الصالحین وینطوی علی نکت بارعۃ ولطائف رائقۃ استنبطتھا انا ومن قبلی من افاضل المتاخرین واماثل المحققین ویعرب عن وجوہ القراءات المشھورۃ المعزیۃ الی الائمۃ الثمانیۃ المشھورین والشواذۃ المرویۃ عن القراء المعتبرین

ترجمہ:- علم تفسیر کا حاصل کرنا اور اس میں کلام کے درپے ہونا صرف اس شخص کو لائق ہے جو علوم دینیہ میں فائق ہو اور صناعات عربیہ اور فنون ادبیہ کے تمام انواع میں فائق ہو۔ اور بسا اوقات میرے دل میں یہ بات پیدا ہوتی تھی کہ میں ایک کتاب لکھوں اس فن تفسیر میں ایسی کتاب جو مشتمل ہو خالص ان چیزوں پر جو پہونچیں مجھکو بڑے بڑے صحابہ سے اور علماء تابعین سے اور ان کے بعد سلف صالحین سے اور ایسی کتاب جو شامل ہو ایسے نکات پر جو فائق ہوں اور ایسے لطائف پر جو خوش کن ہوں کہ جن کو میں نے مستنبط کیا اور مجھ سے پہلے افاضل متاخرین نے اور برگزیدہ محققین نے اور ظاہر کردے وجوہ قرأت کو جو مشہور ہیں اور منسوب ہیں ائمہ ثمانیہ کیطرف کہ وہ ائمہ مشہور ہیں اور قرأت شاذہ کی صورتوں کو بھی ظاہر کردے جو مروی ہیں قراء معتبرین سے۔

تفسیر:- اصول سے مراد کلام اللہ، سنت رسول، اصول فقہ اور فروع سے مراد فقہ اور علم اخلاق۔ صناعات جمع ہے صنعۃ کی اسکو اس طرح سمجھو کہ علم کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہوگا یا نہیں اگر کیفیت عمل کے ساتھ متعلق نہیں ہے تو اس کو صرف علم کہتے ہیں اور اگر متعلق ہے تو یا تو کیفیت عمل پر موقوف ہوگا یا محض نظر و استدلال سے حاصل ہو سکتا ہے اگر محض نظر و استدلال سے حاصل ہو سکتا ہے تو اس کے اوپر علم اور صنعت دونوں کا اطلاق ہوتا ہے اور اگر کیفیت عمل پر موقوف ہے تو اس کو محض صنعت کہتے ہیں یہاں پر صناعات عربیہ سے وہ ہی علوم مراد ہیں جو کیفیت عمل پر موقوف نہیں فنون ادبیہ سے مراد بھی فنون عربیہ ہیں علم ادب کہتے ہیں،

الا ان قصور بضاعتی یثبطنی عن الاقدام ویمنعنی عن الانتصاب فی هذا المقام حتی سنح لی بعد الاستخارة ما صمم به عزمی علی الشروع فیما اردته والاتیان بما قصدته ناویا ان اسمیه بعد ان اتممه بانوار التنزیل واسرار التاویل فها انا الآن اشرع وبحسن توفیقه اقول وھو الموفق لکل خیر والمعطی لکل سؤال۔

ترجمہ:۔ مگر میری کم مائگی نے مجھکو اس کی طرف اقدام کرنے سے روکدیا اور اس مقام میں قائم ہونے سے منع کیا یہاں تک کہ استخارہ کے بعد ظاہر ہوگئی میرے لئے وہ چیز جسکی وجہ سے میرا ارادہ پختہ ہوگیا مرادکے شروع کرنے پر اور اس چیز کے لانے پر جس کا میں نے ارادہ کیا اس حال میں کہ مکمل کرنے کے بعد ارادہ کرنے والا تھا کہ اسکا نام انوار التنزیل اور اسرار التاویل رکھوں بس آگاہ رہو کہ اب میں شروع کر رہا ہوں اور اللہ کی حسن توفیق سے کہتا ہوں اور وہ ہی توفیق دینے والا ہے ہر خیر کی اور ہر سوال کو عطا کرنیوالا ہے؛

..ہو علم یحترز بہ من الخلل فی اللفظ والکلام یعنی وہ علم ہے جس سے خط و کتابت اور کلام میں واقع ہونیوالی غلطی سے احتراز کیا جائے اور ادب کو ادب اس لئے کہتے ہیں کہ وہ انسان کے نفس کو مؤدب بنادیتا ہے اور علوم عربیہ بارہ ہیں بعض ان میں اصول کی حیثیت رکھتے ہیں اور بعض فروع کی جو اصول کی حیثیت رکھتے ہیں وہ آٹھ ہیں: لغت، صرف، اشتقاق نحو، معانی، بیان، عروض، قافیہ اور چار فروع کی حیثیت رکھتے ہیں خط، قرض الشعر، انشاء، محاضرات۔
طالما میں ما کانبہ یا مصدریہ علماء صحابہ سے مراد وہ دس صحابہ ہیں جن کا تذکرہ پہلے آچکا ہے اور علماء تابعین سے مراد بھی وہ ہی ہیں جن کا ذکر آچکا یعنی اہل مکہ وغیرہ اور سلف صالحین سے مراد عبدالرزاق ابو علی فارسی ابو طلحہ محمد بن جریر طبری زجاج نحوی، ائمہ ثمانیہ سے مراد نافع، ابن کثیر، ابو عمر، ابن عامر، عاصم، حمزہ، کسائی، یعقوب۔ حضرمی ان کے علاوہ سب شواذ میں سے ہیں بلکہ یعقوب حضرمی بھی شواذ میں ہیں؛

سورۃ فاتحۃ الکتاب:۔ کلام پاک کی ان تمام سورتوں میں سورۃ فاتحہ ہی سب سے پہلی سورۃ ہے جس کو مکمل نازل کیا گیا ورنہ بقیہ تمام سورتیں ٹکڑے ٹکڑے کرکے نازل کی گئی ہیں۔ سورۃ فاتحہ مکہ میں تو یقیناً نازل کی گئی ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ مدینہ میں تحویل قبلہ کے بعد نازل کیگئی ہے یا نہیں یہ اختلاف آگے آرہا ہے۔ سورہ کہتے ہیں کلام کے اس ٹکڑے کو جس کا مستقل ایک نام ہوا اور کم از کم تین آیات پر مشتمل ہو اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ آیۃ الکرسی بھی ایک مستقل نام ہے اور تین آیات پر بھی مشتمل ہے لہذا اس کو بھی سورۃ

وتسمى ام القرآن لانها مفتتحه ومبدأه فكانها اصله ومنشأه ولذلك تسمى اساسا او لانها تشتمل على ما فيه من الثناء على الله عزّ وجل والتعبد بامره ونهيه وبيان وعده ووعيده او على جملة معانيه من الحكم النظرية والاحكام العملية التي هي سلوك الطريق

ترجمہ:۔ اور سورۂ فاتحہ کا نام "ام القرآن" کہا جاتا ہے کیونکہ یہی سورہ قرآن کے شروع اور ابتداء ہے بنا بریں سورہ گویا کہ قرآن کا اصل یعنی جائے پیدائش ہے (جو مطلب ہے لفظ ام "یعنی ماں کا) اور اسی وجہ سے اس کا نام اَس بھی ہے جس کا معنی ہے بنیاد و بنیادی ہے عبادت کا شروع ہوتا ہے یا ام القرآن نام سے ہے کہ یہ سورہ قرآن کے تمام اقسام مضامین کے جنسوں کو اپنے اندر لئے ہوئے ہیں یعنی اللہ جل شانہ کی تعریف اللہ کا امر اور نہی کی تابعداری اللہ کے وعدے اور دھمکیوں کا بیان یا یہ کہ یہ سورہ اپنے اندر لئے ہوئے ہیں اجمالی طور پر قرآن کے مقاصد کو یعنی اعتقادی علوم اور عملی احکام جن کا خلاصہ ہے چلنا راہ کا۔

کہنا چاہئے حالانکہ کوئی بھی اس کو سورۃ نہیں کہتا ، جیسا آیۃ الکرسی نام نہیں ہے بلکہ یہ تو اضافت ایسی ہے جیسا کہ ماء البئر میں ماء کی بئر کی طرف، سورۃ یا تو ماخوذ ہے سور البلد سے یا اس سورت سے جو منزلت اور مرتبہ کے معنی میں ہے اگر سور البلد سے ماخوذ مانا جائے تو مناسبت یہ ہوگی کہ جس طرح سور البلد شہر کی تمام چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے اسی طرح سورۃ بھی مختلف علوم پر مشتمل ہوتی ہے اور اگر سورت بمعنی منزلت سے ماخوذ ہو تو مناسبت یہ ہوگی کہ سورۃ میں بھی منزلتیں اور مرتبے ہیں طول وقصر کے اعتبار سے اور خود سورۃ بھی ایک منزلت ہے سورۃ کی اضافت فاتحہ کی طرف اضافت لامیہ ہے جیسا کہ فاتحہ کی اضافت کتاب کی طرف اضافت لامیہ ہے اصل میں اضافت کی تین قسمیں ہیں بتقدیر لام بتقدیر فی بتقدیر من، وجہ حصر یہ ہے کہ مضاف الیہ یا تو کلی ہوگا اور محمول ہوگا مضاف پر یا نہیں اگر کلی ہو کر محمول ہوگا تو اضافت بتقدیر من ہے جیسے خاتم فضۃ اور اگر مضاف الیہ کلی نہیں تو مضاف الیہ مضاف کے لئے ظرف ہوگا یا نہیں اگر ظرف ہے تو اضافت بتقدیر فی ہے جیسے صلوۃ اللیل اور اگر مضاف الیہ ظرف نہیں تو اضافت بتقدیر لام ہے تو یہاں پر دیکھئے فاتحہ نہ ظرف ہے اور نہ سورۃ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح لفظ کتاب نہ تو فاتحہ پر محمول ہوتا ہے اور نہ ظرف ہے بنا دونوں جگہ اضافت بتقدیر لام ہے۔ فاتح کے معنے کھولنے والا اس کے بعد نقل کر لیا گیا جزو اول کے معنی میں کیونکہ کھولنے کے بعد تو جزو اول ہی سامنے آتا ہے اور تا فاتحہ میں نقل کی ہے کیونکہ صفت کے صیغہ کو جب اسمیت کی طرف نقل کیا جاتا ہے تو اس میں تا کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ سورۂ فاتحہ کے قاضی صاحب نے چودہ نام ذکر کئے ہیں (۱) فاتحۃ الکتاب (۲) ام القرآن (۳) اساس القرآن، تینوں کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کو قرآن کی ابتداء میں ذکر کیا گیا ہے تو سورۂ فاتحہ مبداء ہونے کی وجہ سے گویا کہ اصل اور منشاء ہے مبداء ہونے کے اعتبار سے فاتحۃ الکتاب کہدیا اور اصل ہونے کے اعتبار سے ام القرآن کہدیا کیونکہ ام کے معنی بھی اصل ہی کے ہیں اور منشاء ہونے کے اعتبار سے اساس کہدیا کیونکہ منشاء بھی اساس اور بنیاد کو کہتے ہیں۔ اعتراض ہوتا ہے

کہ سورۂ فاتحہ کو منشاء کہنا درست نہیں کیونکہ منشاء کہتے ہیں جس سے اشیاء کا صدور ہوا اور سورۂ فاتحہ سے قرآن کا صدور ہوا نہیں ہے لہٰذا سورۂ فاتحہ کو منشاء کہنا کیسے درست ہوگا؟ جواب صاحب کتاب نے سورۂ فاتحہ کو حقیقۃً منشاء نہیں کہا ہے بلکہ کہا گویا کہ منشاء ہے یعنی کا نہا کا لفظ استعمال کیا لہٰذا کوئی اعتراض نہیں ہے اور خاص طور سے ام القرآن کی دو وجہ تسمیہ اور بھی بیان کیجاتی ہیں اول یہ کہ قرآن پاک میں جتنے مضامین بالتفصیل بیان کئے گئے ہیں ان میں اہم اور معظم مقاصد سورۂ فاتحہ میں بیان کر دیئے گئے ہیں، معظم مقاصد ثنا باری اور اس کے اوامر و نواہی کا مکلف ہونا اور بیان وعدہ اور وعید وعدہ کا استعمال خیر کے (؟) رہتا ہے اور وعید کا استعمال شر کے اندر اب رہی یہ بات کہ یہ چار دلیل چیزیں اہم کیوں ہیں تو جواب اسکا یہ ہے کہ قرآن پاک کے نازل کرنے سے مقصد مبداء اور معاد کو پہچاننا ہے اور وہ ان چاروں چیزوں سے حاصل ہے ثناء اور تعبد امر و نواہی تو معرفت مبداء حاصل ہوتی ہے اور ثناء وعدہ وعید سے معاد کی معرفت حاصل ہوتی ہے اب اگر آپ یہ معلوم کریں کہ سورۂ فاتحہ ان چاروں چیزوں پر کیسے مشتمل ہے تو ہم کہیں گے کہ الحمد للہ سے مالک یوم الدین تک ثناء بیان کی گئی ہے اور ایاک نعبد کے ذریعہ تعبد بالامر والنہی بیان کیا گیا اور انعمت علیہم سے وعدہ بیان کیا اور غیر المغضوب علیہم ولا الضالین سے وعید بیان کی گئی ہے بعض لوگوں نے مالک یوم الدین سے بھی بیان وعید مانا ہے اس طریقہ پر کہ جب اللہ تعالیٰ یوم جزا کا مالک ہے تو اچھے بندوں کو جنت سے اور بروں کو دوزخ سے جزا دے گا اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف نے تعبد بالامر والنہی کا مصداق ایاک نعبد کو ٹھہرایا حالانکہ اس آیت میں صرف عبادت کا ذکر ہے اور عبادت تعبد بالامر والنہی کو مستلزم بھی نہیں ہے لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ ایاک نعبد سے تعبد بالامر والنہی کا ذکر ہوگیا صحیح نہیں؟ جواب یہ ہے کہ امام رازی نے عبادت کی تعریف کی ہے اتیان فعل المامور بہ للآمر بجہتہ التعظیم یعنی فعل مامور بہ کو آمر کے لئے بجالانا بطریقہ تعظیم، اس تعریف سے معلوم ہوا کہ عبادت تعبد بالامر کو مستلزم ہے لہٰذا ایاک نعبد میں تعبد کا بیان ہوگیا پھر لوٹ کر اعتراض کیا کہ عبادت تعبد کو تو مستلزم نہیں ہے جیسا کہ معبودان باطلہ کی عبادت کی جاتی ہے لیکن کفار جو عبادت کرتے ہیں وہ اوامر و نواہی کے مکلف نہیں ہیں اور نہ وہ معبودان باطل امر و نہی کرتے ہیں لہٰذا عبادت تعبد بالامر والنہی کو مستلزم نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ کفار کی عبادت کے لئے لفظ عبادت کو بطور استعارہ کے استعمال کیا ہے استعارہ تبعیہ کہتے ہیں کسی کے فعل واقعی کو مصدر کیساتھ تشبیہ دیکھائے اور پھر اس مصدر کے مشتقات کو اس فعل کے لئے استعمال کر لیا جائے یہاں بھی یہ بات موجود ہے اس لئے کہ ان کفار کے فعل تذلل کو تشبیہ دی گئی عبادت حقیقی کے ساتھ اور پھر مصدر عبادت کے مشتقات یعنی یعبدون وغیرہ کو ان کے فعل کے لئے استعمال کیا ہے حاصل یہ ہے کہ ان کے لئے عبادت کا لفظ مجازاً استعمال کیا ہے لہٰذا تمہارا مجاز کو لے کر حقیقت پر اعتراض کرنا کیسے درست ہوگا لہٰذا ثابت ہوگیا کہ عبادت تعبد بالامر والنہی کو مستلزم ہے اور جب استلزام ثابت ہوگیا تو ایاک نعبد کو تعبد بالامر والنہی کا مصداق قرار دینا درست ہے، اور جب سورۂ فاتحہ معظم مضامین پر مشتمل ہے تو گویا کل قرآن پر مشتمل ہے اور جب کل قرآن پر مشتمل ہے تو ام القرآن کہلانے کی مستحق ہے کیونکہ ام کہتے ہیں اس ماں کو جو اپنے تمام بچوں کو اپنی طرف سمیٹ لیتی ہے اسی طرح سورۂ فاتحہ نے بھی تمام مضامین کو اپنی طرف سمیٹ لیا۔ دوسری وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں تفصیلی طریقہ پر جو چیزیں بیان کی گئی ہیں وہ دو ہی چیزوں سے تعلق رکھتی ہیں یا تو احکام نظریہ سے یا احکام عملیہ سے، احکام نظریہ ان احکام کو کہتے ہیں

المستقیم والاطلاع علی مراتب السعداء ومنازل الاشقیاء وسورۃ الکنز والوافیۃ والکافیۃ لذلک وسورۃ الحمد والشکر والدعاء وتعلیم المسئلۃ لاشتمالها علیها والصلوۃ لوجوب قراءتها واستحبابها فیها۔

ترجمہ:۔ راستہ پر اور جاننا نیک بختوں کے مرتبے اور بدبختوں کے ٹھکانے سورۃ الکنز اور الوافیہ اور الکافیہ نام بھی اسی وجہ سے کہا جاتا ہے اور سورہ الحمد، سورۃ الشکر، سورۃ الدعا، سورۃ تعلیم المسئلۃ نام بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ سورۃ ان چیزوں پر مشتمل ہے اور اسکا نام "صلوٰۃ" یعنی نماز بھی ہے کیونکہ نماز میں اس سورہ کا پڑھنا واجب یا مستحب ہے

جن سے مقصود بالذات کی معرفت ہو جیسے اعتقادیات اور احکام عملیہ ان کو کہتے ہیں جن سے مقصود بالذات عمل ہو نہ کہ معرفت جیسے صلوٰۃ وصوم اور یہ دونوں چیزیں اجمالی طریقہ پر سورۃ فاتحہ میں پائی جاتی ہیں تو گویا کل قرآن سورۃ فاتحہ میں موجود ہے لہذا ذکر کردہ بیان کے مطابق سورۃ فاتحہ ام القرآن کہلانے کی مستحق ہے یہ سمجھنے کے بعد اب یہ سمجھئے کہ مصنف رح کی عبارت "التی ہی سلوک الطریق المستقیم" کو بعض لوگوں نے احکام عملیہ کی صفت مانا ہے اور اطلاع علی مراتب السعداء الخ کو حکمت نظریہ کا بیان مانا ہے اور یہ بطور لف ونشر غیر مرتب کے ہے اور انہوں نے تقدیری عبارت "التی ہی احکام سلوک الطریق المستقیم" مانا ہے تو اب ترجمہ یہ ہوگا کہ سورۃ فاتحہ مشتمل ہے قرآن پاک کے اجمالی معانی پر یعنی احکام نظریہ اور احکام عملیہ پر احکام عملیہ تو وہ احکام ہیں جو صراط مستقیم پر چلنے کے ہیں اور احکام نظریہ نیک بخت لوگوں کے مراتب اور بدبخت لوگوں کے درجوں پر مطلع ہونا ہے یہ بات گو ایک فرقی ہے لیکن یہ مخصر کرنا زیادہ درست نہیں کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے کہ سلوک طریق مستقیم میں اعتقادیات کی ضرورت نہیں اور اسی طرح مراتب سعداء اور منازل اشقیاء میں عملیات کی ضرورت نہیں حالانکہ ہر ایک کے اندر دونوں کی ضرورت ہے کیونکہ سلوک طریق مکمل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اعتقادیات درست نہ ہوں اسی طرح سعداء اور اشقیاء کے مراتب پر اطلاع نہیں ہو سکتی جب تک کہ عملیات پر اطلاع نہ ہو لہذا مناسب یہ ہے کہ التی کو معانی کی صفت مان کر ہر واحد کو دونوں کا بیان مانا جائے لیکن التی ہی کے بعد تقیید کا لفظ مقدر ہوگا اور تقیید کی ضمیر معانی کی طرف لوٹے گی اور ترجمہ یوں ہوگا کہ سورۃ فاتحہ مشتمل ہے جملہ معانی قرآن یعنی احکام نظریہ اور احکام عملیہ پر ایسے معانی جو افادہ کرتے ہیں راہ راست پر چلنے اور منازل سعداء ومراتب اشقیاء پر مطلع ہونے کا۔

وسورۃ الکنز والوافیۃ والکافیۃ لذلک۔ اب یہاں سے تین نام اور ذکر کر رہے ہیں اول سورۃ کنز دوم وافیہ سوم کافیہ اور کہتے ہیں کہ تینوں کی وجوہ تسمیہ وہی دو آخیر کی وجوہ تسمیہ ہیں جوام القرآن کے ذیل میں بیان کی بعض بایں طور کہ کنز کہتے ہیں اس مال کو جو محفوظ کر کے کسی چیز کے اندر رکھدیا جائے یا دفن کر دیا جائے تو گویا سورۃ

والشافية والشفاء لقوله صلى الله عليه وسلم هي شفاء لكل داء والسبع المثاني لانها سبع آيات بالاتفاق الا ان منهم من عد التسمية آية دون انعمت عليهم ومنهم

ترجمہ:۔ اور شافیہ اور سورۃ الشفاء بھی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ سورہ ہر بیماری کے شفاء ہے اور "السبع المثانی" بھی کیونکہ یہ سورہ بالاتفاق سات آیتیں ہیں۔ ہاں بعضوں نے بسم اللہ کو ایک آیت شمار کیا انعمت علیہم کو بھی اور۔

بقیہ مد گذشتہ:۔ فاتحہ بھی ایک خزانہ ہے کیونکہ قرآن پاک کے مضامین جو بیش بہا مال ہیں اور قیمتی موتی ہیں وہ سورۃ فاتحہ میں اجمالاً موجود ہیں لہٰذا سورۃ فاتحہ کنز کہلانے کی مستحق ہے بعض لوگوں نے سورۃ کنز کی وجہ تسمیہ حضرت علی کے قول کو ذکر کیا حضرت علیؓ کا قول یہ ہے کہ الفاتحہ نزلت من کنز تحت العرش یعنی سورۃ فاتحہ ایسے خزانہ سے نازل کی گئی ہے۔ جو عرش کے نیچے ہے لہٰذا سورۃ فاتحہ کو کنز کہنا درست ہے اور وافیہ بھی اس لئے کہتے ہیں کہ جملہ معانی قرآن اس میں موجود ہیں تو گویا سورۃ فاتحہ وافی اور پورے طور پر قرآن کو لے لینے والی ہے اور اسی طرح سارے مضامین پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اجمالاً کفایت کرنیوالی ہے لہٰذا سورۃ فاتحہ کافیہ بھی ہے۔

سورة الحمد والشكر والدعاء وتعليم المسألة۔ اور سورۃ فاتحہ کا نام سورۃ حمد اور سورۃ شکر اور سورۃ دعاء و تعلیم المسئلہ بھی رکھا جاتا ہے اس لئے کہ سورۃ فاتحہ ان تمام چیزوں پر مشتمل ہے یہاں مصنف چار نام سورۃ فاتحہ کے اور ذکر کر رہے اور چاروں کی وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ کہہ رہے ہیں کہ سورۃ فاتحہ ان چاروں چیزوں پر مشتمل ہے حمد پر تو اس لئے مشتمل ہے کہ الحمد للہ کا تذکرہ آگیا اور شکر پر اس وجہ سے کہ الرحمن الرحیم سے لیکر مالک یوم الدین تک اللہ تعالےٰ کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں اور یہ اوصاف اس کے منعم ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور منعم کے اوصاف کا علی سبیل التعظیم ذکر کرنا یہی شکر قولی ہے اور مصنفؒ کی عبارت میں شکر سے مراد شکر قولی ہے اور دعاء پر سورۃ فاتحہ اس طریقے سے مشتمل ہے کہ اس میں اھدنا الصراط المستقیم کا تذکرہ ہے جو دعاء ہے اور تعلیم مسئلہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس سورۃ میں اللہ تعالےٰ نے اپنے بندوں کو مانگنے کا طریقہ سکھلایا ہے باین طور کہ دعاء سے پہلے اپنے اوصاف کا تذکرہ کیا جس سے یہ سکھلا دیا کہ مانگنے سے پہلے اپنے مسئول عنہ کی تعریف کر دیا کرو اور پھر اسکے بعد ایاک نعبد کو ذکر کرکے بتلا دیا کہ پہلے وسیلہ بھی بنایا یہ دعاء کی قبولیت کا سب سے بڑا سبب بنتا ہے پھر اھدنا جمع کے ساتھ ذکر کیا جس سے یہ تعلیم دی کہ محض اپنے ہی نفع کے لئے دعاء نہ مانگنا چاہئے بلکہ دوسروں کو شریک کر لینا چاہئے۔

والصلوٰۃ الخ اور سورۃ فاتحہ کا نام سورۃ صلوٰۃ بھی ہے کیونکہ سورۃ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے جیسا کہ امام شافعیؒ

من عکس وتثنی فی الصلوٰۃ او الانزال ان صح انہا نزلت بمکۃ حین فرضت الصلوٰۃ وبالمدینۃ لما حولت القبلۃ وقد صح انہا مکیۃ لقولہ تعالیٰ وَلَقَدْ اٰتَیْنٰکَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ وھو مکی۔

ترجمہ:۔ بعضوں نے اس کا الٹا کہا اور نماز میں اس کو دو بار پڑھا جاتا ہے یا یہ کہ نازل کرنے میں دو دفعہ ہوا اگر یہ صحیح ہو کہ پہلی دفعہ نازل ہوئی مکہ میں نماز فرض ہوتے وقت۔ دوسری دفعہ مدینہ میں جبکہ قبلہ بدلی گئی اور یہ صحیح ہے۔ کہ یہ سورہ مکی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ولقد آتیناک سبعا من المثانی (جو اس سورہ ہی کے بارے میں ہے وہ آیت) مکی ہے۔

(بسلسلہ گذشتہ) کے نزدیک ہے یا مستحب یعنی غیر فرض ہے جیسا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ہے یہ سورۂ فاتحہ کا گیارہواں نام ہے اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اسکا نماز میں پڑھنا فرض ہے یا واجب ہے بہرکیف جیسا بھی نماز کے ساتھ اس کا ایک تعلق اور اختصاص ہے اسی بنا پر اس کو سورۂ صلوٰۃ کہتے ہیں یہاں پر وجوب سے امام شافعیؒ کے مسلک کو بیان کیا ہے کیونکہ واجب اور فرض ان کے نزدیک ایک ہی معنی میں ہے اور استحباب سے امام صاحبؒ کے مسلک کو بیان کیا کیونکہ استحباب سے مراد یہاں پر غیر فرض ہے لہٰذا اس معنی کو بھی شامل ہو جائے گا جو احناف کے نزدیک واجب ہیں۔

(ص۲۶) والشافیۃ والشفا لقولہ علیہ السلام:۔ اور سورۂ فاتحہ کا نام سورۂ شافیہ اور سورۂ شفا بھی ہے کیونکہ حضورؐ کا ارشاد ہے کہ سورۂ فاتحہ ہر قسم کی بیماری کے لئے شفاء ہے اس کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔

تفسیر:۔ یہاں سے سورۂ فاتحہ کا چودہواں نام یعنی سبع مثانی ذکر کر رہے ہیں اور اس کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں جسکا حاصل یہ ہے کہ سبع مثانی مرکب ہے دو لفظوں سے لفظ سبع اور لفظ مثانی سے سبع کے معنی سات کے ہیں اور سبع کی وجہ یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کے اندر بالاتفاق سات آیتیں ہیں اب وہ سات آیتیں شمار کرانے میں اس طور پر ہوں گی کہ جو لوگ بسم اللہ کی جزئیت کے قائل ہیں تو وہ بسم اللہ کو پہلی آیت مانتے ہیں اور الحمد للہ رب العلمین کو دوسری الرحمن الرحیم کو تیسری اور مالک یوم الدین کو چوتھی اور ایاک نعبد وایاک نستعین کو پانچویں اور اہدنا الصراط المستقیم کو چھٹی اور صراط الذین آخر تک ساتویں اور جو لوگ بسم اللہ کو سورۂ فاتحہ کا جز نہیں مانتے تو وہ الحمد للہ رب العلمین کو پہلی آیت مانتے ہیں اور صراط الذین انعمت علیہم کو چھٹی اور غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کو ساتویں، بہرکیف ہر صورت میں سات آیتیں نکلتی ہیں لہٰذا سبع کہنا صحیح ہوگا لیکن یہ بات یاد رہے کہ بعض لوگ صرف اس بات کے قائل ہیں کہ سورۂ فاتحہ میں چھ آیتیں ہیں اور صورت اس کی یہ ہے کہ بسم اللہ کو آیت نہ مانا جائے اور صراط الذین آخر تک ایک آیت شمار کی جائے پس اس

بقیہ گذشتہ: طور پر چھ آیتیں رہ جائیں گی اور بعض لوگ آٹھ آیتوں کے قائل ہیں اور اس کی صورت یہ ہے کہ بسم اللہ کو بھی آیت مانا جاتے اور صراط الذین سے علیہم تک ساتویں اور اس کے بعد اخیر تک آٹھویں، چھ کا قول امام حسن بصری کا ہے اور آٹھ کا قول امام حسین جعفی کا ہے پس ان دو مسلکوں پر نظر رکھتے ہوئے قاضی کا لفظ بالاتفاق کہنا کیسے صحیح ہوگا؟ جواب اس کا یہ ہے کہ اتفاق سے مراد جمہور علماء کا اتفاق ہے اور ایک دو کا اس سے باہر ہونا یہ اختلاف نہیں کہلاتا بلکہ اس کو خلاف کہتے ہیں لہذا اتفاق کا لفظ استعمال کرنا صحیح ہے،

تفسیر۔ وتثنی الخ: اب بیان سے سورۂ فاتحہ کے دوسرے جز یعنی ثانی کہنے کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں تو اس کا حاصل یہ ہے کہ مثانی جمع ہے مثنی کی جو اسم مفعول کا صیغہ ہے جیسا کہ مناہی جمع ہے منہیٰ کی اور مثنی کے معنی ہیں بار بار کی ہوئی چیز تو اب سورۂ فاتحہ کو مثانی کے نام کے ساتھ اس لئے موسوم کیا کہ یہ نماز میں بار بار پڑھی جاتی ہے یا اس لئے کہ اس کو دو مرتبہ نازل کیا گیا ہے ایک مرتبہ مکہ میں فرضیت صلوٰۃ کے وقت اور دوبارہ مدینہ میں تحویل قبلہ کے وقت، قاضی صاحب کے الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ کے اندر اس کا دوبارہ نزول ضعیف ہے کیونکہ انہوں نے ان صح کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی صحت کے اوپر لفظ ان استعمال کیا ہے جو تردد کے واسطے آتا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ مکہ اور مدینہ دونوں کے اندر اس کے نزول کی صحت متردد ہے اور پھر آگے فرمایا وقد صح انہا مکیۃ تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ مدنی ہونا ضعیف ہے اور اس کے ضعف پر دلیل یہ دیتے ہیں کہ جو چیزیں قرآن پاک ہونے کی حیثیت سے حضورؐ پر نازل ہوئیں وہ مستقل سورت ہونے کی حیثیت رکھتی ہیں اب اگر سورۂ فاتحہ کا نزول دو مرتبہ مانتے ہو تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ سورۂ فاتحہ مستقل دو سورتیں ہیں ایک مکہ والی دوسری مدینہ والی، حالانکہ سورۃ ایک ہی ہے لیکن اس کا جواب دیا جاتا ہے جواب یہ ہے کہ دو سورتیں مستقل ہونا اس وقت لازم آتا جبکہ دوبارہ مستقل سورۃ ہونے کی حیثیت سے نازل ہوتی اور ایسا ہوا نہیں بلکہ محض اہمیت کو ظاہر کرنے کے واسطے دوبارہ مدینہ میں نازل کی گئی لہذا سورۂ فاتحہ کا نزول مکرر ہے یہ تو نزول فی المدینہ کے بارے میں کلام تھا لیکن مکہ کے اندر نزول یقینی ہے اور قاضی صاحب نے اس کی مکی ہونے کی دلیل یہ دی ہے کہ اللہ تعالےٰ کا فرمان وَلَقَدْ آتَیْنَاکَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِیْ یہ سورۂ فاتحہ کے بارے میں نازل ہوا کیونکہ اس کے ذریعہ سے اللہ تعالےٰ نے حضورؐ پر احسان جتایا ہے اور یہ آیت خود مکی ہے تو اس کے معنے یہ ہوئے کہ اللہ تعالےٰ نے سورۂ فاتحہ عطا کرنے کا احسان مکہ میں جتایا ہے اور جب احسان مکہ میں جتایا ہے تو ضروری ہے کہ سورۂ فاتحہ کا نزول مکہ میں ہو چکا ہو ورنہ تو لازم آئے گا اس چیز کا احسان جتانا جو ابھی تک نہیں دی گئی ہے اور یہ بات ذات باری سے مستبعد ہے نیز اس آیت کا سیاق و سباق اہل مکہ کے بارے میں نازل ہوا جو قرینہ ہے اس بات پر کہ ولقد آتیناک سبعًا من المثانی مکی ہے اور جب یہ آیت مکی ہے تو سورۂ فاتحہ کا مکی ہونا یقینی ہے ولقد آتیناک سبعًا من المثانی کے شان نزول کے بارے میں مفسرین یہ لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ ابوجہل شام سے تجارتی سات قافلے لے کر مکہ میں آیا چونکہ حضورؐ اور آپ کے اصحاب سخت قحط سالی اور بھوک کی شدت میں مبتلا تھے اس لئے آپ کی اور آپ کے اصحاب کی نظریں اس کی طرف ایسے اٹھ گئیں جیسے کہ کوئی متمنی شخص دیکھا کرتا ہے تب اللہ تعالےٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ اے رسول ہم نے آپ کو سورۂ فاتحہ عطا کی جس کے اندر سات آیتیں ہیں اور بڑے درجہ کا قرآن عظیم ہے اور یہ دنیا و آخرت دونوں کے اندر کار آمد ہیں جب یہ دونوں جگہ پر کار آمد ہیں اور اس کے ساتھ قافلے صرف

دنیا میں کارآمد ہیں تو گویا آپ کے پاس اعلیٰ موجود ہے اور ان کے پاس ادنیٰ پس جب وہ ادنیٰ رکھتے ہوئے آپ کی طرف متوجہ نہیں ہوتا تو آپ اعلیٰ رکھتے ہوئے اس کی طرف کیوں توجہ فرماتے ہیں لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم تھا کہ حضور ؐ کا ان قافلوں کی طرف دیکھنا کسی اپنی ذاتی غرض کی بنا پر نہیں تھا بلکہ اپنے اصحاب کی خاطر تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے حضور کو ایسی چیز کی تعلیم فرمائی جو اصحاب کے لئے کارآمد اور تسلی بخش ہو چنانچہ فرمایا "ولا تحزن علیہم" الخ یعنی آپ اُن کے بارے میں غم نہ کھایئے اور مؤمنین کے واسطے متواضع ہو کر رہئے یہی ان کے واسطے تسلی بخش چیز ہوگی کسی نے خوب کہا ہے کہ یک دم با خدا بودن بہ از ملک سلیمانی۔ اس شان نزول سے بھی آیت کے مکی ہونے کی تائید ہوتی ہے بعض لوگوں نے سورۂ فاتحہ کے مکی ہونے پر یہ بھی دلیل قائم کی ہے کہ نماز مکہ کے اندر حضور ؐ پر فرض رہی اور آپ نے تقریباً ڈیڑھ سال تک مکہ کے اندر نماز مفروضہ ادا کی پس اگر آپ سورۂ فاتحہ کو مدنی مانتے ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر ڈیڑھ سال تک نماز ہوئی حالانکہ یہ بات قرین قیاس نہیں کیونکہ سورۂ فاتحہ کو جو اختصاص نماز کے ساتھ حاصل ہے وہ کسی کی آنکھوں سے اوجھل نہیں پس سورۂ فاتحہ مکی ہے۔

مصنف ؒ کی عبارت وثنّی فی الانزال میں ایک اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ قاضی صاحب نے وثنّی فی الانزال استعمال کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ سورۂ فاتحہ کو بار بار نازل کیا جاتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ حضور ؐ کے بعد سلسلۂ نزول ختم ہو چکا ہے اس کے دو جواب ہیں ایک تو یہ کہ یہاں ثنّی معنی میں تثنیت کے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ عہد رسالت میں دو مرتبہ نازل کی گئی لیکن حکایت حال ماضیہ کے لئے بصیغۂ حال ذکر کر دیا، دوسرا جواب یہ ہے کہ ثنّی تو عامل ہے صرف فی الصلوٰۃ میں اور فی الانزال کا متعلق تثنیت محذوف ہے اور تثنیت معطوف ہے ثنّی پر لیکن معطوف کو حذف کر کے معطوف علیہ کو اس کی جگہ پر قائم کر دیا جیسے علفتہٗ تبناً و ماءً بارداً جس کے معنی یہ ہیں کہ میں نے جانور کو بھس کھلایا اور ٹھنڈا پانی پلایا تو دیکھو یہاں پر سقیت کا لفظ ماءً بارداً سے پہلے محذوف ہے ایک اعتراض اور بھی ہے اعتراض یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کو مثانی بصیغۂ جمع نہ کہنا چاہئے بلکہ مثناۃ بصیغۂ مفرد کہنا چاہئے کیونکہ سورۂ فاتحہ ایک ہی تو سورۃ ہے جس کو کئی مرتبہ نازل کیا گیا جواب یہ ہے کہ تعداد آیات کی وجہ سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا کیونکہ سورۃ کا تکرار مستلزم ہے آیات کے تکرار کو، چونکہ قاضی صاحب نے مکی اور مدنی کا ذکر چھیڑ دیا ہے اس لئے مکی اور مدنی کی حقیقت کا واضح ہو جانا بھی ضروری ہے مکی اور مدنی کے بارے میں مفسرین کے تین قول ہیں اول یہ کہ جو سورۃ قبل الہجرۃ نازل ہوئی وہ مکی ہے جہاں بھی چاہے نازل ہوا اور جو بعد الہجرۃ نازل ہوئی وہ مدنی ہے چاہے جہاں نازل ہو، دوم یہ کہ جس آیت میں خطاب اہل مکہ سے ہو وہ مکی ہے خواہ کہیں نازل ہوا اور جس میں اہل مدینہ کو خطاب ہو وہ مدنی ہے خواہ کہیں نازل ہو سوم یہ کہ جو مکہ میں نازل ہوئی وہ مکی اور جو مدینہ میں نازل ہوئی وہ مدنی اس قول کی بنا پر ایک واسطہ ماننا پڑے گا لا مکی اور لا مدنی کا جیسے کہ وہ آیات جو سفر میں نازل ہوئی ہیں تو وہ آیات نہ مکی ہیں اور نہ مدنی ہیں ان میں تیسرا قول مشہور ہے اور مصنف کے نزدیک مکی اور مدنی سے مراد یہی ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

من الفاتحة وعليه قراء مكة والكوفة وفقهاءهما وابن المبارك والشافعيؒ وخالفهم

قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاءها ومالك والاوزاعي ولم ينص ابوحنيفةؒ

فيه بشئ فظن انها ليست من السورة عنده وسئل محمد بن الحسن الشيباني عنها

ترجمہ :- بسم اللہ الرحمن الرحیم بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے اور اسی پر قراء مکہ اور کوفہ اور ان کے فقہاء اور ابن مبارک اور امام شافعیؒ ہیں اور قراء مدینہ اور بصرہ وشام اور ان کے فقہاء اور امام مالک اور امام اوزاعی نے مخالفت کی کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں اور امام ابوحنیفہؒ نے کسی چیز کی تصریح نہیں کی چنانچہ گمان ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں ہے اور امام محمد بن الحسنؒ سے جزئیت فاتحہ کے متعلق سوال کیا گیا۔

تفسیر :- علامہ تفتازانیؒ نے بیان کیا ہے کہ بسم اللہ کے قرآن میں ہونے کی دو حیثیتیں ہیں ایک سورۂ نمل میں ہونے کی اور ایک سُوَر کے شروع میں ہونے کی، اس بات میں تو سب کا اتفاق ہے کہ سورۂ نمل والی بسم اللہ قرآن پاک کا جزء ہے اور خود سورۂ نمل کا بھی جزء ہے اور جو بسم اللہ سُوَر کے شروع میں ہے اس کے بارے میں اولاً ایک اختلاف تو یہ ہے کہ امام مالکؒ اور متقدمین احناف کہتے ہیں کہ بسم اللہ قرآن ہی کا جزء نہیں ہے چہ جائیکہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہو اور اسی وجہ سے امام مالکؒ بسم اللہ کو نماز میں نہ جہراً پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں اور نہ سراً اور احناف متقدمین نے قرآن کی تعریف کی ہے جو تواتراً حضورؐ سے منقول ہو بلاشبہ یہ بلاشبہ کی قید بسم اللہ کو قرآن سے خارج کر دیتی ہے اور احناف متاخرین اور شوافع کہتے ہیں کہ بسم اللہ قرآن کا جزء ہے اس کے بعد احناف متاخرین اور شوافع کا اختلاف ثانیاً اختلاف اس بارے میں ہے کہ آیا بسم اللہ سُوَر کا بھی جزء ہے یا نہیں تو احناف متاخرین اس بات کے قائل ہیں کہ بسم اللہ کسی سورہ کا جزء نہیں ہے حتی کہ سورۂ فاتحہ کا بھی جزء نہیں اور شوافع اس بات میں تو سب متفق ہیں کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے اور پھر شوافع بھی اس بات میں مختلف ہیں کہ بسم اللہ دوسری سورتوں کا بھی جزء ہے یا نہیں تو بعض شوافع کہتے ہیں کہ جس طرح سورۂ فاتحہ کا جزء ہے اسی طرح بقیہ سورتوں کا بھی جزء ہے اور بعض کہتے ہیں کہ بقیہ سورتوں کا جزء نہیں۔ اب آپ قاضی صاحب کی عبارت کو حل کر لیجئے۔ عبارت مذکورہ سے قاضی صاحب نے اپنے مذہب کو بیان کیا اور کہا کہ بسم اللہ قرآن کا بھی جزء ہے اور سورۂ فاتحہ کا بھی یہ دو دعوے ہیں ایک جزئیت قرآن کا دوم جزئیت فاتحہ کا پہلے دعوی میں قراء مدینہ اور بصرہ اور شام اور امام اوزاعی اور امام مالک مخالف ہیں۔ اور دوسرے دعوے میں امام ابوحنیفہؒ مخالف ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ امام صاحب جزئیت فاتحہ کے تو منکر ہیں لیکن جزئیت قرآن کے منکر نہیں تو گویا قاضی صاحب علامہ تفتازانی کے بیان کے منکر ہیں کیونکہ علامہ تفتازانی نے تو بیان

کیا کہ احناف متقدمین جزئیت قرآن ہی کے قائل نہیں ہیں حاصل یہ کہ امام صاحبؒ جزئیت قرآن کے تو قائل ہیں لیکن جزئیت فاتحہ کے قائل نہیں ہیں جزئیت فاتحہ کا انکار تو اس طریقہ پر ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کوفہ کے رہنے والے تھے اور کوفہ میں یہ بات بہت زور و شور سے پھیلی ہوئی تھی کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز ہے اور امام صاحب نے اس موقع پر سکوت اختیار کیا اور جزئیت کی رائے دہی کے موقع پر سکوت اختیار کرنا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ آپ جزئیت فاتحہ کے قائل نہیں ہیں اور اسی وجہ سے امام صاحب بسم اللہ کو سورۃ فاتحہ کے ساتھ ملانے کے بھی قائل نہیں نہ جہراً نہ سراً۔ اور جزئیت قرآن ہونا اس طور سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ امام محمدؒ سے سوال کیا گیا کہ بسم اللہ کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا ما بین الدفتین کلام اللہ اور ظاہر ہے کہ ما بین الدفتین بسم اللہ بھی ہے لہٰذا بسم اللہ بھی کلام پاک کا جز ہے اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ امام محمدؒ کا قول امام صاحب کی بات کا مستدل کیسے بن جائے گا تو میں جواب دوں گا کہ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ اگر کسی قول کو اپنی طرف منسوب نہ کریں تو وہ قول امام صاحب کا ہوگا اور امام محمدؒ نے اس قول کو بھی اپنی طرف منسوب نہیں کیا لہٰذا یہ قول بھی امام صاحب کا ہوگا اب یہ بات ثابت ہوگئی کہ امام صاحب بسم اللہ کی جزئیت قرآن کے قائل ہیں۔ اب لنا احادیث کثیرۃ سے بسم اللہ کے جز فاتحہ ہونے پر دو حدیثیں بطور دلیل بیان کی ہیں۔ ایک حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ یہ کہ حضورؐ نے فرمایا کہ سورۃ فاتحہ کی سات آیات ہیں اول بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہے اور دوسری روایت حضرت ام سلمہؓ کی وہ یہ کہ حضورؐ نے سورۃ فاتحہ کی تلاوت کی اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الحمد للہ رب العلمین کو ایک آیت شمار کیا۔ ابو ہریرہؓ کی روایت سے بسم اللہ کا مستقل آیت ہونا ثابت ہوتا ہے اور ام سلمہ کی روایت سے بسم اللہ کا ناقص آیت ہونا ثابت ہوتا ہے انہی مختلف روایت کی وجہ سے اختلاف ہوا کہ بسم اللہ آیت تامہ ہے یا غیر تامہ اور تیسری دلیل اجماع ہے اس بات پر کہ ما بین الدفتین کلام اللہ ہے اور چوتھی دلیل تمام امت کا اتفاق ہے کیونکہ بڑی شدت کے ساتھ اس بات کی تاکید کی گئی ہے کہ کلام اللہ کو غیر قرآن سے خالی کر دیا جائے لیکن بسم اللہ سے خالی نہیں کیا گیا اور اس کے موجود رکھنے پر سب لوگوں کا اتفاق ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ بسم اللہ جز فاتحہ ہے قاضی کی ظاہری عبارت پر اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کی دلیل یعنی اجماع سے بسم اللہ کا جز قرآن ہونا ثابت ہو جاتا ہے لیکن جز فاتحہ ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے حالانکہ دلیل دینا مقصود ہے جزئیت فاتحہ پر اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ قاضی کے پیش نظر دو باتیں ہیں اول اثبات مدعیٰ دوم تردید مخالفین تو دو حدیثیں اثبات مدعیٰ پر دلیل ہیں یعنی جزئیت فاتحہ پر اور اجماع تردید مخالفین پر دلیل ہے یعنی جزئیت قرآن کا انکار جیسے کہ قراء مدینہ وغیرہ منکر ہیں دوسرا جواب یہ ہے کہ چاروں دلیلیں جزئیت قرآن پر دی ہیں مگر پہلی دو دو حدیثوں سے جزئیت قرآن ضمناً ثابت ہوتا ہے اور بعد کی دو دلیلوں سے جزئیت قرآن صراحۃً ثابت ہوتا ہے اب کوئی اعتراض نہیں پڑے گا۔

ایک اشکال ما بین الدفتین پر یہ ہوتا ہے کہ ما بین الدفتین تو سورتوں کے نام اور آیات کی تعداد اور حروف کی تعداد اور رکوع کی تعداد اور مکی مدنی ہونا سب چیزیں ما بین الدفتین موجود ہیں لہٰذا ان کو بھی قرآن کہنا چاہیئے حالانکہ یہ چیز قرآن نہیں ہیں اس کے بھی دو جواب ہیں اول یہ کہ ما بین الدفتین سے مراد صحابہ اور تابعین کے مصاحف ہیں اور صحابہ اور تابعین کے مصاحف ان تمام چیزوں سے خالی تھے اور بسم اللہ موجود تھی لہٰذا ان چیزوں کو لے کر اعتراض کرنا درست نہیں ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ ما بین الدفتین میں جو آیا ہے اس سے مراد ہے ما یحتمل فیہ انہا من القرآن اور جس کے بارے میں قرآن کا نہ ہونا

تعالٰی ما بین الدفتین کلام اللہ. لنا احادیث کثیرۃ منہا ما روی ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ
انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال فاتحۃ الکتاب سبع آیات اولٰہن بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
وقول ام سلمۃ قرأ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الفاتحۃ وعدّ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
آیۃ ومن اجلہا اختلف فی انہا آیۃ برأسہا او بما بعدہا والاجماع علٰی ان ما بین الدفتین
کلام اللہ والوفاق علٰی اثباتہا فی المصاحف مع المبالغۃ فی تجرید القرآن حتی لم یکتب آمین

ترجمہ: جواب میں فرمایا "ما بین الدفتین کلام اللہ" امام شافعیؒ کے دلائل مختلف احادیث ہیں ایک ابوہریرہؓ نے روایت کیا کہ حضورؐ نے فرمایا "کہ فاتحۃ الکتاب کی سات آیتیں ہیں انہیں پہلی آیت بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہے" اور ام سلمہؓ کا قول کہ حضورؐ نے سورۂ فاتحہ کو پڑھا اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الحمد للہ رب العلمین کو ایک آیت شمار کیا اور انہی روایتوں کیوجہ سے اختلاف کیا اس بات میں کہ بسم اللہ آیت تام ہے یا غیر تام ہے اور اجماع ہے اس بات پر کہ ما بین الدفتین کلام اللہ ہے اور اتفاق ہے بسم اللہ کے ثابت کرنے پر مصاحف میں باوجود تجرید قرآن میں مبالغہ کے حتی کہ آمین بھی نہیں لکھا جاتا ہے۔

قطعی ہے وہ اس سے خارج ہے لہٰذا ان چیزوں کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں کیونکہ ان کا قرآن نہ ہونا قطعی ہے۔ اب تک تو آپنے شوافع کے دلائل سنے اب احناف کے دلائل بسم اللہ کے جز فاتحہ نہ ہونے کے بارے میں سنئے اول دلیل یہ ہے کہ شیخین، امام بخاری و امام مسلم نے روایت کیا حضرت انسؓ سے حضرت انسؓ نے فرمایا کہ میں نے حضورؐ کے پیچھے نماز پڑھی اور حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کے پیچھے پڑھی پس ان میں سے کسی نے بھی جہر نہیں کیا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کا اس سے ثابت ہوا کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جز نہیں ہے کیونکہ اگر جز ہوتا تو جس طرح سورۂ فاتحہ کو بالجہر پڑھا تھا اسی طرح بسم اللہ کو بھی بالجہر پڑھتے حالانکہ ایسا نہیں کیا دوسری دلیل حدیث قدسی ہے اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے حضورؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ میں نے فاتحہ کو اپنے اور اپنے بندہ کے درمیان منقسم کر دیا آدھی آدھی نصف فاتحہ میرے لئے ہے اور نصف میرے بندہ کے لئے اور میرا بندہ جو مانگتا ہے وہ اس کو دیدیا جاتا ہے حضورؐ نے فرمایا کہ بندہ جب کہتا ہے الحمد للہ رب العلمین تو اللہ کہتا ہے حمدنی عبدی بندہ کہتا ہے الرحمٰن الرحیم اللہ کہتا ہے اثنیٰ علی عبدی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۂ فاتحہ کا آغاز الحمد للہ سے ہے اگر بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جز ہوتی تو ابتدا بسم اللہ سے ہونی چاہیئے تھی حالانکہ ایسا نہیں کیا گیا تیسری حدیث جسکو امام احمدؒ نے روایت کیا ہے وہ یہ کہ عبد اللہ بن مغفلؓ نے فرمایا کہ مجھکو میرے باپ نے نماز میں سنا تھا یہ کہ میں پڑھ رہا تھا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الحمد للہ رب العلمین پس جب نماز سے فارغ ہوگئے تو میرے والد نے کہا اے بچے تم بچو حال یہ

والباء متعلقة بمحذوف تقديره بسم الله اقرأ لان الذى يتلوه مقروٌّ وكذلك يضمر كل فاعلٍ ما يجعل التسمية مبدأ له ذلك اولٰى من ان يضمر ابدأ لعدم ما يطابقه وما يدل عليه او ابتدائى لزيادة اضمارٍ فيه۔

ترجمہ:۔ اور با متعلق ہے فعل محذوف کے اس کی تقدیری عبارت ہوگی بسم اللہ اقرأ اس لئے کہ جو چیز بعد میں آرہی ہے وہ از قبیلہ مقروٌ ہے اور ایسے ہی مقدر مانے ہر تسمیہ کرنیوالا ایسے لفظ کو کہ جس کے لئے تسمیہ کو مبدأ بنایا جائے اور یہ لفظ اقرأ کو مقدر ماننا اولیٰ ہے بمقابلہ لفظ ابدأ کو مقدر ماننے کے بوجہ نہ ہونے اس فعل کے جو لفظ ابدأ کے مطابق ہو یعنی ایسا فعل نہیں پایا جاتا جو اس پر صادق آئے اور نہ کوئی ایسا لفظ پایا جاتا جو اس ابدأ پر دال ہو اور اولیٰ ہے اقرأ کو مقدر ماننا بمقابلہ ابتدائی کے کیونکہ ابتدائی مقدر ماننے میں زیادۃ اضمار ہے،

کہ اسلام میں جدت ہو یعنی اسلام میں جدت پیدا کرنے سے بچو حضرت مغفل فرماتے ہیں کہ میں نے تو رسول اللہ اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی چنانچہ یہ حضرات قرآن کو بسم اللہ سے شروع نہیں کرتے تھے اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ بسم اللہ فاتحہ کا جز نہیں ہے کیونکہ اگر جز ہوتا تو خلفائے ثلثہ اور خود حضورؐ بسم اللہ کو سورۃ فاتحہ کے ساتھ ضرور ملاتے اور خود حضرت مغفل کا بھی یہی عقیدہ تھا کہ بسم اللہ فاتحہ کا جز نہیں کیونکہ اگر جز ہوتا تو پھر جدت کے ساتھ کیوں تعبیر فرماتے اور امام شافعیؒ نے جو دو حدیثیں پیش کی تھیں ان کا جواب یہ ہے کہ ام سلمہؓ سے جو روایت ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حضورؐ نے بسم اللہ کو بقصد تبرک پڑھا تھا نہ کہ بقصد تلاوت اور ابوہریرہ کی روایت میں تو خود تعارض ہے لہٰذا متعارض روایت سے استدلال کرنا کیسے درست ہوگا!

تفسیر:۔ اب قاضی صاحب لفظ بسم کے بارے میں پانچ بحثیں کریں گے (۱) نحوی (۲) معانی (۳) علم کلام (۴) لغت (۵) رسم الخط۔ پہلی بحث نحوی ہے۔ نحوی بحث کا مطلب تو یہ ہے کہ بسم میں با حرف جار ہے اور حروف جارہ ان حروف کو کہتے ہیں۔ جو فعل یا شبہ فعل کے معنی کو کھینچکر اسم تک پہونچا دیں لہٰذا اس کے لئے فعل چاہئے جس کو پہونچایا جائے اور فعل کبھی مذکور ہوتا ہے اور کبھی محذوف مگر مذکور ہے تب تو اس شے کے متعلق ہو جائیگا اور اگر محذوف ہے تو پھر دو صورتیں ہیں یا تو اس محذوف پر حرف جر کے علاوہ کوئی قرینہ خصوصی قائم ہوگا یا نہیں اگر قرینہ خصوصی قائم ہے تو اس قرینہ کی مدد سے اس فعل متعین کو حرف جر کا متعلق مان لیا جائے گا اور اگر قرینہ خصوصی قائم نہ ہو تو افعال عامہ میں سے کوئی فعل مقدر مان لیا جائے گا یہ سمجھنے کے بعد سمجھئے کہ بسم اللہ میں با حرف جار ہے اور اس کا متعلق محذوف ہے اب اس کے متعلق کے بارے میں دو صورتیں ہیں یا فعل مقدر ہوگا یا اسم مقدر ہوگا پھر فعل کی دو قسمیں ہیں ایک فعل عام دوم فعل خاص۔ بعض لوگوں نے فعل عام کو مقدر مانا ہے

یعنی ابدا کو اور دلیل یہ ہے کہ فعل ابدا افعال عامہ میں سے ہے اور اکثر ظرف مستقر کا متعلق افعال میں سے مانا جاتا ہے لہٰذا اس موقع پر بھی ابدأ جو فعل عام ہے مقدر مانا جائے گا دوسری دلیل یہ ہے کہ ابدأ کو مقدر ماننے کی وجہ سے حضورؐ کے فرمان میں مطابقت ہو جائے گی اس لئے کہ حضورؐ کے فرمان میں بھی یبدأ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے حدیث کل امر ذی بال لم یبدأ آئیں اور بعض لوگوں نے لفظ ابتدائی مقدر مانا ہے اور انہوں نے اس کو جملہ اسمیہ بنایا ہے اور یہ حضرات اس کو اختیار کرنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں دوام کے معنی پائے جاتے ہیں کہا جاتا ہے کہ یہ نحات کوفہ کا مسلک ہے لیکن قاضی بیضاوی فعل خاص یعنی فعل اقرأ کو مقدر مانتے ہیں اور قرینہ یہ بیان کرتے ہیں کہ تسمیہ کے بعد جو نظم آ رہی ہے وہ از قبیلہ متلو اور از قبیلہ مقروّ ہے بلکہ قاضی صاحب نے ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا کہ ہر کام کرنے والے شخص کو یہ چاہیے کہ جس کام کو تسمیہ سے شروع کرے اسی کام پر دلالت کرنے والے لفظ سے ایک فعل مشتق مان کر بسم اللہ کو اس کے متعلق کر دے قاضی صاحب اپنے مسلک کو بیان کرنے کے بعد ان لوگوں کی تردید کر رہے جن لوگوں نے ابدأ کو مقدر مانا ہے اور تردید کی وجہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ کوئی فعل حقیقی نہیں پایا جا رہا ہے جو دلالت کرے فعل ابدأ پر ایسے ہی ان لوگوں کی بھی تردید کر رہے ہیں جو ابتدائی کو مقدر مانتے ہیں وجہ تردید ایک تو وہی ہے جو ابدأ کے تحت گذر چکی دوسری یہ ہے کہ ابتدائی مقدر ماننے کی صورت میں حذف زیادہ ماننا پڑتا ہے بایں طور کہ ابتدائی کو آپ مبتدأ مؤخر مانیں گے اور بسم اللہ کو حاصلٌ یا کائنٌ یا ثابتٌ کے متعلق مان کر پھر خبر بنائیں گے ایک تو لفظ ابتدائی مقدر ماننا پڑا دوسرے کائنٌ یا ثابتٌ بخلاف اقرأ کے کہ اس کے اندر زیادتی اضمار نہیں ہے اور قلت حذف اولیٰ ہے بمقابلہ کثرت حذف کے لہٰذا اقرأ کی صورت جس میں قلت حذف ہے وہ اولیٰ ہوگی بمقابلہ ابتدائی کے کہ اس میں کثرت حذف ہے اس سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ لفظ اقرأ کو مقدر ماننا اولیٰ ہے بمقابلہ قرأتی کے زنابہ ان کا جواب جو ابدأ کو مقدر مانتے ہیں تو پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں کہ جہاں بھی ظرف مستقر ہو اس کا متعلق فعل عام ہوگا بلکہ یہ قاعدہ اس موقع پر ہے جبکہ محذوف پر کوئی قرینہ خصوصی موجود نہ ہو اور یہاں قرینہ خصوصی موجود ہے لہٰذا فعل خاص مقدر ماننا درست ہے اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضورؐ کے فرمان لم یبدأ میں اثبات فی الابتداء مراد ہے تلفظ بلفظ ابدأ مراد نہیں ہے لہٰذا آپ کی دلیل درست نہیں ہے قاضی صاحب کی عبارت پر ایک اعتراض پڑتا ہے اعتراض یہ کہ آپ نے قاعدہ کلیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کذلک یضمر کل فاعل ما یجعل التسمیۃ مبدأ لہ جس کے معنی یہ ہوتے ہیں ہر کام کرنے والا اس کام کو مقدر مانے گا جس کے لئے تسمیہ کو مبدأ بنا رہا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس لفظ کو مقدر مانا جاتا ہے جو اس کام پر دلالت کرے جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں پر عبارت محذوف ہے اصل عبارت یہ ہے یضمر لفظا یدل علی ما یجعل التسمیۃ مبدأ لہ تو اب ترجمہ یہ ہوگا کہ ایسے لفظ کو مقدر مانا جائے کہ جو اس فعل حقیقی پر دال ہوا ور دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ ما میں صنعت استخدام ہے جب لفظ ما کو صراحۃً ذکر کیا تو اس سے مراد دال ہے اور جب لہ کی ضمیر کا مرجع بنایا تو مراد اس سے مدلول ہے۔

وتقدیم العمول ههُنا اوقع کما فی قوله تعالیٰ بسم اللہ مجرٖیھا وقوله تعالیٰ ایاك نعبد لانه اهم وادل علی الاختصاص وادخل فی التعظیم واوفق للوجود فان اسمه تعالیٰ مقدم علی القراءة کیف لا وقد جعل آلة لها من حیث ان الفعل لا یتم ولا یعتد به شرعًا مالم یصدر باسمه تعالیٰ لقوله علیه الصلوٰة والسلام کل امر ذی بال لم یبدأ فیه باسم اللہ فهو ابتر۔

ترجمہ:۔ اور موقع تسمیہ میں معمول کو مقدم کرنا زیادہ وقیع ہے جیسا کہ فرمان باری بسم اللہ مجریہا اور ایاک نعبد میں مقدم ہے اس لئے کہ تقدیم اہم ہے اور اختصاص پر زیادہ دلالت کرتی ہے اور تعظیم میں اس کو دخل ہے اور وجود اسم کے موافق ہے۔ کیونکہ باری تعالےٰ کا نام قرأت پر مقدم ہے اور کیوں نہ ہو جبکہ اسم باری کو آلہ قرار دیا گیا ہے قرأت کے لئے اس حیثیت سے کہ فعل اس وقت تک شرعًا معتبر اور تام ہی نہیں ہوتا جب تک کہ اسم باری سے اس کی ابتداء نہ کی جائے اس لئے کہ حضور ؐ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ مہتم بالشان کام جسکا آغاز باری تعالےٰ کے نام سے نہ کیا جائے وہ ناقص اور بے برکت ہے۔

تفسیر:۔ یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال مقدر یہ ہے کہ آپ نے بسم اللہ کا متعلق بانا لفظ اقرار عامل ہوا اور بسم اللہ معمول ہے اور قاعدہ ہے کہ عامل مقدم ہوتا ہے معمول پر اس لئے کہ معمول باقتضاء عامل آتا ہے تو گویا عامل ہوا مقتضِی اور معمول ہوا مقتضَی اور مقتضِی مقدم ہوتا ہے مقتضَی پر اور یہاں معمول مقدم ہے عامل پر اس کا جواب قاضی صاحب نے دیا کہ اس جگہ پر معمول کو مقدم کرنا زیادہ وقیع ہے جیسا کہ باری تعالےٰ کے قول بسم اللہ مجریہا میں اور ایاک نعبد میں معمول کو مقدم کیا گیا ہے اب کسی نے اعتراض کیا کہ بسم اللہ مجریہا کو تقدیم معمول کی نظیر بیان کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ مجریٰ یا تو اسم ظرف ہوگا یا مصدر میمی اگر ظرف ہے تو ظرف عامل ہوتا ہی نہیں اور اگر مصدر میمی ہے تو مصدر عامل تو ہوتا ہے لیکن مقدم میں عمل نہیں کرتا لہٰذا اس آیت کو تقدیم معمول کی نظیر بیان کرنا درست نہیں جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تقدیم معمول کی نظیر نہیں بلکہ مطلقًا تقدیم کی نظیر ہے اب رہی یہ بات کہ بسم اللہ مجریہا ترکیب میں کیا واقع ہے تو کہتے ہیں کہ ترکیب میں حال ہے ارکبوا کی ضمیر سے۔ تقدیری عبارت ارکبوا متلبسین بسم اللہ وقت جریانہا۔ دوسری ترکیب یہ ہے کہ بسم اللہ خبر مقدم مجریہا مبتدا مؤخر تقدیری عبارت ہوگی بسم اللہ اجراؤہا۔ قاضی صاحب نے تقدیم کے اوقع ہونے کی چار وجہیں بیان کی ہیں۔ اول یہ کہ اسم باری کی شرافت کی وجہ سے بسم اللہ کو مقدم کرنا زیادہ اہم ہے دوم یہ کہ تقدیم اختصاص پر زیادہ دلالت کرنے والی ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ تقدیم ما حقہ التاخیر یفید الحصر والتخصیص سوم یہ کہ بسم اللہ کی تقدیم کو تعظیم میں زیادہ دخل ہے کیونکہ جس کو آپ نے مقدم کیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہی آپ کے نزدیک معظم و مکرم ہے، چہارم یہ کہ بسم اللہ کی تقدیم

وقیل الباء للمصاحبة والمعنی متبرکاً باسم الله اقرأ وهٰذا وما بعده مقول علی السنة العباد لیعلموا کیف یتبرك باسمه ویحمد علیٰ نعمه ویسأل من فضله۔

ترجمہ:۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ با مصاحبت کے لئے ہے اور معنی اس صورت کے اندر یہ ہوں گے کہ میں پڑھ رہا ہوں اس حال میں کہ میں متلبس ہوں علی قصد التبرک اللہ کے نام کے ساتھ اور بسم اللہ سے لیکر آخر سورۂ فاتحہ تک بندوں کی زبانی کہلا دیا گیا ہے تاکہ بندے یہ جان لیں کہ اللہ کے نام کے ساتھ برکت کیسے حاصل کیجاتی ہے اور اس کی نعمتوں پر اس کی تعریف کیسے کیجاتی ہے اور اس کے فضل کا سوال کیونکر کیا جائے۔

وجود اسم کے زیادہ موافق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا اسم تمام چیزوں پر مقدم ہے اور اس کے مقدم ہونے کی دو وجہ ہیں ایک وجہ یہ کہ اللہ کی ذات تمام مسمّیات پر مقدم ہے لہٰذا اللہ کا اسم بھی تمام اسماء پر مقدم ہونا چاہئے دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اسم تمام افعال کیواسطے آلہ ہے اور آلہ ذی الہ پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا اسم باری مقدم ہوگا تمام افعال پر لہٰذا اس موقع پر بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ یہ تقدیم اس کے وجود واقعی کے مطابق ہو جائے۔ اب اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ اسم باری کو آلہ بنانا درست نہیں کیونکہ آلہ تابع اور غیر مقصود ہوتا ہے تو گویا آپ نے اسم باری کو آلہ بنا کر غیر مقصود بنا دیا اور یہ درست نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آلہ اس حیثیت سے نہیں کہ وہ مقصود بالتبع ہے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ فعل اس کے بغیر شرعاً مکمل اور تام نہیں ہو سکتا جیسا کہ فرمان ہی ہے کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ باسم اللہ فہو ابتر۔ قاضی صاحب کی عبارت پر دو اعتراض ہیں اول یہ کہ اَتَمّ اور اَدَلّ وَاَوفق وَاَدخل چاروں اسم تفضیل ہیں اور اسم تفضیل کا استعمال تین طریقوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوتا ہے یا تو مِنْ کے ساتھ یا الف لام کے ساتھ یا اضافت کے ساتھ اور یہاں پر کوئی سا بھی طریقہ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ مطلق نہیں بلکہ اس وقت ہے جبکہ اسم تفضیل خبر نہ ہو اور مفضل علیہ معلوم نہ ہو اور جب مفضل علیہ معلوم ہو اور اسم تفضیل خبر ہو تو اس وقت طرق ثلٰثہ میں سے کوئی طریقہ ضروری نہیں او یہاں یہی بات ہے کیونکہ اسم تفضیل ترکیب میں خبر بھی ہے اور مفضل علیہ بھی معلوم ہے لہٰذا کوئی اشکال نہیں دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آپ کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ تقدیم اختصاص پر زیادہ دلالت کرنے والی ہے اور تقدیم کو تعظیم میں زیادہ دخل ہے تو مطلب یہ ہوا کہ اگر تاخیر ہو تب بھی اختصاص تو ہوگا لیکن زیادہ نہیں بلکہ کم ہوگا اور اسی طرح تاخیر کی صورت میں تعظیم تو ہوگی لیکن زیادہ نہیں بلکہ کم حالانکہ تاخیر کی صورت میں بالکل اختصاص نہیں اور نہ مطلقاً تعظیم ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام صیغے ہیں تو اسم تفضیل لیکن معنی میں اسم فاعل کے ہیں جیسے اَدَلّ معنی میں دال کے ہے اب کوئی اعتراض نہیں پڑتا۔

تفسیر:۔ جو کچھ ماقبل میں تقریر ہو چکی یہ اس صورت میں تھی جبکہ با کو استعانت کے لئے لیا جائے اب بیان کرتے ہیں کہ با مصاحبت کے لئے لیا ئے تو اس صورت میں ایک اعتراض پڑے گا اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ با کو مصاحبت کے لئے لینا درست نہیں کیونکہ اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ میں قرأت کر رہا ہوں اس حال میں کہ متلبس ہوں اللہ کے نام

وانما كسرت الباء ومن حق الحروف المفردة ان تفتح لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر كما كسرت لام الامر ولام الاضافة داخلة على المظهر للفصل بينهما وبين لام الابتداء ولام التاكيد۔

ترجمہ:۔ اور بار کو کسرہ دیا گیا حالانکہ حروف مفردہ کا حق یہ تھا کہ ان کو فتح دیا جاتا کسرہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ بار لزوم حرفیت اور حرف جر ہونے کی لزومیت کے ساتھ مخصوص ہے جس طرح کہ لام امر کو کسرہ دیا گیا اور لام اضافت کو جبکہ وہ مظہر پر داخل ہو کسرہ دیا گیا فرق کرنے کے لئے لام امر اور لام ابتداء کے درمیان اور لام اضافت اور لام تاکید کے درمیان۔

کے ساتھ اور اس ترجمہ میں ایک قسم کی بے ادبی اور بندہ کی دلیری ثابت ہوتی ہے جو کسی طرح باری تعالی کی شایان شان نہیں ہے اس کا قاضی صاحب نے جواب دیا کہ مطلقا تلبس مراد نہیں بلکہ تلبس علی قصد التبرک مراد ہے لہذا اب کوئی اشکال نہیں یہ دو قول تھے بار کے بارے میں اور جیسا کہ آپ مقدمہ میں سمجھ چکے ہیں کہ جس قول کو ثانیا ذکر کرتا ہے تو وہ مصنف کے نزدیک ضعیف ہوتا ہے پس ایسے ہی یہاں بھی قول ثانی مصنف کے نزدیک ضعیف ہے وجہ ضعیف یہ کہ بار کو استعانت کے معنی میں لینے کی صورت میں مطلب یہ ہے کہ ہمارا کام ہی نہیں بنتا جب تک کہ شروع میں اللہ کا نام نہ لیں اور مصاحبت کا تو مطلب یہ ہے کہ محض اللہ کا نام تبرک کے طور پر لے لیا کوئی زیادہ اہمیت نہیں ہے یہ تقریر کرنے کے بعد اب سمجھئے کہ مصنفؒ ہذا و مابعدہ سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ بسم اللہ سے لے کر آخر سورۂ فاتحہ تک یہ سب کلام الٰہی کا تو ہے اور بار کو آپ استعانت اور مصاحبت کے لئے مانتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ ذات باری خود اپنے نام سے مدد طلب کرتی ہے اور خود اپنے نام سے برکت حاصل کرتی ہے اور خود اپنی تعریف کرتی اور خود اپنی عبادت کرتی ہے اور خود اپنی ذات سے اپنے لئے دعا مانگتی ہے اور یہ سب چیزیں اللہ کے حق میں تو کیا بندوں کے حق میں بھی مستبعد ہیں تو اس کا جواب دیا کہ یہ کلام اللہ کا بندوں کی زبانی ہے یعنی یہ اللہ تعالی اپنے بندوں کی زبانی کہلوانا چاہتے ہیں تو گویا اللہ تعالے بلسان عبدیہ سب فرمارہے ہیں اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ ایک جاہل پڑھے ہوئے آدمی سے خط لکھوائے تو دیکھو جاہل بولتا جاتا ہے اور عالم لکھتا ہے میں خیریت سے ہوں اور میری جانب سے تم کو سلام پہونچے یہ پڑھا عالم بلسان جاہل لکھ رہا ہے اور متکلم کے صیغے استعمال کر رہا ہے پس ایسے ہی اللہ تعالے بلسان عبد فرما رہے ہیں اب اس میں حکمت کیا ہے تو حکمت یہ ہے کہ بندے اس بات کو جان لیں کہ کن الفاظ سے اللہ کے نام سے برکت حاصل کی جائیگی اور کن الفاظ سے اللہ کی نعمتوں پر حمد کی جائے گی اور کس طرح اس کے فضل کا سوال کیا جائے گا اس حکمت کی وجہ سے

اللہ نے اپنا کلام بلسان عبد کہلوایا۔

تفسیر: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض اور جواب کو چھیڑ رہے ہیں لیکن اعتراض اور جواب سے پہلے ایک بات تمہیداً سمجھ لیجئے وہ یہ کہ جو حروف مخارج سے نکلتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں حروف مبانی اور حروف معانی۔ حروف مبانی تو ان حروف کو کہتے ہیں کہ جن سے کلمہ مرکب ہو اور وہ خود کلمہ نہ ہوں جیسا کہ زید کے ز، ی، د اور حروف معانی وہ ہیں جو کلمہ کی ایک قسم ہیں اور اسم و فعل کے مقابلہ میں آتے ہیں۔ حروف مبانی اعراب و بناء کے ساتھ متصف نہیں ہوتے ہیں کیونکہ اعراب و بنا صفت ہے کلمہ کی اور حروف مبانی کلمہ ہی نہیں ہیں اور دوسری قسم یعنی حروف معانی یہ بناء کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اور جب بنا کے ساتھ متصف ہوگئے ہیں تو بنا کی اصل حالت سکون ہے کیونکہ بنا ایک حالت دائمی ہے اور جب حالت دائمی ہے تو اس کے لئے خفیف سی شئی چاہیئے اور سکون خفیف ہے لہٰذا یہ حالت مبنی کے مناسب ہے لیکن جو حروف مفردہ ہیں یعنی جو ایک ہی حرف رکھتے ہیں جیسے کہ لفظ ب اس کو اگر ساکن کر دیا جائے تو اجحاف کلمہ لازم آئیگا اس وجہ سے اسے حرکت چاہیئے سکون تو دے نہیں سکتے لیکن حرکت بھی ایسی ہو جو سکون کے مناسب ہو خفت میں۔ اور فتح سکون کے مناسب ہے لہٰذا حروف مفردہ پر فتح آنا چاہیئے اب سمجھئے کہ بسم اللہ میں با حروف مفردہ میں سے ہے لہٰذا اس کو بقاعدہ سابق مفتوح ہونا چاہیئے حالانکہ بسم اللہ میں با مکسور ہے اس کا قاضی صاحب نے جواب دیا ہے کہ کسرہ اس لئے دیا گیا ہے کہ ان کو حرفیت یعنی حرف ہونا اور جر یعنی اپنے مابعد کو جر دینا لازم ہے اور حرف اور جر کے مناسب کسرہ ہے حرف کے مناسب تو اس لئے کہ حرف تقاضا کرتا ہے سکون کا اور سکون کہتے ہیں عدم حرکت کو اور کسرہ بھی اپنے قلت وجود کی وجہ بمنزلہ عدم کے ہے قلت وجود اس لئے کہ کسرہ جمیع افعال پر داخل نہیں ہوتا اور جر کے مناسب اس لئے ہے کہ جر اثر ہے حرف جار کا اور اثر اپنے مؤثر سے مناسبت رکھتا ہے اور مؤثر مناسبت رکھتا ہے کسرہ سے لہٰذا جر بھی مناسبت رکھے گا کسرہ سے ورنہ اثر کا مؤثر سے مخالف ہونا لازم آئے گا بہرکیف حاصل جواب یہ ہے کہ حرفیت اور جر کے ساتھ اختصاص کیوجہ سے بار کو کسرہ دیا گیا جس طرح سے کہ لام امر کو لِيَفْعَلْ میں کسرہ دیا گیا ہے تا کہ اس لام ابتداء سے ممتاز ہو جائے جو لَيَفْعَلُ میں داخل ہے اور ایسے ہی لام اضافت کو کسرہ دیا گیا جو مظہر پر داخل ہو تا کہ لام تاکید سے ممتاز ہو جائے جیسے لِزَيْدٍ میں لام اضافت ہے اور لَقَائِمٌ میں لام تاکید کا ہے اب مصنف کی عبارت پر اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے حروف مفردہ کو کسرہ دینے کی علت لزوم حرفیت اور لزوم جر کو قرار دیا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں بعض الفاظ ایسے ہیں کہ جن کو حرفیت لازم ہے لیکن اس کے باوجود مفتوح ہیں جیسا کہ واؤ عاطفہ اور فاء عاطفہ کہ باوجود حرف ہونے کے ان پر فتح آرہا ہے اور جیسے کہ کاف تشبیہ جریت کیلئے لازم ہونے کے باوجود اس پر فتح آرہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے کسرہ کی علت حرفیت اور جر دونوں کے مجموعہ کو قرار دیا اور واؤ عاطفہ اور کاف تشبیہ میں دونوں چیزیں علی سبیل الاجتماع نہیں پائی جاتی ہیں واؤ کے اندر حرفیت موجود ہے مگر لزوم جر نہیں کیونکہ ضروری نہیں کہ واؤ عاطفہ کا مابعد مجرور ہی ہو بلکہ جو اعراب اس کے ماقبل معطوف علیہ پر ہوگا وہی اعراب واؤ کے مابعد کو دیا جائے گا اور کاف تشبیہ میں لزوم جر ہے لیکن حرفیت لازم نہیں کیونکہ کبھی وہ مثل کے معنی میں ہوتا ہے جو کہ اسم ہے لیکن پھر بھی اشکال باقی رہا اشکال یہ ہے کہ بعض حروف ایسے ہیں جن کو دونوں چیزیں لازم ہیں لیکن وہ مفتوح ہیں جیسے واؤ قسم اور تاء قسم کہ ان کو حرفیت بھی لازم ہے اور لزوم جر کے ساتھ بھی مخصوص ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ بقاعدہ سابق انکو مکسور ہونا چاہیئے مگر چونکہ لفظ قسم مبتدا ہوتا ہے قسم میں اس کی جگہ پر یہ حرف قسم ہوتے ہیں

والاسم عند البصريين من الاسماء التى حذفت اعجازها لكثرة استعمالها وبُنِيَتْ اوائلها على السكون فادخل عليها مبتدأ بها همزة الوصل لان من دأبهم ان يبتدؤا بالمتحرك ويقفوا على الساكن ويشهد له تصريفه على اسماء واسامى وسمى وسميتُ ومجئُ سمىً كهدىً لغة فيه قال: والله اسماك سمىً مباركا ؛ أثرك به ايثاركا. والقلب بعيد غير مطرد واشتقاقه من السمو لانه رفعة للمسمى وشعار له.

ترجمہ:۔ اور لفظ اسم بصریین کے نزدیک ان اسماء میں سے ہے جن کے آخری حرف کو کثرت استعمال کی وجہ سے حذف کر دیا گیا اور ابتدائی حرف کو ساکن رکھا گیا ہے پھر ابتدا کرنے کیواسطے شروع میں ہمزہ وصل کا اضافہ کیا گیا کیونکہ اہل عرب کا طریقہ یہی ہے کہ وہ حرف متحرک سے ابتداء کرتے اور حرف ساکن پر ٹھہرتے ہیں اور بصریین کے مسلک کے لئے شاہد اسم کی وہ گردان ہے جو اسماء و اسامی و سُمَیّ اور سمّیتُ کے وزن پر آتی ہے اور سُمی کا جو کہ ہدیٰ کے وزن پر ہے اسم کے معنی میں اسم کی ایک لغت بنکر مستعمل ہونا بھی مسلک بصریین کے شواہد میں سے ہے شاعر کہتا ہے ؎ واللہ اسماک سمیً مبارکا ؛ بالخ ترجمہ اے ممدوح خدا نے تیرا نام منتخب کرنے میں تجھکو دوسرے لوگوں پر ترجیح دی ہے جس طرح فضیلت بخشنے میں تیری ذات کو خدا نے دوسروں کی ذات پر ترجیح دی ہے (مطلب یہ ہے کہ جس طرح تجھ کو خدا نے با فضل بنایا ہے اسی طرح تیرا نام بھی عمدہ منتخب کیا ہے اور اسم کے سابقہ اوزان میں قلب کا واقع ہونا مستبعد بات ہے جو اس قدر عام نہیں اور اسم کا اشتقاق سمُوّ سے اس لئے ہے کہ اسم مسمی کے لئے موجب رفعت اور طرۂ امتیاز ہے،

اور قائم مقام ہونے کی وجہ سے اسمیت کی جان میں آگئی لہٰذا تردم حرفیت مفقود ہوگئی پس مفتوح ہوں گے مکسور نہ ہوں گے۔

تفسیر:۔ ساب ابحاث خمسہ میں سے دوسری بحث ذکر کر رہے ہیں لفظ اسم کے بارے میں بصریین اور کوفیین کا اختلاف ہے کہ یہ کس سے مشتق ہے بصریین کہتے ہیں سمُوّ سے مشتق ہے اور یہ ناقص ہے لیکن بصریین میں بھی بعض ناقص وادی اور بعض ناقص یائی مانتے ہیں وجہ اختلاف یہ ہے کہ اس کا ماضی سموت بھی آتا ہے واؤ کے ساتھ اور سمیت بھی آتا ہے یا کے ساتھ جیسے علوت اور علیت ہے اور تعلیل اسمیں یہ ہوئی کہ سمو کثرت استعمال اور تعاقب حرکات کی وجہ سے خفت کا مقتضی ہے اور خفت اول میں اور آخر میں ہوتی ہے لہٰذا آخر سے تو واؤ کو حذف کر دیا اور اول کو ساکن کر دیا کیونکہ اگر اول کو بھی حذف کر دیا جائے تو ایک حرف باقی رہ جائے گا اور کلمہ کے لئے کم از کم دو حرف کا ہونا ضروری ہے اس لئے اول کو حذف نہیں کیا بلکہ ساکن کر دیا اور عرب

ومن السمۃ عند الکوفیین واصلہ وسم حذفت الواو وعوضت عنہا ھمزۃ الوصل لیقلّ اعلالہ ورُدّ بان الھمزۃ لم تعھد داخلۃ علیٰ ما حذف صدرہ فی کلامھم ومن لغاتہ سِمٌ وسُم وقال . بسم الذی فی کل سورۃ سِمُہٗ ۔

ترجمہ :۔ اور اسم کوفیین کے نزدیک مشتق ہے سِمَۃ سے اور اس کی اصل وَسْمٌ ہے واؤ کو حذف کرکے ہمزہ وصل اس کے عوض میں لے آئے تاکہ اعلال کم ہو اور تردید بایں طور کی گئی کہ یہ بات نہیں پہچانی گئی کہ اول سے حذف کرکے ہمزہ کو داخل کیا جائے ان کے کلام میں اور اسم کی لغات میں سِمٌ اور سُمٌ بھی ہے جیسا کہ شاعر نے کہا یعنی اس ذات کے نام سے شروع کرتا ہوں جس کا نام ہر سورت کے شروع میں ہے ۔

والوں کا طریقہ ہے کہ وہ ابتداء متحرک کے ساتھ کرتے ہیں سکون کے ساتھ نہیں اس وجہ سے اول میں ہمزہ وصل کو زیادہ کردیا تو اسم ہوگیا قاضی نے کہا ہے کہ عرب والوں کا طریقہ ہے کہ وہ ساکن کے ساتھ شروع نہیں کرتے ہیں یہ نہیں کہا کہ ابتداء بالسکون محال ہے اصل میں قاضی صاحب نے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے اختلاف اس بات میں ہے کہ ابتداء بالسکون محال ہے یا نہیں تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ محال ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ محال نہیں بلکہ جائز ہے جو لوگ محال ہونے کے قائل ہیں وہ دلیل دیتے ہیں کہ ہم نے عرب والوں کے کلام کا تتبع اور تلاش کیا تو ہم کو کہیں بھی ابتداء بالسکون نہیں ملا تو ان لوگوں نے استقراء کو دلیل بنا کر ابتداء بالسکون کو محال کہا اور جو لوگ جواز کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ عجمیوں کے کلام میں ابتداء بالسکون پایا جاتا ہے جیسے پنجابی جب اسٹیشن کا تلفظ کرتے ہیں تو سین کو ساکن کر دیتے ہیں قاضی صاحب کی عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی ابتداء بالسکون کے جواز کے قائل ہیں اور جو لوگ محال کہتے ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ آپ نے استقراء کو جو دلیل بنایا ہے یہ درست نہیں کیونکہ عدم وجدان عدم وقوع کو مستلزم نہیں ہے ہو سکتا ہے وقوع تو ہو لیکن تمہاری تتبع اور تلاش میں نہ آیا ہو قاضی صاحب نے ویشہد لہ تصریفہ سے ناقص ہونے پر دلیل دی ہے دلیل یہ ہے کہ دیکھو اسم کی جمع اسماء ہے اگر مثال یعنی وَسْمٌ سے ہوتا تو جمع اوسام آنی چاہیئے تھی اسی طرح اس کی جمع الجمع اسامی آتی ہے اگر مثال سے ہوتا تو جمع الجمع اَوَاسِمُ آتی اور ایسے ہی اسم کی تصغیر آتی ہے سُمَیٌّ اگر مثال سے ہوتا تو تصغیر وُسَیْمٌ آتی اور ایسے ہی فعل مجہول سُمِّیْتُ آتا ہے اگر مثال سے ہوتا تو وُسِمْتُ آنا چاہیئے تھا ۔ اسی طرح شاعر نے اپنے شعر میں ایک لغت استعمال کی ہے سُمٰی اور یہ بھی ناقص ہے شعر یہ ہے ؎

والله اسماک سمیٰ مبارک ۞ آثرک الله بہ ایثارکا ۔ یہ خالد نفتازانی نے اپنے ممدوح کے حق میں کہا ہے یعنی اللہ نے تیرا مبارک نام رکھا تجھکو اس نام کے انتخاب میں تمام لوگوں پر ترجیح دی ہے جس طرح کہ تیری ذات کو تمام ذاتوں پر فضیلت بخشنے میں ترجیح دی ہے مطلب یہ ہے کہ تمہارا نام اللہ نے عمدہ منتخب کیا۔

مذکورہ تمام نظیروں سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم ناقص ہے مثال نہیں ہے کوفیین کی طرف سے اس پر ایک اشکال پڑتا ہے.

فالاسم ان ارید به اللفظ نغیر المسمی لانه یتألف من اصوات مقطعة غیر قارة و یختلف باختلاف الامم والاعصار ویتعدد تارة ویتحد اخری والمسمی لا یکون کذلک وان ارید به ذات الشئ فهو المسمی لکنه لم یشتهر بهذا المعنی وقوله تعالٰی تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ وَسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ المراد به اللفظ لانه کما یجب تنزیه ذاته وصفاته عن النقائص یجب تنزیه الالفاظ الموضوعة لها عن الرفث وسوء الادب او الاسم فیه مقحم کما فی قول الشاعر الی الحول ثم اسم السلام علیکما. وان ارید به الصفة کما هو رای الشیخ ابو الحسن الاشعری انقسم انقسام الصفة عنده الی ما هو نفس المسمی والی ما هو غیره والی ما لیس هو ولا غیره

ترجمہ:- پس اسم سے اگر لفظ مراد لیا جائے تو اسم غیر مسمٰی ہے اس لئے کہ اسم مرکب ہوتا ہے ایسے اصوات سے جو ٹکڑے ٹکڑے ہیں غیر مجتمع ہیں اور امتوں اور زمانوں کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں اور کبھی اسماء متعدد ہوتے ہیں اور کبھی متعدد نہیں ہوتے بلکہ ایک ہی اسم ہوتا ہے اور مسمی ایسا نہیں ہوتا اور اگر ذات شئ مراد لی جائے تو اسم عین مسمٰی ہے لیکن اس معنی کے ساتھ مشہور نہیں ہے اور باری تعالٰی کا قول تبارک اسم ربک اور سبح اسم ربک اس سے مراد لفظ ہے اس لئے کہ جس طرح سے ذات وصفات کو نقائص سے پاک کرنا واجب ہے اسی طرح ان الفاظ کو جو ان کے لئے وضع کئے گئے ہیں پاک کرنا واجب ہے فحش چیزوں اور سوء ادبی سے۔ یا اسم اس آیت میں زائد ہے جیسا کہ شاعر کے شعر میں لفظ اسم زائد ہے الی الحول ثم اسم السلام علیکما۔ اور اگر صفت مراد لی جائے جیسا کہ رائے ہے شیخ ابو الحسن اشعری کی تو اسم منقسم ہوگا جیسا کہ ان کے نزدیک صفت منقسم ہوتی ہے ایک وہ جو عین مسمٰی ہے دوم جو غیر مسمی ہے سوم جو نہ عین مسمی ہے اور نہ غیر مسمی ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) وہ یہ ہے کہ آپ نے جتنی بھی مثالیں بیان کی ہیں ان تمام میں قلب ہے اور قلب کہتے ہیں کلمہ میں تقدیم وتاخیر کردینا مثلاً اسماء اصل میں کو آوساء ہی تھا لیکن قلب کرکے اسماء بنالیا۔ اسیطرح دوسری مثالوں میں بھی یہی کیا گیا ہے، جواب یہ ہے کہ اگر قلب ہوتا تو قلب اتنا عام نہیں ہے کہ کسی لفظ کے تمام صیغے ہی خلاف اصل پر استعمال کئے جائیں لہذا اس میں قلب ماننا قیاس سے بہت ہی بعید بات ہے اسم کو اسم اس لئے کہتے ہیں کہ اسم ماخوذ ہے سمو سے اور سمو کے معنی بلندی کے ہیں اور اسم بھی بلندی اور رفعت کا سبب ہوتا ہے کیونکہ جو چیزیں حقیر ہیں ان کا نام نہیں رکھا جاتا جیسے کہ حیونٹی کو اسم جنس کے ساتھ ہی پکارتے ہیں اسوجہ سے بھی اسم کو سمو سے مشتق مانا۔

تفسیر (ص۴) یہاں سے کوفیین کے مذہب کو بیان کرتے ہیں کوفیین کہتے ہیں اسم مشتق ہے سمۃ سے اور سمۃ کی اصل ہے وَسْمٌ پس اول سے واؤ کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض میں ہمزہ وصل لے آئے کوفیین دلیل دیتے ہیں کہ اس صورت میں تعلیل کم ہوگی بمقابلہ پہلی صورت کے کیونکہ اس صورت میں واؤ کو حذف کرکے صرف ہمزہ لانا پڑے گا اور پہلی صورت میں آخر سے واؤ کو حذف کیا جائے گا اور پھر اول کو ساکن کیا جائے گا پھر اس کے بعد ہمزہ داخل ہوگا اور قلت تعلیل اولیٰ ہے کثرت تعلیل سے لہٰذا وِسْمٌ سے ماخوذ ماننا اولیٰ ہوگا اور اس صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ وسم کے معنی آتے ہیں علامت اور داغ کے اور اسم بھی اپنے مسمی کے لئے علامت اور داغ ہوتا ہے اس وجہ سے اسم کو وسم سے مشتق مانا گیا۔ ورُدّ سے قاضی صاحب نے کوفیین کی دلیل کو رد کیا ہے رد کا حاصل یہ ہے کہ اسم کو وسم سے مشتق ماننے کی صورت میں اگرچہ قلت تعلیل ہے لیکن استعمال خلاف اصل ہے کیونکہ اہل عرب کے یہاں یہ طریقہ نہیں کہ وہ اول سے حذف کرکے ہمزہ داخل کریں بلکہ آخر سے حذف کرکے اول میں ہمزہ لاتے ہیں اور کثرت تعلیل بہتر ہے خلاف اصل استعمال کرنے سے اور بصریین کے نزدیک اگرچہ کثرت تعلیل ہے لیکن اصل کے موافق استعمال تو ہے لہٰذا بصریین کا مذہب ہی اولیٰ ہے۔

ومن لغاتہ سِم وسُم: یہ جملہ مستانفہ ہے اور یہاں سے اسم کی لغات بیان کر رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ اسم کی پانچ لغات ہیں (۱) اِسْمٌ (۲) اُسْمٌ (۳) سِمٌ (۴) سُمٌ (۵) سُمیٰ۔ سُمٌ کے استدلال میں شاعر کا شعر پیش کیا ہے۔ بسم الذی فی کل سورۃ سمہ۔ یعنی اس ذات کے نام سے شروع کرتا ہوں جس کا نام ہر سورۃ کے شروع میں ہے یہاں سم معنی میں اسم کے ہے یہ بات یاد رہے کہ یہ کسی کا استدلال نہیں ہے مثلاً کوفیین یہ کہیں کہ اسم کی اصل وسمٌ تھی تو ہم کہدیں گے کہ نہیں بلکہ سموٌ تھی اسی طرح تمام میں کہدیں گے۔

تفسیر (ص۴) یہاں سے قاضی صاحب ابحاث خمسہ میں سے علم کلام کی بحث کو ذکر کر رہے ہیں پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اسم اور مسمی کس کو کہتے ہیں اسم اس لفظ کو کہتے ہیں جو کسی ذات کے لئے وضع کیا گیا ہو اور اس پر دلالت کرتا ہو اور مسمی اس ذات کو کہتے ہیں جس کیلئے اسم وضع کیا گیا ہو۔ اس کے بعد یہ سمجھ لیجئے کہ بارے میں اختلاف ہے کہ اسم عین مسمی ہے یا غیر مسمی لیکن یہ بات یاد رہے کہ بعض مادے ایسے ہیں جہاں اسم کا عین مسمی ہونا متعین ہے جیسے کَتَبْتُ زیداً اس مثال میں زید عین مسمی ہے کیونکہ لکھنے والا زید ہے اسم زید نہیں اور بعض مادے ایسے ہیں کہ وہاں اسم کا غیر مسمی ہونا متعین ہے جیسے کتبتُ زیدًا میں مکتوب اسم زید ہے نہ کہ ذات زید ان مذکورہ دونوں مادوں میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اختلاف ان چیزوں میں ہے جہاں عینیت اور غیریت دونوں درست ہو سکتی ہیں جیسے رأیت زیداً میں دونوں احتمال ہیں اب جو لوگ کہتے ہیں کہ اسم عین مسمی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں ذات زید کو دیکھا اور جو لوگ کہتے ہیں کہ اسم غیر مسمی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے زید مکتوب کو دیکھا۔ اب سنئے کہ کیا اختلاف ہے۔ تو معتزلہ کہتے ہیں کہ اسم غیر مسمی ہے اور بعض اشاعرہ کہتے ہیں کہ اسم عین مسمی ہے تمام دلیل میں پیش کرتے ہیں آیت کو کہتے ہیں کہ تبارک اسم ربک اور سبح اسم ربک اس کے معنی ہیں کہ اللہ کا نام بابرکت ہے اور اپنے رب کے نام کی تسبیح بیان کیجئے ان آیتوں میں برکت اور تسبیح کی نسبت اسم کی طرف کی گئی ہے حالانکہ مبارک ہونا اور نقائص سے پاک ہونا یہ ذات کی صفت ہے الفاظ کی نہیں ہے لہٰذا اب مطلب یہ ہوا کہ ذات باری بابرکت ہے اور ذات باری کی تسبیح بیان کیجئے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ اسم عین مسمی ہے اور اشاعرہ کی دوسری دلیل ہے فقہی مسئلہ جیسے کسی نے کہا کہ زینب طالق یعنی زینب مطلقہ ہے تو دیکھئے اس مسئلہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ طلاق ذات زینب پر پڑی ہے نہ کہ لفظ زینب پر اس سے ثابت ہو گیا کہ اسم عین مسمی ہے اور جو لوگ اسم کو غیر مسمی مانتے

(بسلسلہ گذشتہ صہ) ہیں ان کی دلیل فرمان باری تعالیٰ قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمن ایاما تدعوا فلہ الاسماء الحسنیٰ ہے اس آیت
میں بیان کیا کہ باری تعالیٰ کو اللہ کہکر پکارو یا رحمن کہکر یا اسماء حسنیٰ میں سے اور کسی نام کے ساتھ تو اس سے معلوم ہوا کہ اسماء
باری متعدد ہیں اور اسی طرح حدیث میں ہے کہ اسماء باری ننانوے ہیں تو اگر آپ اسم کو عین مسمّٰی مانتے ہیں تو ثابت ہوگا کہ
ذات باری متعدد ہیں کیونکہ جب اسماء متعدد ہیں تو مسمّٰی بھی متعدد ہوگا لہٰذا توحید باطل ہے اور اگر آپ اسم کو غیر مسمّٰی مانو تو
یہ خرابی لازم نہیں آئے گی اس وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اسم عین مسمی نہیں ہے دوسری دلیل عقلی یہ ہے کہ اسم مرکب ہوتا ہے اصوات سے
جو غیر مجتمع ہیں کیونکہ تلفظ کرنے کے بعد آواز نکل کر ختم ہو جاتی ہے اور اسماء امتوں اور زبانوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتے
ہیں جیسے اللہ سریانی زبان میں لاہ ہے اور فارسی میں خدا کہتے ہیں اب اگر آپ اسم کو عین مسمی مانو تو جس طرح اسماء مختلف ہوتے
ہیں اسی طرح مسمی بھی مختلف ہونا چاہیئے حالانکہ ذات باری اور دیگر مسمیات مختلف نہیں ہوتے ہیں اس وجہ سے بھی ہم نے
اسم کو غیر مسمی مانا تاکہ یہ خرابی لازم نہ آئے اور اشاعرہ نے جو دلیل بیان کی تھی تو اسکا جواب یہ ہے کہ جسطرح سے ذات باری بابرکت ہے
اسیطرح اسم باری بھی بابرکت ہے اور جسطرح سے ذات باری کی پاکی بیان کرنا واجب ہے اسیطرح سے اسم باری کو بھی نقصان سے منزہ کرنا ضروری
ہے لہٰذا ان دونوں آیتوں میں اسم سے مراد ذات نہ لی جاتے بلکہ لفظ اسم ہی مراد لیا جائے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی لہٰذا
اب آپ کو ان سے استدلال کرنا درست نہیں اور دوسری دلیل یعنی زینب طالق اسکا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں
المرأۃ المسماۃ باسم زینب ہی طالق یعنی وہ عورت جسکا نام رکھا گیا ہے اسم زینب کے ساتھ وہ مطلقہ ہے قاضی صاحب نے
کہا کہ فریقین کے درمیان نزاع لفظی ہے حقیقی نہیں ہے اس لئے کہ اسم کی تین صورتیں ہیں یا تو اسم سے مراد لفظ اسم ہے یا ذات
شئی مراد ہے یا صفت مراد ہے اگر اسم سے مراد لفظ اسم ہے تو اسم غیر مسمی ہے اور دلائل وہ ہیں جو ماقبل میں گذر چکے
اور اگر اسم سے مراد ذات شئی ہے تو اسم عین مسمی ہے اور اس کے دلائل اور ان کا جواب بھی ماقبل میں گذر چکا ہے اور قاضی
صاحب خود ہی فرما رہے ہیں کہ اس معنی کے ساتھ مشہور نہیں ہے ہاں قاضی صاحب نے تبارک اسم ربک اور سبح اسم ربک کا ایک
جواب اور دیا وہ یہ کہ لفظ اسم زائد ہے اب معنی ہوں گے کہ تیرا رب بابرکت ہے اور تیرا رب تمام نقائص سے منزہ ہے جیسا کہ لبید
کے شعر میں لفظ اسم زیادہ ہے ؎ الی الحول اسم السلام علیکما ۔ ومن یبک حولا کاملا فقد اعتذر۔ سال بھر تک رو رو کر میرے
اوصاف بیان کرو۔ پھر میری جانب سے تم پر سلامتی ہو اور جو شخص مکمل سال روئے وہ معذور ہے۔ اس شعر میں لبید مرنے
کے وقت اپنی لڑکیوں سے یہ نصیحت کر رہا ہے کہ میرے مرنے کے بعد جاہلیت کی رسم کے مطابق منہ اور کپڑے نوچ کر میرے
اوپر نوحہ نہ کرنا بلکہ جو میرے اوصاف اچھے جانتی ہو وہ بیان کرکے مکمل سال رونا اور پھر سال کے پورا ہونے کے بعد میری
جانب سے تم پر رخصتی کا سلام ہوگا۔ اور پھر تم سال بھر رونے کے بعد معذور سمجھی جاؤ گی استشہاد اس شعر میں لفظ اسم
السلام ہے کہ اس میں لفظ اسم زائد ہے۔ اور اگر لفظ اسم سے صفت مراد لیجائے اور صفت کے وہ معنی مراد لئے جائیں
جو شیخ ابوالحسن کے نزدیک صفت کے معنی ہیں مادل علی ذات مبہمۃ متصفۃ ببعض صفاتہا پھر اس کی دو قسمیں ہیں
مشتق ہوگی یا غیر مشتق اگر مشتق ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو دلالت کرے گی صفات اضافیہ کے اوپر جیسے
خلق و رزق اور یا دلالت کرے گی صفات حقیقیہ پر۔ اب صفات حقیقیہ کی پھر دو قسمیں ہیں ایک عین ذات جیسے
کہ وجود دوم لا عین اور لا غیر جیسے کہ علم و قدرت۔ اور پہلی قسم یعنی صفات حقیقیہ کی پھر دو قسمیں۔ ایک عین ذات

وانما قال بسم اللہ ولم یقل باللہ لان التبرک والاستعانۃ بذکر اسمہ او للفرق بین الیمین والتیمن ولم یکتب الالف علی ما ھو وضع الخط لکثرۃ الاستعمال وطولت الباء عوضا عنہا،

ترجمہ :۔ اور قرآن پاک میں بسم اللہ (باضافۃ اسم) آیا ہے۔ باللہ نہیں اس لئے کہ برکت حاصل کرنے اور مدد طلب کرنے کی جرأت لفظ اسم کو بڑھا کر ہی ہو سکتی ہے یا باء یمین اور باء تیمن میں فرق کرنے کے لئے۔ اور الف باسم اللہ کو کتابت میں نہیں لایا گیا باوجود اس کے کہ رسم الخط کا قانون یہی تھا کہ لایا جاتا کثرت استعمال کیوجہ سے۔ اور اس الف محذوف کے عوض میں بسم اللہ کی باء کو لمبا کر کے لکھا گیا۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) جب صفت کی تین قسمیں سمجھ میں آگئیں تو اب اگر اسم سے آپنے صفت مراد لیا ہے تو اسم کی بھی وہی تین قسمیں نکلیں گی جو صفت کی نکلی ہیں کیونکہ اس صورت میں تو اسم وصفت کے درمیان کوئی فرق ہی نہیں ہوگا کیونکہ آپنے اسم سے مراد صفت لیا ہے لہذا نزاع کوئی حقیقی نہیں بلکہ لفظی ہے۔

تفسیر: یہاں سے قاضی صاحب نے ایک سوال کا جواب دیا ہے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ آپ کو اللہ کے نام سے تبرک اور استعانت حاصل کرنا تھا تو براہ راست لفظ باء کو اللہ پر کیوں نہیں داخل کیا درمیان میں لفظ اسم کا واسطہ کیوں ذکر کیا اسکا جواب ایک تو یہ ہے کہ اللہ کی ذات نہایت ہی عظیم الشان ہے لہذا براہ راست استعانت اور تبرک حاصل کرنا بغیر وسیلہ کے ایک بہت جرأت کی بات ہوگی اور جب لفظ اسم کو وسیلہ بنا کر استعانت کی تو کوئی جرأت کی بات نہیں ہے اس وجہ سے باء کو اسم پر داخل کیا اور اللہ پر داخل نہیں کیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ باء کی دو قسمیں ہیں قسمیہ اور تیمنیہ تو یہاں باء تیمنیہ ہے قسمیہ نہیں ہے لہذا ان دونوں میں فرق کرنے کے لئے لفظ اسم کو بڑھا دیا اور فرق اس طور پر ہو گیا کہ باء قسمیہ صرف اسماء باری پر داخل ہوتی ہے اور یہاں پر اسم باری پر داخل نہیں ہے لہذا معلوم ہو گیا کہ تیمنیہ ہے قسمیہ نہیں ہے اور تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی یہی تو کہتا ہے کہ اللہ کے نام سے استعانت طلب کرنا چاہیئے تو ہم کہتے ہیں کہ براہ راست اللہ کے نام سے استعانت ہو گی لہذا اس صورت میں تو کوئی اعتراض ہی نہیں پڑتا ہے۔ ولم یکتب الالف الخ۔ یہاں سے ابحاث خمسہ میں پانچویں بحث رسم الخط کو بیان کر رہے ہیں اعتراض وجواب کی شکل میں یہ بھی اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ رسم الخط کا قاعدہ یہ ہے کہ جس اسم کے شروع میں ہمزہ وصل ہو تو وہ اسم درمیان کلام میں ہوگا یا اول میں اگر اول میں ہو تو ہمزہ وصل کتابت اور تلفظ دونوں میں باقی رہے گا اور اگر درمیان میں ہو تو ہمزہ کتابت میں باقی رہتا ہے لیکن تلفظ میں گر جاتا ہے جیسے اقرأ باسم ربک میں۔ لہذا بسم اللہ میں بھی درمیان میں ہونے کی وجہ سے تلفظ میں گر جانا تھا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کتابت میں بھی گرا ہوا ہے۔ جواب یہ ہے کہ بسم اللہ کثرت استعمال کیوجہ سے خفت کا تقاضا کرتا ہے اور کبھی خفت حاصل ہو جاتی ہے حذف کر کے بھی لہذا یہاں بھی ہمزہ کو کتابت میں حذف کر دیا تاکہ آسانی ہو جائے اور بالکل نسیا منسیا نہیں کیا بلکہ حذف پر قرینہ موجود ہے یعنی باء کے شوشہ کو ذرا بلند کیا جاتا ہے تاکہ ہمزہ پر دال ہو اور بعض لوگوں نے باء کو بلند کرنے کی وجہ یہ بیان کی کہ تاکہ قرآن کا آغاز طویل و عریض لفظ سے ہو جائے اسی وجہ سے حضرت عمر بن عبد العزیز نے کاتبوں کو یہ حکم دیا تھا اطولوا الباء واظہروا السین ودوروا المیم یعنی باء کو لمبا لکھو اور سین کے دندانے خوب ظاہر کرو اور میم کو خوب گھیرے میں لا کر لکھو۔

واللہ اصلہٗ اِلٰہ فحذفت الھمزۃ وعوض عنھا الالف واللام ولذٰلک قیل یا اللہ بالقطع الا انہ مختص بالمعبود بالحق والالٰہ فی الاصل یقع علٰی کل معبود ثم غلب علی المعبود بحق۔

ترجمہ:۔ اور لفظ اللہ کی اصل اِلٰہ ہے ہمزہ کو حذف کر کے عوض میں الف لام لایا گیا (اور چونکہ الف لام عوضی ہے تعریف کا نہیں) اس لئے بوقت ندا یا اللہ ہمزہ قطعی کے ساتھ کہا جاتا ہے۔ مگر یہ کہ لفظ اللہ معبود برحق کے ساتھ خاص ہے اور لفظ اِلٰہ اپنے اصلی معنی کے اعتبار سے ہر معبود پر بولا جاتا ہے۔ پھر اکثری اطلاق اس کا معبود برحق پر ہونے لگا۔

تفسیر:۔ اب یہاں سے لفظ اللہ کے بارے میں بحث کرتے ہیں جس طرح سے لوگ ذات باری اور صفات باری میں حیران ہیں اسی طرح اللہ کے اسم کی تحقیق کے بارے میں بھی حیران و پریشان ہیں چنانچہ قدماء فلاسفہ تو سرے سے اس بات کا ہی انکار کرتے ہیں کہ اللہ کے اسماء ذاتی ہیں اور وجہ انکار یہ ہے کہ اسم کے وضع کرنے کی غرض یہ کہ اسم بولکر مسمی کی طرف اشارہ کیا جائے اب واضع یا تو خود باری تعالٰی ہوں گے یا بندے اگر باری تعالٰی ہیں تو انہوں نے یا تو اپنے واسطے مسمی کیطرف اشارہ کرنے کے لئے وضع کیا ہوگا یا بندوں کے لئے اشارہ کرنے کے واسطے وضع کیا ہوگا۔ اللہ تعالٰی نے اپنے واسطے اشارہ کرنے کے لئے تو اسم کو وضع نہیں کیا ہے کیونکہ باری تعالٰی اپنی ذات کی معرفت میں کسی شئی کیطرف محتاج نہیں ہیں لہذا اپنے واسطے وضع کرنے کے کوئی معنی نہیں اور بندوں کے واسطے بھی اشارہ کرنے کے کوئی معنی نہیں کیونکہ بندوں کو ذات باری کی معرفت حاصل نہیں ہے لہذا ان کے لئے کیسے وضع کیا جائے گا۔ اور خود بندے بھی واضع نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ وضع کے لئے ضروری ہے کہ موضوع لہ متلفت الیہ بالذات ہو اور ذات باری بندوں کے لئے ملتفت الیہ بالذات نہیں ہیں لہذا بندے بھی واضع نہیں ہو سکتے ہیں پس معلوم ہو گیا کہ ذات باری کے لئے کوئی اسم وضع نہیں کیا گیا ہے لیکن جو لوگ اسم ذاتی ہونے کے قائل ہیں وہ جواب یہ دیتے ہیں کہ مسمی کے لئے معلوم بالکنہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ علم بالوجہ اور علم بوجہ بھی کافی ہے اور یہاں یہ بات ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالٰی کا علم بالوجہ اس کی صفات کے ذریعہ ہو گیا ہو اور پھر اس کے لئے لفظ وضع کر دیا ہو اب جو لوگ اسم ذاتی کے قائل ہیں ان کے چار فرقے ہو گئے (۱) لفظ اللہ اسم مشتق ہے (۲) علم ہے (۳) صفت مشتقہ ہے (۴) لفظ اللہ سریانی لفظ ہے۔ ان چاروں کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ اللہ عربی ہوگا یا غیر عربی اگر غیر عربی ہے تو چوتھا قول ہے جو سریانی ہونے کے قائل ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ اصل اس کی لاہا ہے آخر کے حرف کو حذف کر کے اول میں الف لام داخل کر دیا گیا اور مدغم ہو کر اللہ ہو گیا اور اگر عربی ہے تو علم ہوگا یا اسم مشتق ہوگا علم ہونے کے معنی ہیں کہ پہلے ہی سے ذات معین کے لئے وضع کر دیا گیا اگر علم ہے تو یہ قول ثانی ہے اور اگر مشتق ہے تو پھر دو صورتیں ہیں۔ اسم مشتق ہوگا یا صفت مشتقہ۔ اگر صفت مشتقہ ہے تو وہ قول ثالث ہے اور اگر اسم مشتق ہے تو وہ قول اول ہے یہ چار قول اجمالی طور پر آپ کے سامنے آگئے۔ اب تشریح سنئے پہلے قول کی تشریح سے پہلے ایک بات تمہیداً سمجھ لیجئے کہ وہ اسم جو فعل اور حرف کے مقابلہ میں آتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) علم (۲) اسم جنس (۳) صفت مشتقہ۔ ان تینوں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اسم کا نفس تصور شرکت سے مانع ہوگا۔

واشتقاقه من آلَهَ اِلٰهَةً والوهةً والوهیةً بمعنٰی عَبَدَ ومنه تالّه واستاله وقیل من اَلِهَ اذا تحیّر اذ العقول تتحیّر فی معرفته او من اَلِهتُ الٰی فلان ای سکنت الیه لان القلوب تطمئن بذکره والارواح تسکن الٰی معرفته او من اَلِهَ اذا فزع من امرٍ نزل علیه وآلهه غیره اجاره اذ العائذ یفزع الیه وهو یجیره حقیقة او بزعمه او من اَلِهَ الفصیل اذا وَلِعَ بامه اذ العباد مولعون بالتضرع الیه فی الشدائد او من وَلِهَ اذا تحیّر وتخبط عقله۔

ترجمہ:۔ اور لفظ الٰہ مشتق ہے اَلَہَ اِلٰہَۃً والوہۃً واُلوہیۃً سے جو معنی میں عَبَدَ کے ہیں اور انہیں مصادر سے تالّہ اور استالہ مشتق ہے اور بعض نے کہا کہ الٰہ ماخوذ ہے اَلِہَ بکسر العین سے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص حیرت میں پڑ جائے (پس الٰہ کی وجہ اشتقاق یہ ہوگی) اس لئے کہ عقول خدا کی کما حقہٗ معرفت حاصل کرنے میں متحیر ہیں۔ یا لفظ الٰہ ماخوذ ہے الہتُ الٰی فلان سے جس کے معنی ہیں کہ میں نے فلاں کے پاس جاکر سکون حاصل کیا (خدا کو الٰہ) اس لئے کہتے ہیں کہ قلوب مؤمنین اس کے ذکر سے مطمئن ہوتے ہیں اور روحوں کو خدا کی معرفت سے سکون ملتا ہے۔ یا ماخوذ ہے اَلِہَ واٰلَہَہٗ وغیرہ سے (اَلِہَ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص پیش آمدہ مصیبت سے گھبرا جائے (اور اٰلَہَ غیرہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ اس گھبرائے ہوئے کو دوسرا پناہ دیدے (خدا کو الٰہ اس لئے کہتے ہیں) کہ پناہ ڈھونڈنے والے اس کے پاس گھبرا کر جاتے ہیں اور وہ ان کو حقیقتًا یا پناہ گزیں کے خیال کے مطابق پناہ دیتا ہے اور یا لفظ الٰہ ماخوذ ہے اَلِہَ الفصیل سے جس کے معنی ہیں اونٹنی کا بچہ اپنی ماں سے چپٹ گیا (خدا کو اللہ اس لئے کہتے ہیں) کہ بندے مصائب میں گڑگڑا کر خدا سے چپٹتے ہیں یا لفظ الٰہ ماخوذ ہے وَلِہَ سے جس کے معنی ہیں مخبوط العقل ہو جانا

(بقیہ صد گذشتہ) یا نہیں اگر مانع ہے تو علم ہے اور اگر مانع نہیں تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس سے ذات من حیث الذات سمجھ میں آئے گی بغیر اتصاف بالمعنی کے اور یا ذات کے ساتھ ساتھ کوئی معنی وصفی بھی سمجھ میں آئیں گے۔ اول کو اسم جنس اور ثانی کو صفت مشتقہ کہتے ہیں تو اس تقسیم سے ظاہر ہوگیا کہ مشتق مقابلہ میں علم اور اسم جنس کے ہے لیکن اس موقعہ پر جب قاضی صاحب مشتق کا لفظ استعمال کریں تو وہاں پر مشتق کے وہ معنی نہیں سمجھنے چاہئیں جو علم اور اسم جنس کے مقابلہ میں ہیں بلکہ مشتق سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی اصل سے ماخوذ ہو چاہے صفت ہو یا اسم ہو اور یہاں ذات سے مراد وہ چیز ہے جو مستقل بالمفہومیت ہو اور معین سے مراد وہ چیز ہے جس میں قدرے تعین ہو خواہ شخصی ہو

وكان اصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضمّ في وجوه فقيل الاه كاعاء واشاح ويرده الجمع على الهة دون اولهة وقيل اصله لاه مصدر لاه يليه ليها ولاها اذا احتجب وارتفع لانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع على كل شئ وعما لايليق به ويشهد له قول الشاعر كحلفة من ابی رياح ؛ يسمعها لاهه الكبار ؛

ترجمہ :۔ اور اس صورت میں) الہ کی اصل ولاہ ہوگی واو کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اس لئے کہ واو پر کسرۃ ثقیل ہے جس طرح کہ وجوہ کے واو پر ضمہ ثقیل ہے پھر تبدیلی کے بعد الاہ بالہمزہ استعمال ہوا جس طرح کہ اعاءؔ اور اشاحؔ بالہمزہ مستعمل ہیں اور اس قول کی تردید اس بات سے ہوتی ہے کہ الہ کی جمع الہۃ آتی ہے نہ کہ اولہۃ۔ اور بعض نے کہا کہ الہ کی اصل لاہ ہے جو مصدر ہے لاہ یلیہ لیہا ولاہا کا یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی پوشیدہ اور بالاتر ہو (خدا کو الٰہ اس لئے کہتے ہیں) کہ وہ نگاہوں کے ادراک سے پوشیدہ اور ہر چیز پر فائق اور نامناسب صفات سے بالاتر ہے اور اس قول کے لئے شاہد شاعر کا شعر ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ ابو رباح کی اس ایک دفعہ کی قسم کے مانند کہ جس کو اس کا بڑا معبود سن رہا ہے۔

(بقیہ گذشتہ) یا نوعی یا جنسی۔ اول کی مثال زید دوم کی فرس سوم کی حیوان ہاں البتہ مصنف کا قول ثالث یعنی لفظ وصف سے وہی معنی مراد ہیں جو اسم جنس اور علم کے مقابلہ میں ہیں یہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ پہلے قول کی تشریح یوں ہوگی کہ لفظ اللہ کی اصل الٰہ ہے اور الٰہ لغوی حیثیت سے ہر معبود پر بولا جاتا ہے خواہ برحق ہو یا غیر برحق لیکن جب اس پر لام عہد داخل ہو جاتا ہے تو غلبۃً معبود برحق کے لئے استعمال ہوتا ہے پھر اس کے ہمزہ کو خلاف قیاس حذف کر کے الف لام اس کے عوض میں لایا گیا اور ہم نے خلافِ قیاس اس لئے کہا کہ اگر قیاس کے مطابق حذف کیا جاتا تو عوض میں لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ قاعدہ ہے کہ المحذوف بعلۃ کالمذکور یعنی کسی قاعدہ صرف کے ماتحت حذف شدہ لفظ مذکور کی حیثیت رکھتا ہے اور جب مذکور کی حیثیت رکھتا ہے تو پھر کسی چیز کو عوض میں لانے کی کیا ضرورت ہے نیز الف لام عوضی ہے اسی وجہ سے یا اللہ منادی ہونے کی صورت میں ہمزہ قطعی کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے تاکہ معرف باللام سے ممتاز ہو جائے۔ مگر لفظ اللہ تو معبود برحق ہی کے ساتھ مخصوص ہے اس کے علاوہ پر اسکا اطلاق نہیں ہو سکتا ہے۔

تفسیر:۔ واشتقاقہ سے لفظ اللہ کے مشتق منہ کو ذکر کر رہے ہیں چنانچہ مشتق منہ کے بارے میں سات قول ہیں اول یہ کہ یہ ماخوذ ہے اَلَہَ اِلٰہَۃً والوہۃً سے جو باب فتح سے ہیں جس کے معنی ہیں عبادت کرنا تو اب الٰہ معنی میں مالوہ یعنی معبود کے ہوگا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ ساری مخلوق کا معبود ہے اس وجہ سے اس کو اللہ کہتے ہیں اور اس اَلَہَ یَاْلَہُ سے تفعّل تَاَلَّہَ آتا ہے

جس کے معنی یہ ہیں کہ صار کالعبد یعنی غلام کے مانند ہوگیا اور باب استفعال کا استألہ بھی اسی سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں فصار شابہًا للعبد یعنی عبد کے مشابہ ہوگیا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ماخوذ ہے اَلِہَ سے جو باب سمع سے آتا ہے جس کے معنی ہیں متحیر ہوجانا اب اللہ کے معنی ہوں گے اَلْمَألُوْہُ یعنی وہ ذات جس کے بارے میں سب متحیر ہیں اور ظاہر ہے کہ اللہ کی ذات ایسی ہے کہ جس کی معرفت میں تمام عقلیں متحیر ہوکر رہ گئیں کیونکہ اگر اللہ کی معرفت حاصل ہوجاتی تو نہ کوئی گمراہی عقیدہ میں مبتلا ہوتا اور نہ کوئی باطل مسلک سامنے آتا تیسرا قول یہ ہے کہ یہ مشتق ہے اَلِہْتُ اِلٰی فلان سے جس کے معنی ہیں کہ میں نے فلاں کے پاس جاکر سکون واطمینان حاصل کیا تو اب الٰہ کے معنی ہوں گے جس کے پاس سکون حاصل کیا جاتا ہے اور اللہ کو اللہ اسی لئے کہتے ہیں کہ قلوب اللہ کا ذکر کرکے اطمینان حاصل کرتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اَلَا بِذِکْرِ اللّٰہِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ اور جیسے کہ مولانا روم صاحب فرماتے ہیں ؎ اللہ اللہ ایں چہ شیریں است نام ؛ شیر و شکر می شود جانم تمام

اور نیز روحیں مؤمنین کی اللہ کی معرفت حاصل کرکے سکون حاصل کرتی ہیں چوتھا قول یہ ہے کہ یہ مشتق ہے اس اَلِہَ سے جس کے معنی آتے ہیں نازل شدہ مصیبت سے گھبرانا اور پھر اس کے بعد لفظ اَلَہَہٗ استعمال ہوتا ہے جس کے معنی آتے ہیں گھبرائے ہوئے شخص کی مصیبت کو دور کر دینا اور پناہ دیدینا۔ اب الٰہ ملجأ یعنی جائے پناہ کے معنی میں ہوا اور معبود کو الٰہ اس لئے کہتے ہیں کہ گھبرایا ہوا شخص معبود کی پناہ پکڑتا ہے اور معبود اس کو پناہ دیتا ہے جو اس کی طرف پناہ پکڑتا ہے۔ پانچواں قول یہ ہے کہ یہ مشتق ہے اَلِہَ الفصیل سے فصیل کہتے ہیں اونٹ کے بچہ کو یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ اونٹ کا بچہ اپنی ماں کا بہت زیادہ مشتاق ہوتا ہے اور اس سے جاکر چپٹ جاتا ہے تو اب الٰہ کے معنی یہ ہوئے کہ جس کے پاس جاکر بندے چمٹتے ہیں اور اللہ کو اللہ اسی لئے کہتے ہیں کہ بندے مصیبت کے وقت گڑگڑا کر اللہ کے مشتاق ہوتے ہیں اور اسی کے ذکر میں لگتے ہیں گویا اللہ کے ساتھ جاکر چمٹتے ہیں چھٹا قول یہ ہے کہ یہ مشتق ہے وَلِہَ سے جس کے معنی متحیر ہونے کے اور مخبوط العقل ہونے کے ہیں اس صورت میں وجہ تسمیہ وہی ہوگی جو اَلِہَ بمعنی تحیر کے تحت گذر چکی مگر ان دونوں میں فرق یہ ہوگا کہ اَلِہَ کی صورت میں ہمزہ اصلی ہوگا اور وَلِہَ کی صورت میں واؤ سے بدلا ہوا ہوگا اس چھٹے قول کے اعتبار سے اِلٰہ کی اصل وِلاہ نکلیگی واو حرف علت ضعیف ہے اور کسرہ اس پر ثقیل ہے جس طرح سے کہ وجوہ میں واؤ پر ضمہ ثقیل ہے لہٰذا واؤ کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اور اِلٰہ کہا جانے لگا جیسے کہ اِعَاءٌ اور اِشَاحٌ یہ اصل میں وِعَاءٌ اور وِشَاحٌ تھا پھر بقاعدہ سابق واؤ کو ہمزہ سے بدل دیا گیا لیکن قاضی صاحب اس چھٹے قول کو رد کررہے ہیں وجہ تردید یہ ہے کہ اِلٰہ کی جمع تکسیر اٰلِہَۃٌ آتی ہے اگر اس کی اصل وِلاہ ہوتی تو اس کی جمع تکسیر اَولِہَۃٌ آتی کیونکہ جمع تکسیر اسماء کو اپنی اصلیت پر لیجاتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ وِلاہ اس کی اصل نہیں ہے لیکن بعض لوگوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ اٰلِہَۃٌ کی وزن پر جمع صرف اس لئے آتی ہے کہ لوگوں نے ہمزہ کو اصلی سمجھ لیا ہے کیونکہ وِلاہ کا استعمال بالکل نہیں آتا ہے لیکن اصل اس کی وِلاہ ہی ہے لوگوں کے خیال کرلینے کی وجہ سے اس کی اصل باطل نہیں ہوگی۔ ساتواں قول یہ ہے کہ یہ مشتق ہے لَاہَ یَلِیْہُ لَیْہًا ولَاہًا سے اس کے دو معنی آتے ہیں ایک پوشیدہ ہونا دوسرے بلند ہونا اب اِلٰہ کی اصل لَاہ ہوگی۔ الف لام داخل کرکے اللہ بنالیا گیا اب لاہ کے معنی ہوں گے محتجب اور مرتفع کے اور اللہ کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ اللہ کے اندر یہ دونوں معنی پائے جاتے ہیں احتجاب کے معنی تو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کی نگاہوں سے محجوب اور پوشیدہ ہیں اور ارتفاع کے معنی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز سے بالاتر ہے اور تمام ان نقائص سے جو اللہ کی شایان شان نہیں ہیں پاک ہیں بعض مناطقہ نے مصنف کی اس عبارت

وقیل علم لذاته المخصوص لانه یوصف ولا یوصف به ولانه لابد له من اسم تجری علیه صفاته ولا یصلح له مما یطلق علیه سواه ولانه لو کان وصفا لم یکن قوله لا اله الا اللہ توحیدا مثل لا اله الا الرحمٰن فانه لا یمنع الشرکة.

ترجمہ :۔ اور بعض نے کہا کہ لفظ اللہ خدا کی ذات مخصوصہ کا علم ہے اس لئے کہ یہ لفظ خود موصوف تو بنجاتا ہے لیکن صفت نہیں بنتا اور اس لئے بھی کہ ذات واجب کے لئے کوئی ایسا اسم ہونا ضروری ہے جس پر تمام صفات واجب کا اجراء ہو سکے اور اس بات کی صلاحیت لفظ اللہ کے سوا اور جتنے خدا کے اسماء حسنیٰ ہیں ان میں کسی میں نہیں ہے نیز اس لئے کہ اگر لفظ اللہ کو معنی وصفی مانتے ہو تو چونکہ وصف میں عموم ہوجاتا ہے اس لئے لا الہ الا اللہ مفید توحید نہ ہوگا جس طرح کہ لا الہ الا الرحمٰن مفید توحید نہیں ہے کیونکہ وصف مانع شرکت نہیں ہوتا۔

(بقیہ گذشتہ) پر اعتراض کیا ہے جو انہوں نے احتجاب کی وجہ تسمیہ کے ذیل میں بیان کی ہے مصنف کی عبارت یہ ہے لانہ تعالیٰ محجوبٌ اس میں اعتراض یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا مقہور ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ چھپایا ہوا ہے یعنی غیر کے فعل سے وہ متأثر ہوا حالانکہ یہ اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں لہٰذا مصنف کو چاہیئے تھا کہ محجوب کے بجائے محتجب کا لفظ استعمال کرتے اس ساتویں قول پر مصنف ایک شعر سے استشہاد کر رہے ہیں۔ ؎

محلفۃٍ من ابی رباحٍ ❊ یسمعہا لاہہٗ الکبار

حلفہ کے اندر تاء مرۃ کی ہے اور حلف معنی میں قسم کے ہے اور ابو رباح راء کے فتحہ کے ساتھ ایک شخص کا نام ہے اور کبار کاف کے ضمہ کے ساتھ مبالغہ کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں بہت بڑا ترجمہ شعر کا یہ ہوگا کہ مانند ابو رباح کی اس ایک مرتبہ کی قسم کے جس قسم کو سن رہا ہے اس کا بہت بڑا معبود اس شعر کے اندر استشہاد اس طور پر ہے کہ اس شعر میں لفظ لاہ استعمال ہوا ہے جس سے الہ کا اجوف ہونا ثابت ہوتا ہے بعض لوگوں نے اس ساتویں قول کو اس شعر میں بیان کیا ہے۔ شعر یہ ہے ؎

لاہ ربی عن الناس طرا ❊ فہو اللہ لا یُریٰ ویَریٰ ہو۔

ترجمہ۔ میرا رب ساری مخلوق کی نظروں سے پوشیدہ ہے تو دیکھو یہی اللہ میاں ہیں کہ دکھائی تو نہیں دیتے لیکن سب کو دیکھ رہے ہیں یہ سات قول تھے جو بالتفصیل آپ کے سامنے آگئے۔ اور اگر آپ چاہیں کہ ان کو دلیل حصر کی لڑی میں پرو دیں تو لفظ اللہ کا مشتق ہونا تین حال سے خالی نہیں۔ یا تو اجوف ہوگا یا مثال ہوگا یا مہموز فاء ہوگا۔ اگر اجوف ہے تو اس کی اصل لاہ ہوگی اور یہ قول سابع ہوگا اور اگر مثال ہے تو اس کا مشتق منہ وِلہٌ ہوگا اور یہ قول سادس ہوگا۔ اور اگر مہموز ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں باب فتح سے ہوگا یا سمع سے اگر فتح سے ہے تو معنی میں معبود کے ہوگا اور یہ قول اول ہے

والاظهر انه وصف فی اصله لکنه لما غلب علیه بحیث لا یستعمل فی غیرہ وصار کالعلم مثل الثریا و الصعق اجری مجراہ فی اجراء الوصف علیه و امتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشرکة الیه۔

ترجمہ: اور اظہر یہ ہے کہ لفظ اللہ درحقیقت وصف ہے لیکن جب غلبۃً ذات باری کے لئے اس طور پر استعمال ہونے لگا کہ غیر کے اندر بالکل مستعمل نہیں، اور علم کے مشابہ ہوگیا جس طرح کہ لفظ ثریا اور صعق ہیں کہ درحقیقت معنی وصفی رکھتے ہیں مگر غلبۃً کالعلم ہوگئے، تو اس کو علم کے قائم مقام کردیا گیا تین چیزوں میں، تمام صفات کا موصوف بننے میں اور خود کے صفت نہ بننے میں اور اشتراک کا احتمال نہ رکھنے میں۔

ربط سلسلۂ گذشتہ: اور اگر باب سمع سے ہے تو اس کی چار صورتیں ہیں یا تو ماخوذ ہوگا اَلِہَ بمعنی تحیر سے اور یا اَلِہتُ الی فلان سے اور یا اَلِہَ بمعنی فزع سے اور یا اَلِہَ الفصیل سے اگر اول ہے تو قول ثانی اور اگر ثانی ہے تو قول ثالث اور اگر ثالث ہے تو قول رابع اور اگر رابع ہے تو قول خامس ہے۔

تفسیر: وقیل علم لذاته الخ یہ لفظ اللہ کے بارے میں دوسرا مذہب ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ لفظ اللہ ذات مخصوص کا علم ہے اور کسی اصل سے ماخوذ نہیں ہے یہ قول زجاج نحوی اور سیبویہ کی طرف منسوب ہے یہ اپنے مسلک کے اوپر تین دلیلیں دیتے ہیں اول یہ کہ لفظ اللہ خود تو موصوف بنتا ہے اور جمیع اسماء اس کے صفات واقع ہوتے ہیں اور یہ خود کسی کی صفت نہیں بنتا ہے لہٰذا صفتیت کی تو نفی ہوگئی۔ اور اسم ہونا ثابت ہوگیا اور یہ بات تو سب پر ظاہر ہے کہ یہ ذات باری ہی کے ساتھ مخصوص ہے لہٰذا علم ذات ہونا ثابت ہوگیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اسم ایسا ہونا چاہئے کہ جس کے اوپر تمام اوصاف جاری ہوں اور وہ خود کسی کی صفت نہ بنے۔ اور جب ہم نے اللہ کے ان اسماء پر نظر ڈالی جن کا اطلاق ذات باری پر صحیح ہے تو ان میں لفظ اللہ کے سوا کوئی لفظ ایسا نہ ملا کہ جس کے اوپر تمام صفات جاری ہوں تو اس سے ثابت ہوگیا کہ لفظ اللہ صفت نہیں ہے اور جب صفتیت کی نفی ہوگئی تو اسمیت کا ثبوت ہوگیا اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ لفظ اللہ مختص ہے ذات باری کے ساتھ لہٰذا علم ہونا ثابت ہوگیا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر آپ اس کو صفت مانتے ہیں تو پھر لفظ اللہ کا ذات باری کے لئے استعمال صفات غالبہ کے طور پر ہوگا جس طرح کہ لفظ رحمٰن کا استعمال صفات غالبہ کے طور پر ہوتا ہے اور جب صفات غالبہ کے طور پر استعمال ہوا تو پھر لا الٰہ الا اللہ مفید توحید نہ رہے گا جس طرح کہ لا الٰہ الا الرحمٰن مفید توحید نہیں۔ حالانکہ لا الٰہ الا اللہ کا مفید توحید نہ ہونا باطل ہے کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ لا الٰہ الا اللہ مفید توحید ہے لہٰذا اللہ کا صفت ہونا باطل ہے اب رہی یہ بات کہ صفت ہونے کی صورت میں مفید توحید کیوں نہیں رہے گا تو اس میں راز کی بات یہ ہے کہ صفت کا مدلول معنی وصفی ہوتا ہے ذات معین نہیں بلکہ ذات تو

لان ذاته من حیث هو بلا اعتبارِ امرٍ اٰخر حقیقی او غیره غیر معقول للبشر فلا یمکن ان یدل علیه بلفظ۔

ترجمہ:۔ اس لئے کہ ذات خداوندی ذات خداوندی ہونے کی حیثیت سے انسان کی عقل میں نہیں آسکتی جب تک کہ ذات کے علاوہ کسی دوسرے وصف کا لحاظ نہ کیا جائے وہ وصف خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی پس ممکن نہیں کہ ذات من حیث الذات کسی لفظ کا مدلول بنے۔

(بقیہ صگذشتہ) ابہام کے درجہ میں ضرورت کی وجہ سے ان لی جاتی ہے تاکہ معنی وصفی کا اس کے ساتھ قیام ہوسکے اور معنی وصفی مانع شرکت نہیں ہے اور جب مانع شرکت نہیں ہے تو توحید نہیں ثابت ہوگی بخلاف علم کی صورت کے کہ وہ دلالت کرتا ہے ذات معین پر جو بالکل مانع شرکت ہے لہذا لاالٰہ الا اللہ علمیت کی صورت میں مفید توحید ہوگا پس علمیت کی صورت اولیٰ ہے،

تفسیر:۔ والاظہر انہ وصف الخ یہاں سے تیسرا مسلک وصف ہونے کا جو مصنف کے نزدیک مختار ہے چنانچہ اس کے بارے میں اظہر ہونا فرمارہے ہیں بیان کرتے ہیں۔ اس مسلک اور اول مسلک میں فرق یہ ہے کہ اول مسلک میں لفظ اللہ کو اسم مانا تھا اور اسم کے اندر دلالت علی الذات المعینہ کا اعتبار ہوتا ہے خواہ کسی حیثیت سے متعین ہو اور دوسرے مسلک میں اس کو صفت مانا ہے اور صفت کے اندر معنی وصفی تو معین ہوتے ہیں مگر ذات ابہام کے درجہ میں ہوتی ہے فرق سمجھنے کے بعد اب مسلک سمجھئے مسلک کا حاصل یہ ہے کہ لفظ اللہ اصل کے اعتبار سے وصف ہے اب اس پر دو اعتراض ماقبل والے واقع ہوں گے اول یہ کہ جب وصف ہے تو کسی اسم کی صفت کیوں نہیں بنتا۔ دوم یہ کہ جب صفت مانو گے تو مانع شرکت نہیں ہوگا جس کی وجہ سے لاالٰہ الا اللہ مفید توحید نہیں ہوگا۔ جواب دونوں کا یہ ہے کہ جب غلبۃً یہ ذات باری ہی کے لئے اس طور پر مخصوص ہوگیا اور علم کی حیثیت اختیار کرلی تو پھر علم ہی کے قائم مقام ہوگیا۔ امتناع وصف اور عدم احتمال شرکت کے اندر یعنی جس طرح علم کے اوصاف تو ذکر کئے جاتے ہیں لیکن وہ خود کسی کا وصف نہیں بنتا۔ اور جسطرح علم شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ایسے ہی لفظ اللہ بھی شرکت کا احتمال نہیں رکھتا جیسے کہ الثریا اور لفظ الصعق کہ یہ حقیقت میں وصف تھے لیکن غلبۃً علم ہوگئے اور علم کی حیثیت اختیار کرلی پس ایسے ہی لفظ اللہ بھی علم ہوگیا اور جب علم کی حیثیت ہوگئی تو دونوں سابق اعتراض نہیں پڑیں گے۔ اب رہی یہ بات کہ لفظ الثریا اور الصعق کیسے وصف تھے اور علم بن گئے تو سنئے کہ لفظ الثریا تصغیر ہے ثروی کی اور ثروی مؤنث ہے ثروان کا۔ ثروی اس عورت کو کہتے ہیں جو مالدار ہو۔ پھر نام پڑگیا یہ ایک ستارہ کا اور الصعق کہتے ہیں سخت قسم کی آواز کو پھر یہ نام پڑگیا خویلد بن نفیل کا۔ اس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے کھانا پکایا تھا اور ہوا نے آکر اس کی ہانڈی الٹ دی تھی تو اس نے ہوا کو لعنت کیا اور برا بھلا کہا تو اللہ تعالیٰ نے اس پر

ولانه لو دل علی مجرد ذاته المخصوص لما افاد ظاهر قوله تعالیٰ وهو الله فی السمٰوات معنیً صحیحاً ولان معنی الاشتقاق هو کون احد اللفظین مشارکاً للاٰخر فی المعنی والترکیب وهو حاصل بینه وبین الاصول المذکورة۔

ترجمہ:۔ اور اس لئے کہ اگر لفظ اللہ محض ذات مخصوص پر دلالت کرے تو فرمان باری "وہو اللہ فی السموات" کی ظاہری عبارت ایسے معنے کا افادہ نہیں کرے گی جو دعقیدۂ اہل سنت والجماعت کے پیش نظر صحیح ہوں اور اس لئے کہ اشتقاق کی حقیقت یہ ہے کہ دو لفظوں میں سے ایک دوسرے کے معنی اور ترکیب میں شریک ہو اور یہ بات لفظ اللہ اور ذکر کردہ اصول کے درمیان موجود ہے۔

(بقیہ گذشتہ) صاعقہ بھیجکر اس کو تباہ و برباد کر دیا۔

تفسیر:۔ (تصنیف گذشتہ) یہاں سے مصنف مسلک ثانی کے اظہر ہونے کی دلیل دے رہے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کی ذات فی نفسہ بغیر کسی امر آخر کا اعتبار کئے ہوتے اب وہ امر آخر خواہ صفت حقیقی ہو یا صفت اضافی ہو انسان کی عقل میں نہیں آسکتی ہے۔ اور جب ذات باری عقل میں نہیں آسکتی تو کسی لفظ کا مدلول بھی نہیں بن سکتی ہے اس لئے کہ الفاظ تو ان چیزوں پر دلالت کرتے ہیں جو چیزیں ذہن میں پائی جائیں اور ذات باری ذہن میں پائی نہیں جاتی ہٰذا ذات باری کسی لفظ کا مدلول نہیں بن سکتی ہٰذا لفظ اللہ کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ ذات باری کے لئے وضع کیا گیا ہے درست نہیں ہے اور اس کو اگر خلاصہ کے طور پر کہنا چاہتے ہو تو یوں کہہ لو کہ لفظ اللہ اگر موضوع ہو گا ذات مخصوص کے لئے تو اس لفظ اللہ کے ذریعہ سے ذات پر دلالت ممکن ہو گی۔ اور لفظ اللہ کے ذریعہ سے ذات باری پر دلالت باطل ہے ہٰذا لفظ اللہ کا ذات باری کے لئے موضوع ہونا بھی باطل ہے پس لفظ اللہ کو علم ماننا درست نہیں بلکہ یہ وصف ہے بعض لوگوں نے اس دلیل کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ دلالت کے لئے مدلول کا تصور بوجہٍ ما کافی ہے تصور بالکنہ اور بکنہہ ضروری نہیں۔ اور متعذر ذات باری کے اندر تصور بالکنہ اور بکنہہ ہے ہٰذا ہو سکتا ہے کہ ذات باری کا تصور بالوجہ اور بوجہہ کر کے لفظ اللہ کو اس کے لئے وضع کر دیا گیا ہو۔

تفسیر:۔ قولہ ولانہ الخ یہ مسلک ثالث کی دوسری دلیل ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر لفظ اللہ کو علم ذاتی مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ لفظ اللہ محض ذات پر دلالت کرتا ہے تو پھر اس صورت میں فرمان باری وہو اللہ فی السموات کے ظاہری معنی درست نہیں ہوں گے اس لئے کہ اس صورت میں آیت کے معنی ہوں گے ہو الذات المشخص فی السماء یعنی وہ ذات جو مشخص ہے آسمان کے ......

اندر تو اس صورت میں آسمان ذات باری کے لئے ظرف ہو جائے گا جس کی وجہ سے ذات باری کا عرش نشیں ہونا اور تجسم ہونا لازم آتا ہے اور یہ کسی قدر بھی ذات باری کے مناسب نہیں اور دیکھئے مصنفؒ نے ظاہر کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی ظاہر آیت کے اعتبار سے یہ خرابی لازم آئے گی۔ اس لئے اگر ظاہر کو چھوڑ کر فی السموات والارض کو یعلم کے متعلق بنا دیا جائے

وقیل اصلہ لاھا بالسریانیۃ فعرب بحذف الالف الاخیرۃ وادخال اللام علیہ وتفخیم لامہ اذا انفتح ماقبلہ اوانضم سنۃ وقیل مطلقا

ترجمہ:۔ اور بعض نے کہا اللہ کی اصل لاہا ہے جو سریانی زبان کا لفظ ہے۔ پھر اس کو عربی اس طور پر بنایا گیا کہ اخیر کے الف کو حذف کر دیا گیا اور شروع میں الف لام داخل کر دیا گیا۔ اور اللہ کے لام کو پُر پڑھنا جبکہ اللہ کا ماقبل مفتوح یا مضموم ہو اسلاف قراء کا طریقہ ہے اور بعض نے کہا کہ اللہ کے لام کو ہر حالت میں پُر پڑھا جائے گا۔

(بقیہ گذشتہ) تو اس صورت میں جملہ خبر ثانی ہو جائے گا اور معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ان تمام چیزوں میں شائع ہے جو آسمان وزمین کے اندر ہیں۔ تو اس صورت میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی بہر نوع اگر اللہ کو علم ذاتی مانتے ہو تو خرابی لازم آئے گی بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کو وصف مانو اس صورت میں آیت کے معنی بالکل اپنی جگہ پر درست رہیں گے کیونکہ اس صورت میں اللہ معنی میں معبود کے ہوگا اور آیت کا ترجمہ یہ ہوگا "ہو معبود فی السمٰوات والارض" ولان معنی سے لفظ اللہ کے وصف ہونے پر تیسری دلیل دیتے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ لفظ اللہ اصول مذکورہ سے مشتق ہے اس لئے کہ اشتقاق کے معنی ہیں احد اللفظین کا دوسرے کے مشارک ہونا معنی او ترکیب میں۔ اور یہ بات لفظ اور اصول مذکورہ کے درمیان پائی جاتی ہے کیونکہ لفظ اللہ لفظاً اور معنی دونوں اعتبار سے اصول مذکورہ کے مشارک ہے۔ لہذا لفظ اللہ کا مشتق ہونا تو ثابت ہوگیا لیکن اشتقاق کے معنی کا ثابت ہونا کسی لفظ کے اندر یا اس کے مشتق ہونے کی دلیل ظنی ہے اور مباحث لغوی کے اندر دلیل ظنی کافی ہے لہذا معنی اشتقاق کا پایا جانا لفظ اللہ کے مشتق ہونے پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہے۔ بہر حال علمیت کی نفی ہوگئی اور مشتق ہونا ثابت ہوگیا اب یہ مشتق اسم ہوگا یا وصف۔ وصف ہونا ظاہر ہے دلائل ماسبق کی وجہ سے۔ لیکن چونکہ یہ ذات باری کے ساتھ مختص ہے اس وجہ سے صفات غالبہ کے طور پر ذات باری ہی کے لئے استعمال ہونے لگا۔

تفسیر:۔ وقیل اصلہ لاہا۔ یہاں سے چوتھا قول بیان کرتے ہیں کہتے ہیں کہ لفظ اللہ کی اصل لاہا ہے الف کے ساتھ۔ اور یہ سریانی لفظ ہے اور بعضوں نے کہا کہ عبرانی لفظ ہے اور ان کی زبان میں الف کے ساتھ بولا جاتا ہے جیسے فارسی میں کہتے ہیں ابا خیر۔ لاہا کے معنی ہیں معبود کے پھر اس کو عربی بنالیا گیا۔ صورت یہ ہوئی کہ آخر کے الف کو حذف کر دیا اور محض ابتدا کرنے کی وجہ سے شروع میں الف لام زیادہ کر دیا ادغام کرنے کے بعد اللہ ہوگیا۔ بعض لوگوں نے لفظ اللہ کے سریانی ہونے کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ یہ لفظ قرآن میں موجود ہے اور قرآن پاک میں اکثر کلمات عربی ہیں عجمی نہیں ہیں لہذا بغیر کسی دلیل ظاہر کے لفظ اللہ کو معرب ماننا درست نہیں ہے۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ لفظ اللہ اور لاہا میں مشابہت اور مماثلت موجود ہے تو ہم کہیں گے کہ صرف مشابہت کا پایا جانا لاہا کو اصل اور لفظ اللہ کو فرع قرار دینے کے لئے کافی نہیں ہے۔

وحذف الفه لحن تفسد به الصلوٰة ولاینعقد به صریح الیمین وقد جاء لضرورة الشعر

الالا بارك الله فی سهیل ٭ اذا ما الله بارك فی الرجال۔

ترجمہ:۔ اور اللہ کے الف کو حذف کر کے پڑھنا ایسی غلطی ہے کہ اس سے نماز فاسد ہو جائے گی (اور اللہ کے الف کو حذف کر کے اگر قسم کھائی جائے) تو اس سے صریح یمین منعقد نہیں ہوگی (اور شاعر کے قول) الالا بارک اللہ فی سہیل الخ میں حذف الف ضرورت شعری کی وجہ سے ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) وتفخیم لامہ۔ یہاں سے قاضی صاحب لفظ اللہ کے بارے میں قرأت کی بحث چھیڑ رہے ہیں اس کے سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لو۔ اول یہ کہ تفخیم کس کو کہتے ہیں۔ دوم یہ کہ سنت کے یہاں کیا معنی ہیں، اول بات تفخیم مقابلہ میں آتی ہے ترقیق کے۔ ترقیق کے معنی رقت و نرمی سے ادا کرنا۔ اور تفخیم کے معنی سختی سے پڑھنا یعنی پُر کرنا۔ دوسری بات یہ کہ سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت متوارثہ، دوم سنت اصطلاحیہ۔ سنت متوارثہ کہتے ہیں جو طریقہ آباء و اجداد سے چلا آرہا ہو۔ اور سنت اصطلاحیہ کہتے ہیں اس طریقہ کو جو سب لوگوں نے آپس میں طے کر لیا ہو اور سنت سے مراد سنت متوارثہ ہے۔ سنت اصطلاحیہ نہیں۔ قاضی صاحب بیان کرتے ہیں کہ لفظ اللہ کا ماقبل اگر مفتوح یا مضموم ہے تو اللہ کا لام پُر پڑھا جائے گا۔ اور اگر مکسور ہے تو باریک پڑھا جائے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ مطلقاً پُر پڑھا جائے گا خواہ اس سے پہلے مکسور ہی کیوں نہ ہو لیکن قاضی صاحب نے اول طریقہ کے بارے میں کہا کہ یہ سنت متوارثہ ہے یعنی یہی طریقہ اسلاف قراء سے منقول ہے۔ اب رہی یہ بات کہ ماقبل مفتوح اور مضموم ہونے کی صورت میں پُر کیوں پڑھا جائے گا اور مکسور ہونے کی صورت میں پُر کیوں نہیں ہوگا۔ تو دونوں صورتوں میں پُر پڑھنے کی تین حکمتیں ہیں پہلی حکمت یہ ہے کہ پُر پڑھنے میں اسم باری کی عظمت ہوتی ہے دوسری حکمت یہ ہے کہ تفخیم کی صورت میں ادائیگی کل لسان سے ہوتی ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ باریک پڑھا جائے تو اس صورت میں صرف زبان کی نوک سے ادائیگی ہوتی ہے۔ تیسری حکمت یہ ہے کہ پُر پڑھنے کی صورت میں اللہ کے لام کے تلفظ اور لات کے لام میں فرق ہو جائے گا۔ اب رہی یہ بات کہ کسرہ کی صورت میں پُر کیوں نہیں پڑھا جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسرہ کی صورت میں تفخیم کرنے کے وقت ثقل لازم آتا ہے اس لئے کہ کسرہ تقاضا کرتا ہے نیچے کی طرف آنے کا اور تفخیم تقاضا کرتی ہے اوپر جانے کا پس اگر کسرہ کے بعد تفخیم ہوگی تو لازم آئے گا سفل سے علو کی طرف منتقل ہونا۔ اور یہ دشوار ہے جس طرح کہ صعود علی الجبل دشوار ہے۔ اور جو لوگ مطلق پُر پڑھتے ہیں وہ بھی سنت متوارثہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

تفسیر:۔ وحذف الفه یہاں سے قاضی صاحب بیان کرتے ہیں کہ لفظ اللہ میں جو لام اور ہا کے درمیان الف ہے اگر اس کو حذف کر دیا جائے تو یہ غلطی ہے۔ لحن کہتے ہیں لغوی غلطی کو۔ اور قاموس میں کہا ہے کہ یہ خطاء فی القرأت ہے۔ لیکن

ہم کہیں گے کہ خطاء فی القرأت بھی مستلزم ہے لغوی غلطی کو۔ غیر یہ ایسی غلطی ہے کہ جس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے احناف اور شوافع دونوں کے نزدیک۔ شوافع کے نزدیک تو اس لئے کہ ان کے نزدیک بسم اللہ فاتحہ کا جزء ہے اور فاتحہ پڑھنا فرض ہے اور آپ نے جب جز اللہ کو حذف کر دیا تو گویا کل کو حذف کر دیا کیونکہ انتفاء جز مستلزم ہے انتفاء کل کو۔ اور جب لفظ اللہ کو چھوڑ دیا تو پوری بسم اللہ کو چھوڑ دیا قاعدہ سابق کی وجہ سے اور جب بسم اللہ مکمل کو ترک کر دیا تو گویا مکمل فاتحہ کو ترک کر دیا بقاعدہ سابق۔ اور فاتحہ ان کے نزدیک فرض ہے لہذا ترک فرض کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے فرمایا "من ترک حرفا واحدا من الفاتحۃ وھو یحسن فلم تصح صلوٰتہ"۔ اور احناف کے نزدیک اس لئے فاسد ہو جائے گی کہ الف ساکن کو حذف کر کے یا تو کلام لغو ہوگا یا معنی بدل جائیں گے اور یہ دونوں باتیں مفسد صلوٰۃ ہیں جیسا کہ قاضی خاں میں امام صاحب کا ایک مسئلہ بیان کیا مسئلہ یہ ہے کہ لفظ ثلاثی ہوگا یا رباعی اور خماسی۔ اگر ثلاثی ہے تو اس کے اول یا درمیان یا آخر کے حرف کو حذف کرنے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ مثلاً قرآنا عربیا میں عین کو حذف کر کے ربیا پڑھا جائے تو ان تمام صورتوں میں نماز فاسد ہو جائے گی۔ تغیر معنی کی وجہ سے یا کلام لغو ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر کلمہ رباعی یا خماسی ہے اور منادیٰ ہونے کی وجہ سے ترخیم کر دیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ اور یہاں لفظ اللہ نہ تو رباعی ہے اور نہ منادیٰ واقع ہے لہذا اگر اللہ کے الف ساکن کو حذف کر دیا جائے تو احناف کے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جائے گی۔

ولا ینعقد بہ۔ یہاں سے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ کے الف ساکن کو حذف کر کے صریح یمین بھی منعقد نہیں ہوگی صریح یمین اس یمین کو کہتے ہیں جس کے الفاظ ذکر کرنے کے بعد احتیاج نیت نہ ہو۔ اور صریح یمین کا تحقق اس وقت ہوتا ہے جب کہ لفظ اللہ کو حرف قسم کا مدخول بنایا جاتے اور جب آپ نے لفظ اللہ کے الف ساکن کو حذف کر دیا تو کل اللہ ہی حذف ہوگیا کیونکہ انتفاء جز مستلزم ہے انتفاء کل کو۔ پس صریح یمین کے متحقق ہونے کے واسطے جو چیز ضروری تھی وہ نہیں پائی گئی۔ لہذا صریح یمین منعقد نہیں ہوئی اور ہم نے صریح یمین کی قید اس لئے ذکر کر دی کہ کسی نے تاللہ الف کو حذف کر کے اور نیت کرلی یمین کی تو یمین منعقد ہو جائے گی اور اگر ترمی کی نیت کی تو یمین منعقد نہیں ہوگی۔ اسی وجہ سے امام غزالیؒ نے فرمایا "من قال بلہ علی قصد التلبیس وھو الرطوبۃ فلیس بیمین وان نوی بہ الیمین انعقد"۔

وقد جاء لضرورۃ الشعر ۔ الا لا بارک اللہ فی سہیل ؛ اذا ما اللہ بارک فی الرجال۔ یہ اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اللہ کے الف ساکن کے حذف کرنے کو لغوی غلطی کہنا درست نہیں ہے کیونکہ مذکورہ شعر کے پہلے مصرع میں لفظ اللہ بغیر الف ساکن کے ہے اگر یہ لغوی غلطی ہوتی تو شاعر کیوں ذکر کرتا۔ جواب شعر میں ضرورت شعری کی وجہ سے بغیر الف کے ہے اور ضرورات شعری میں وہ چیزیں جائز ہوتی ہیں جو غیر ضرورت میں جائز نہیں ہوتیں۔ فقہاء کا مقولہ ہے "الضرورات تبیح المحظورات" اور شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ آگاہ رہو برکت نہ کرے اللہ تعالیٰ سہیل نامی کے حق میں جبکہ اللہ تعالیٰ تمام لوگوں کے حق میں برکت کا فیضان کرے۔

الرحمٰن الرحیم اسمان بنیا للمبالغة من رحِم کالغضبان من غضِبَ والعلیم من علِمَ و الرحمة فی اللغة رقة القلب و انعطاف یقتضی التفضل والاحسان۔

ترجمہ:۔ الرحمٰن الرحیم دو اسم ہیں جو بنی ہیں مبالغہ کے لئے ماخوذ ہیں رَحِم سے جیسے غضبان ماخوذ ہے غضبَ اور علیم ماخوذ ہے عَلِمَ سے۔ اور رحمت لغت میں اس رقت قلب اور میل نفسانی کو کہتے ہیں جو فضل و احسان کا مقتضی ہو۔

تفسیر:۔ مصنفؒ کی عبارت کو حل کرنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ رحمٰن اور رحیم کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول جمہور کا اور دوسرا سیبویہ کا۔ جمہور تو کہتے ہیں کہ دونوں صفت مشبہ کے صیغے ہیں لیکن مفید مبالغہ ہیں۔ رحمٰن فَعلان کے وزن پر اور رحیم فعیل کے وزن پر۔ اور مفید مبالغہ دو طریقے سے ہیں ایک تو اس لئے کہ صفت مشبہ دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور ظاہر ہے دوام و ثبوت میں زیادتی معنی ہے لہذا مبالغہ کے معنی پائے گئے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ زمخشری نے کہا کل ما ہو معدول عن اصلہ فہو ابلغ عن اصلہ یعنی جو صیغہ معدول ہو اپنی اصل سے تو وہ بمقابلہ اصل کے بلیغ ہوگا۔ اور یہ دونوں معدول ہیں راحم سے۔ اور سیبویہ کا قول یہ ہے کہ رحمٰن تو صفت مشبہ ہے لیکن رحیم اسم فاعل ہے جو مبالغہ کیلئے وضع کیا گیا ہے بہر حال دونوں کے نزدیک رحمٰن اور رحیم صفت کے صیغے ہیں۔ تو پھر اسمان کیوں کہا جو کہ غیر صفت ہے۔ جواب۔ اسم یہاں فعل اور حرف کے مقابلہ میں ہے مشتق کے مقابلہ میں نہیں لہذا یہ لفظ اسم صفت کو بھی شامل ہو جائے گا۔ اب کوئی اعتراض نہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے وُضِعَا کے بجائے بُنِیَا کیوں کہا؟ جواب۔ اس بات کو بتلانے کے لئے کہ للمبالغة میں لام غایت کا ہے صلہ کا نہیں۔ اور اگر وُضِعَا کہتے تو متبادر ہوتا کہ لام صلہ کا ہے اور معنی ہوتے کہ یہ دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں مبالغہ کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ حالانکہ دونوں صیغے مبالغہ کے نہیں ہیں بلکہ مفید مبالغہ ہیں۔ جمہور کے قول کی بنا پر تو ظاہر ہے اور سیبویہ کے نزدیک رحمٰن تو صفت مشبہ ہے اور رحیم صرف مبالغہ کا صیغہ ہے اس بات کو بتلانے کیلئے بنیا للمبالغة کہا۔ وُضِعَا نہیں کہا۔ اس کے بعد قاضی صاحب کہتے ہیں کہ رحمٰن اور رحیم دونوں رحم باب سمع سے مشتق ہیں جیسا کہ غضبان مشتق ہے غضب سے اور علیم مشتق ہے عَلِمَ سے غضبان نظیر ہے رحمٰن کی اور علیم نظیر ہے رحیم کی۔ اس پر اعتراض ہوگا کہ جمہور کے نزدیک یہ دونوں صفت مشبہ ہیں اور صفت مشبہ لازم سے آتا ہے متعدی نہیں آتا۔ اور رَحِمَ متعدی ہے جس کے معنی ہیں رحم کرنا۔ لہذا رحمٰن اور رحیم کو رحم سے مشتق ماننا درست نہیں ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ رحم ہے تو متعدی لیکن منتقل کر لیا گیا لازم کی طرف اور انتقال اس طور پر کیا کہ باب کرُم سے افعال خلقیہ آتے ہیں لہذا رحِمَ جو باب سمع سے ہے بمنزلہ لازم کے ہو گیا۔ لہذا رحمٰن اور رحیم کو رَحِمَ سے مشتق ماننا درست ہے جیسے کہ زمخشری نے رفیع الدرجات کو بمنزلہ لازم کے مانا ہے کیونکہ رفع کے معنی بلند کرنا ہے۔ یہاں پر بھی اسی طرح منتقل کر کے مشتق مان لیا؛

❖

ومنه الرحم لانعطافها علیٰ مافیها. واسماء الله تعالیٰ انما تؤخذ باعتبار الغایات التی هی افعال دون المبادی التی تکون انفعالات۔

ترجمہ:۔ اور رحم (بچہ دانی) بھی اسی رحم سے ماخوذ ہے کیونکہ وہ رحم بھی اس چیز پر نرم ہوتا ہے جو اس کے اندر موجود ہے اور اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ اپنے ان نتائج و آثار کے اعتبار سے ملحوظ ہیں جو از قبیل تاثیرات ہیں. اور مبادی اور اسباب کے اعتبار سے نہیں جو از قبیل تاثرات ہیں.

(بقیہ گذشتہ) والرحمۃ۔ اب یہاں سے رحمت کے معنی بیان کرتے ہیں. لغت میں رحمت کے معنی ہیں اس رقت قلب اور میل نفسانی کے جو فضل و احسان کا تقاضا کرتا ہے اور اس سے ماخوذ ہے رَحِم بھی بمعنی بچہ دانی. اور مناسبت اس کے اشتقاق کی یہ ہے کہ بچہ دانی بھی مہربان ہوتی ہے اس چیز پر جو بچہ دانی میں ہوتی ہے لیکن یہ مناسبت بیان کرنا ضعیف ہے کیونکہ رحمت میں انعطاف روحانی ہوتا ہے اور رحم بمعنی بچہ دانی میں انعطاف جسمانی ہوتا ہے. اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ نفس انعطاف میں مناسبت ہے اور یہ اشتقاق کے لئے کافی ہے۔

تفسیر۔ واسماء الله الخ. یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے. اور اس عبارت میں اسماء سے مراد وہ الفاظ ہیں جو صفات باری پر دلالت کریں اور اعتراض یہ ہے کہ آپ نے رحمت کے معنی بیان کئے رقت قلب اور انعطاف کے اور انعطاف کہتے ہیں نفس کے مائل ہونے کو. اور نفس کا مائل ہونا اور جھک جانا. یہ ان کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو مزاج جسمانی کے تابع ہوتی ہیں یعنی پہلے مزاج جسمانی کسی اثر کو قبول کرتا ہے اور پھر نفس پر یہ کیفیت طاری ہوتی ہے. اب اگر اللہ پر رحمٰن اور رحیم کا اطلاق کرتے ہو تو باری تعالیٰ کے لئے نفس اور جسم کا ثابت کرنا لازم آئے گا نیز متاثر بالغیر ہونا لازم آئیگا. اور یہ سب چیزیں مستلزم ہیں امکان کو تو گویا ذات باری کا ممکن ہونا لازم آئے گا. اور یہ تو بالکل محال ہے. بنا بر رحمٰن اور رحیم کا اطلاق ذات باری پر درست نہیں. اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوپر جن الفاظ کا اطلاق کرنا ان کے حقیقی معنی کے اعتبار سے درست نہ ہو تو وہاں ان الفاظ کا اطلاق ذات باری پر ان کی غایات اور آثار کے اعتبار سے ہوتا ہے جو از قبیل تاثیر ہیں. ان اسباب و مبادی کے اعتبار سے نہیں ہوتا جو از قبیل انفعال و تاثر ہیں. مثلاً لفظ رحمت اس کے معنی رقت قلب کے ہیں اور یہ مبدا اور سبب ہے. مگر اس کا اثر انعام و احسان ہے. مبدا تو از قبیل انفعال ہے اور اثر از قبیل تاثیر ہے پس جب رحمت کا اطلاق ذات باری پر ہوگا تو انعام کے معنی کے اعتبار سے ہوگا اور رحمٰن کے معنی منعم کے ہوں گے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ رحمٰن اور رحیم کا اطلاق ذات باری پر بطور مجاز مرسل یا استعارہ تمثیلیہ کے ہے. پہلا یعنی مجاز مرسل راجح ہے. مجاز مرسل کہتے ہیں کہ سبب بولکر مسبب مراد لیا جائے یہاں پر بھی یہ بات موجود ہے کیونکہ رحمت جو سبب ہے وہ بولکر مراد لیا انعام و احسان جو مسبب ہے اور استعارہ تمثیلیہ کہتے ہیں. ایک ہیئت منتزعہ کو دوسری ہیئت منتزعہ کے ساتھ تشبیہ دینا. اور جو لفظ ہیئت مشبہ بہ کے لئے استعمال کیا اس کو ہیئت مشبہ کے لئے استعمال کرنا. اور یہاں پر

والرحمٰن ابلغ من الرحیم لان زیادة البناء تدل علٰی زیادة المعنی کما فی قطع وقطّع وکبار وکبّار وذٰلک انما تؤخذ تارة باعتبار الکمیّة واخرٰی باعتبار الکیفیة فعلے الاول قیل یا رحمٰن الدنیا۔

ترجمہ:۔ اور رحمٰن میں بمقابلہ رحیم کے زیادہ مبالغہ ہے کیونکہ الفاظ کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ قطع بالتخفیف اور قطّع بالتشدید اور کبار بالتخفیف اور کُبّار بالتشدید کی مثالوں میں واضح ہے۔ اور اس زیادتی کا کبھی کمیت کے اعتبار سے لحاظ کیا جاتا ہے اور کبھی کیفیت کے اعتبار سے پہلے لحاظ پر یا رحمٰن الدنیا کہا جائے گا۔

(بقیہ صد گذشتہ) استعارہ تمثیلیہ کی صورت یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ کے معاملہ کو جو ان کے بندوں کے ساتھ ہے یعنی انعام واحسان کرنا اور ان سے تکالیف کو دور کرنا اس معاملہ کو تشبیہ دی گئی ہے اس بادشاہ کے معاملہ کے ساتھ جو وہ اپنی رعایا کے ساتھ کرتا ہے جبکہ وہ اپنی رعایا پر نرم ہوتا ہے اور ان پر انعام واحسان کرتا ہے اور ان کی تکالیف کو دور کرتا ہے۔ تشبیہ دینے کے بعد مشبہ بہ کے لئے جو الفاظ رحمت استعمال ہوتے تھے وہ مشبہ یعنی ذات باری کے معاملہ کے لئے استعمال ہونے لگے اور اس کے نتیجہ میں اللہ کو رحمٰن ورحیم کہنا درست ہے۔ مصنفؒ نے رحمت کے معنی رقت کے ساتھ کئے ہیں۔ حالانکہ رحمت متعدی ہے اور رقت لازم؟ جواب یہ مجاز ہے۔

تفسیر:۔ اب تک تو مصنفؒ نے بیان کیا کہ رحمٰن اور رحیم نفس مبالغہ میں دونوں شریک ہیں۔ اب یہاں سے فرق بیان کرتے ہیں کہ رحمٰن میں زیادہ مبالغہ ہے بمقابلہ رحیم کے کیونکہ قاعدہ ہے کہ زیادتی مبانی دلالت کرتی ہے زیادتی معانی پر تو چونکہ رحمٰن میں زیادہ مبالغہ ہے بمقابلہ رحیم کے لہٰذا رحمٰن کے معنی بھی زیادہ ہوں گے بمقابلہ رحیم کے۔ جیسا کہ قَطَعَ کے معنی ہیں کاٹنا۔ اور قطّع تشدید کے ساتھ اس کے معنی ہیں بار بار کاٹنا اور ایسے ہی کُبار بلا تشدید کے معنی بڑا اور کُبّار بالتشدید کے معنی بہت بڑا ہیں۔ اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ یہ قاعدہ بیان کرنا درست نہیں کہ زیادتی مبانی دلالت کرتی ہے زیادتی معانی پر اس لئے کہ حَذِر میں تین لفظ ہیں اور حَاذِر میں چار لیکن معنی میں معاملہ برعکس ہوگیا۔ اس لئے کہ حذر جس میں الفاظ کم ہیں معنی زیادہ ہیں کیونکہ معنی ہیں ہمیشہ بچنے والا لیکن حاذر میں الفاظ زیادہ ہیں اور معنی کم ہیں یعنی مطلقاً بچنے والا۔ جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ مطلق نہیں بلکہ ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے۔ اور شرط یہ ہے کہ زیادتی مبانی زیادتی معانی پر دلالت کریگی مگر اس وقت جبکہ دونوں صیغے ایک ہی اصل سے ہوں اور ایک ہی نوع کے ہوں اور یہاں یہ بات نہیں کہ دونوں ایک ہی نوع کے صیغے ہیں۔ اس لئے کہ حَذِر صفت مشبہ ہے اور حَاذِر اسم فاعل ہے۔ لہٰذا ان کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں ہے لیکن یہ جواب ضعیف ہے کیونکہ جمہور کے نزدیک تو جواب بن جائے گا مگر سیبویہ کے نزدیک نہیں بنے گا۔ اس لئے کہ وہ تو رحیم کو اسم فاعل اور رحمٰن کو صفت مشبہ مانتے ہیں۔ صحیح جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ اکثریہ ہے۔ اب کوئی اعتراض نہیں پڑے گا۔

وذٰلک الخ یہاں سے زیادتی معنی کو ثابت کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ زیادتی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک زیادتی بسبب

لانہ یعم المؤمن والکافر ورحیم الاخرۃ لانہ یختص لمؤمن وعلی الثانی قیل یارحمٰن الدنیا والاخرۃ ورحیم الدنیا۔ لان النعم الاخرویۃ کلھا جسام واما النعم الدنیویۃ فجلیلۃ وحقیرۃ۔

ترجمہ:۔ اس لئے کہ دنیا کی رحمت مؤمن وکافر دونوں کو عام ہے اور رحیم الآخرۃ (رحیم کی آخرت کی طرف اضافت کرتے ہوئے) کہا جائے گا۔ اس لئے کہ رحمت آخرت صرف مؤمن کے لئے ہے۔ اور دوسرے لحاظ کے مطابق یارحمٰن الدنیا والآخرۃ (باضافۃ الرحمٰن الیہما) اور رحیم الآخرۃ (باضافۃ الرحیم الی الآخرۃ فقط) کہا جائے گا۔ اس لئے کہ اخروی نعمتیں سب کی سب بڑی ہیں اور دنیاوی نعمتیں سو وہ چھوٹی بھی ہیں اور بڑی بھی۔

(بقیہ گذشتہ) اس لئے کہ دنیا کی رحمت مؤمن وکافر دونوں کو عام ہے اور رحیم الآخرۃ (رحیم کی آخرت کی طرف اضافت فرماتے ہیں کہ اگر رحمٰن کے اندر کمیت کے اعتبار سے زیادتی کا لحاظ کیا جائے تو کہا جائے گا یارحمٰن الدنیا ورحیم الآخرۃ۔ دیکھو اس صورت میں رحمٰن کی نسبت دنیا کی طرف کیجائیگی اور رحیم کی آخرت کیطرف کیونکہ دنیا میں افراد رحمت زیادہ ہوں گے اور آخرت میں افراد رحمت کم ہونگے۔ افراد رحمت دنیا میں زیادہ اس طور پر ہوں گے کہ مؤمنین کی تعداد زیادہ ہوگی کیونکہ رحمت دنیا میں مؤمن وکافر دونوں کے لئے عام ہے بخلاف آخرت کے کہ اس میں افراد رحمت کم ہوں گے اور افراد رحمت کم اس لئے ہوں گے کہ مرحومین کی تعداد کم ہوگی کیونکہ آخرت میں رحمت مخصوص ہوگی مؤمنین کے ساتھ اس زیادتی بحسب الکمیت کا لحاظ کرتے ہوئے بعض حضرات نے یارحمٰن الدنیا ورحیم الآخرۃ کا ترجمہ کیا ہے یا الذی کثرت آثار رحمتہ بعض لوگوں نے زیادتی بحسب الکمیت کا انکار کیا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ اگر زیادتی کمیت کو ثابت کرنے کے لئے رحمٰن الدنیا کہا جائے اور رحیم کی نسبت آخرت کیطرف کیجائے تو رحیم کے اندر کیفیت کے اعتبار سے زیادتی ثابت ہوجائے گی تو گویا ہر ایک صیغہ ایک ایک کا حامل ہوگا تو پھر رحمٰن ابلغ کہاں رہا۔ اس وجہ سے علامہ زمخشری نے اس وجہ کو چھوڑ دیا اور صرف ثانی وجہ کو ذکر کیا ہے۔ لیکن جواب اس کا یہ ہے کہ جب ہم زیادتی فی الکمیت کے اعتبار سے دونوں لفظ استعمال کریں گے تو نظر صرف کمیت پر ہوگی۔ کیفیت سے بالکل صرف نظر ہوگی۔ اور جب صرف کمیت پر نظر ہوگی تو رحمٰن کا ابلغ ہونا ثابت ہوجائے گا۔

وعلی الثانی سے زیادتی بحسب الکیفیت کو ثابت کررہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر زیادتی بحسب الکیفیت کا لحاظ کیا جائے تو رحمٰن کی اضافت دنیا وآخرت دونوں کی طرف ہوگی اور رحیم کی اضافت صرف دنیا کی طرف ہوگی کیونکہ آخرت کی تمام نعمتیں بڑی ہی ہیں۔ اور رحیم کی نسبت آخرت کی طرف نہیں ہوسکتی۔ ہاں دنیا کی نعمتیں چھوٹی بھی ہیں اور بڑی بھی۔ لہٰذا چھوٹی نعمتوں کا لحاظ کرتے ہوئے رحیم کی اضافت دنیا کی طرف ہوجائے گی۔ اور ترجمہ یوں ہوگا کہ اے دنیا کے اندر بڑے بڑے اور آخرت میں سارے انعام کرنیوالے۔ اور رحیم الدنیا کا ترجمہ ہوگا اے دنیا کی چھوٹی چھوٹی نعمتوں کا انعام کرنے والے۔

وانما قدم والقياس يقتضى الترقى من الادنى الى الاعلى لتقدم رحمة الدنيا. ولانه صار كالعلم

من حيث انه لا يوصف به غيره لان معناه المنعم الحقيقى البالغ فى الرحمة غايتها وذلك لا يصدق

على غيره لان من عداه فهو مستعيض بلطفه وانعامه يريد به جزيل ثواب او جميل ثناء او مزيح

رقة الجنسية او حب المال عن القلب ثم انه كالواسطة فى ذلك لان ذات النعم ووجودها و

القدرة على ايصالها والداعية الباعثة عليه والتمكن من الانتفاع بها والقوى التى بها يحصل

الانتفاع الى غير ذلك من خلقه لا يقدر عليها احد غيره او لان الرحمن لما دل على جلائل النعم

واصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها فيكون كالتتمة والرديف له او للمحافظة على رؤس الآى

ترجمہ :- وانما قدم الخ اور رحمٰن کو مقدم ذکر کیا گیا حالانکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ذکر اوصاف کے مقام میں ادنیٰ صفت سے اعلیٰ صفت کی طرف ترقی کی جائے۔ اس لئے کہ دنیا کی رحمت مقدم ہے اور اس لئے بھی کہ رحمٰن لفظ اللہ کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ غیر اللہ کی صفت نہیں بنتا۔ (جس طرح کہ لفظ اللہ کا اطلاق ذات باری کے سوا کسی پر نہیں ہوتا) کیونکہ رحمٰن کے معنی اس منعم حقیقی کے ہیں جو رحمت کے انتہائی مقام کو پہونچا ہوا ہو۔ اور یہ معنی غیر اللہ پر صادق نہیں آتے اس لئے کہ خدا کے علاوہ جتنے بھی لوگ ہیں وہ اپنے لطف وانعام کے بدل کے خواہاں رہتے ہیں خواہ وہ بدل آخرت میں ثواب کثیر ہو یا مخلوق کے منہ سے تعریف کرانا مقصود ہو۔ یا وہ رقت زائل کرنا پیش نظر ہو جو ہم جنسی کی بنا پر پیدا ہوتی ہے یا اپنے دل سے مال کی محبت دور کرنا مد نظر ہو اور بندہ پھر اپنے لطف کے اندر ایک واسطہ سا ہے۔ اس لئے کہ خود نعمتوں کی ذات یا ان کا وجود اور غیر کو دینے پر قدرت دینا۔ اور وہ داعیہ جو بندہ کو دینے پر ابھارتا ہو اور نعمتوں سے منتفع ہونے کی قدرت دینا اور وہ قوتیں عطا کرنا جن کے ذریعہ انسان نفع یاب ہو سکے اور اس کے علاوہ بہت سی چیزیں یہ سب اللہ ہی کے پیدا کرنے سے ہیں۔ خدا کے علاوہ ان چیزوں کی کوئی دوسرا قدرت نہیں رکھتا یا اس لئے کہ رحمٰن جب اللہ کی بڑی بڑی نعمتوں اور ان کے اصول پر دلالت کرتا ہے تو رحیم کو ذکر کیا تاکہ شامل ہو جائے ان نعمتوں کو جو رحمٰن سے نکل گئی تھیں پس رحیم کا ذکر بطور تتمہ اور ردیف کے ہوگا۔ یا رؤس آیات کی محافظت کی وجہ سے رحیم کو مؤخر ذکر کیا۔

تفسیر: - وانما قدم الخ اب یہاں سے ایک سوال وجواب کو ذکر کر رہے ہیں لیکن سوال جواب کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے جس کو قاضی نے بھی القیاس کہکر بیان کیا ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ اوصاف کے تذکرہ کی ترتیب یہ ہونی چاہیئے کہ پہلے ادنی وصف کو ذکر کریں اور بعد میں اعلیٰ کو کیونکہ اعلیٰ کو بعد میں ذکر کرنے سے فائدۂ جدید حاصل ہوتا ہے بخلاف اس کے کہ اگر اعلیٰ کو مقدم ذکر کر دیا جائے تو پھر ادنی کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی کیونکہ اعلیٰ تو اس ادنی کے معنی پر مشتمل ہی تھا لہٰذا ادنی کو ذکر کرکے سوائے تکرار کے کوئی فائدۂ جدیدہ حاصل نہیں ہوگا۔ یہ قاعدہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ الرحمٰن الرحیم میں تذکرۂ اوصاف کا موقع ہے اور الرحمٰن بمقابلہ رحیم کے ابلغ ہے اور الرحیم ادنی ہے لہٰذا رحیم کو مقدم ہونا چاہیئے لیکن یہاں معاملہ برعکس ہے یعنی رحمٰن مقدم ہے قاضی صاحب نے اس کے چار جواب دیئے ہیں۔ اول یہ کہ رحمٰن زیادتی بحسب الکیت کے اعتبار سے رحمت دنیا پر دلالت کرتا ہے اور رحمت دنیا وجود کے اعتبار سے مقدم ہے رحمت آخرت پر۔ لہٰذا اس کے لفظ دال یعنی رحمٰن کو بھی ذکراً مقدم کر دیا تاکہ دال کا وجود ذکری مطابق ہو جائے مدلول کے وجود طبعی کے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ رحمٰن کو اللہ کے ساتھ زیادہ مشابہت ہے کیونکہ غیر اللہ اس کے ساتھ بالکل متصف نہیں ہوتا جس طرح کہ اللہ کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہوتا اس مناسبت کی وجہ سے رحمٰن علم کی حیثیت میں ہو جاتا ہے اور چونکہ علم مقدم ہوتا ہے وصف پر اس لئے رحمٰن کو مقدم کر دیا رحیم پر۔ بخلاف رحیم کے کہ اس کا اطلاق غیر اللہ پر بھی ہوتا ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے رحیم کا لفظ بالمؤمنین رؤف رحیم کے اندر استعمال ہوا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ لفظ رحمٰن کا اطلاق غیر اللہ پر کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ رحمٰن کے معنی ہیں اس منعم حقیقی کے جو انعام کے انتہائی کمال کے درجہ کو پہونچا ہوا ہو۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ یہ معنی غیر اللہ پر صادق نہیں آتے لہٰذا رحمٰن کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہو سکتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ یہ معنی غیر اللہ کے اندر کیوں نہیں پائے جاتے تو اس کا جواب سننے سے پہلے منعم حقیقی اور انعام کے درجہ کمال کے معنی سمجھ لیجئے۔ منعم حقیقی اس منعم کو کہتے ہیں جو خالص اپنی ذاتی نعمتیں دیتا ہو۔ انعام کرنے میں واسطہ نہ ہو۔ اور انعام کا درجہ کمال یہ ہے کہ انعام کرکے اس کے بدل کا خواہاں نہ ہو۔ اب سنئے درجۂ کمال اس لئے نہیں پایا جاتا کہ بندے لطف وانعام کرکے اس کے عوض کے متمنی رہتے ہیں۔ اب بدل کی دو قسمیں ہیں۔ جلب منفعت اور دفع مضرت۔ پھر جلب منفعت کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو آخرت سے متعلق ہوگا یا دنیا سے۔ بندے ان چاروں قسم کے بدل کے خواہاں ہیں جلب منفعت متعلق بالآخرت کے تو اس طور پر کہ انعام کی وجہ سے اللہ تعالیٰ سے آخرت کے اندر ثواب کثیر کے متوقع رہتے ہیں اور جلب منفعت متعلق بالدنیا کے اس طور پر کہ دنیا میں بہترین تعریف کے طالب رہتے ہیں۔ اور دفع مضرت کے اس طور پر کہ انعام کرکے رقت جنسیت کو زائل کرنا ہوتا ہے یا دل سے مال کی محبت کو ختم کرنا۔ رقت جنسیت اس رقت کو کہتے ہیں جو اپنے ہم جنس کو پریشان حال دیکھ کر عارض ہوتی ہے اور جس کی وجہ سے انسان مضطرب ہو جاتا ہے اس کیفیت کے عارض ہونے کے بعد اگر مال دیتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اپنے اضطراب کو ختم کرنے کے لئے دے رہا ہے پس دفع مضرت پائی گئی۔ بعض نسخوں کے اندر رقۃ الخسۃ کا لفظ موجود ہے اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ انعام کرکے اپنے سے خست کے عار کو دفع کرنا چاہتا ہے خستہ کہتے ہیں مستحق مال کو مال نہ دینا۔ اور رقۃ کے معنی طوق کے ہیں اور منعم حقیقی ہونے کی صفت غیر اللہ سے اس لئے منتفی ہے کہ بندہ انعام کرنے میں صرف واسطہ ہے کیونکہ خود نعمتوں کو پیدا کرنا اور ان کو وجود

والاظہر انہ غیر منصرف وان خطر اختصاصہ باللہ ان یکون لہ مؤنث علی فعلی او فعلانۃ الحاقا لہ بما ہو الغالب فی بابہ۔

ترجمہ:۔ والاظہر الخ۔ اور اظہر یہ ہے کہ رحمٰن غیر منصرف ہے اگرچہ اس کا خدا کے ساتھ مختص ہونا اس بات سے مانع ہے کہ اس کا مؤنث فعلی یا فعلانۃ کے وزن پر آتے (مگر پھر بھی غیر منصرف ہے کیوں) ان کلمات کے ساتھ لاحق کر دینے کی وجہ سے جن کے باب میں غیر منصرف ہونا غالب ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) میں لانا اور ان کو مستحق تک پہونچانے میں قدرت عطا کرنا اور وہ داعیہ و شوق جو بندہ کو اپنا نعمت پر ابھار رہا ہو اور نعمتوں سے نفع یاب ہونے پر قادر ہونا اور وہ قوتیں کہ جن کے ذریعہ سے نفع یاب ہو سکتا ہے نیز اس کے علاوہ جتنی بھی نعمتیں ہو سکتی ہیں سب کی سب اللہ کے پیدا کرنے سے ہیں۔ بغیر خدا کے ان چیزوں پر کوئی قادر نہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ جب رحمٰن کے اندر زیادتی بحسب الکیفیت کا لحاظ کیا تو گویا رحمٰن نے بڑی بڑی نعمتوں پر دلالت کی۔ اور تسمیہ کے اندر اللہ کے اوصاف بیان کرنے کا موقع ہے لہذا پہلے رحمٰن کو رکھا گیا تاکہ اللہ تعالیٰ کے بڑے بڑے انعامات نمایاں ہوں لیکن چھوٹی چھوٹی نعمتیں اس سے رہ گئیں لہذا رحیم کو بطور تکملہ اور تتمہ ذکر کر دیا تو گویا رحیم مکمل ہوا اور مکمل شئی بعد میں ہوا کرتی ہے لہذا رحیم کو بعد میں ذکر کیا گیا۔ اب رہی یہ بات کہ لفظ رحیم کو ذکر کر کے تمام نعمتوں کو شامل کرنے میں کیا حکمتیں ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس وہم و گمان کو دور کرنا مقصود ہے کہ معمولی سی حاجت تو معمولی سی قدرت والے سے طلب کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ تو بڑے بڑے انعامات والا اور بڑی قدرت والا ہے لہذا اس سے چھوٹی نعمتوں کو کیا طلب کیا جائے پس اللہ تعالیٰ نے رحیم کو ذکر فرما کر اس وہم کو رفع کر دیا تاکہ چھوٹی نعمتیں بھی اس کے اندر آجائیں تو گویا اللہ تعالیٰ لفظ رحیم کو ذکر کر کے یہ فرما رہے ہیں کہ اے میرے بندو جس طرح تم مجھ کو رحمٰن سمجھ کر مجھ سے بڑی بڑی نعمتیں طلب کر رہے ہو یہ سمجھ لو کہ میں رحیم بھی ہوں لہذا مجھ سے چھوٹی چھوٹی نعمتیں بھی طلب کرو۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ رحیم کو رؤس آیات کی محافظت کے لئے مؤخر کر دیا گیا رؤس آیات سے آیت کے آخری حروف مراد ہیں۔ جو مخصوص کیفیت کے ساتھ متصف ہیں۔ مخصوص کیفیت یہ ہے کہ ان کا آخری حرف یائے ساکنہ کے بعد میں آرہا ہے جیسا کہ عالمین اور دین و نستعین۔ پس یہاں پر ایسا ہی کیا گیا تاکہ آیتوں کے اواخر اسی کیفیت پر باقی رہیں۔ اور یہ بات یاد رہے کہ یہ وجہ امام شافعی کے مسلک پر مبنی ہے جو بسم اللہ کو فاتحہ کا جز مانتے ہیں اور اس کی ایک آیت قرار دیتے ہیں جس کی وجہ سے محافظت رؤس آیات کی ضرورت پیش آئی۔

تفسیر:۔ والاظہر الخ۔ یہاں سے لفظ رحمٰن کے متعلق نحوی بحث کر رہے ہیں کہ لفظ رحمٰن غیر منصرف ہوگا یا منصرف۔ اس بحث کو سمجھنے سے پہلے ایک نحوی مسئلہ سمجھ لیجئے۔ نحوی مسئلہ یہ ہے کہ الف نون زائدتان کبھی اسم میں زیادہ ہوتے ہیں اور کبھی وصف میں زیادہ ہوتے ہیں۔ اگر اسم میں زیادتی ہو تو اس کے غیر منصرف بننے کے واسطے علمیت شرط ہے اور اگر

وانما خص التسمیۃ بھذہ الاسماء لیعلم العارف ان المستحق لان یستعان بہ فی مجامع الامور ھو المعبود الحقیقی الذی ھو مولی النعم کلھا عاجلھا و اٰجلھا جلیلھا و حقیرھا فیتوجہ بشراشرہ الی جناب القدس و یتمسک بحبل التوفیق و یشغل سرہ بذکرہ والاستمداد بہ عن غیرہ۔

ترجمہ:۔ اور تسمیہ کے اندر خاص طور سے انہیں اسماء کو ذکر کیا گیا تاکہ عارف اس بات کو جان لے کہ اس بات کے لائق کہ جس سے تمام امور میں مدد طلب کیجائے صرف وہی ذات ہے جو معبود حقیقی ہو اور تمام نعمتوں کا عطا کرنیوالا ہو خواہ وہ نعمتیں فوری ہوں یا بعد میں ملنے والی چھوٹی ہوں یا بڑی پس عارف اس بات کو سمجھ کر اپنے پورے دل و دماغ کے ساتھ جناب باری کیطرف متوجہ ہوجائے اور اس کی توفیق کی رسی کو مضبوط پکڑلے اور اس کا باطن اللہ کے ذکر کے ساتھ مشغول ہوجائے اور صرف اللہ ہی سے مدد طلب کرے۔

(بقیہ صگذشتہ) وصف میں زیادتی ہے تو اس کے غیر منصرف ہونے کے لئے بعض حضرات تو انتفاء فعلانۃ کی شرط لگاتے ہیں اور بعض حضرات وجود فعلی کی شرط لگاتے ہیں اسی وجہ سے سکران کو غیر منصرف پڑھا گیا کیونکہ اس کا مؤنث فعلی کے وزن پر آتا ہے اور فعلانۃ کے وزن پر نہیں آتا اور ندمان کو منصرف پڑھا گیا کیونکہ مؤنث فعلانۃ کے وزن پر ندمانۃ آتا ہے۔ یہ سمجھنے کے بعد اب لفظ رحمٰن پر نظر ڈالئے تو چونکہ اس کا مؤنث فعلانۃ کے وزن پر نہیں آتا لہٰذا ان لوگوں کے نقطۂ نظر سے غیر منصرف ہوگا جو انتفاء فعلانۃ کی شرط لگاتے ہیں مگر ان لوگوں کے نزدیک منصرف ہوگا جو وجود فعلی کی شرط لگاتے ہیں کیونکہ لفظ رحمٰن کا ذات باری کے ساتھ مختص ہونے کیوجہ سے کوئی مؤنث ہی نہیں آتا چہ جائیکہ فعلی آئے لیکن قاضی صاحب کہتے ہیں ان لوگوں کے نقطۂ نظر سے بھی اس کو غیر منصرف ہونا چاہیئے۔ لفظ رحمٰن کو ان صفات کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے کہ جن کا مؤنث اکثر فعلی کے وزن پر آتا ہے حاصل یہ کہ اس کو حمل علی النظائر کرتے ہوئے غیر منصرف پڑھا جائے گا۔

تفسیر:۔ وانما خص التسمیۃ۔ یہاں سے قاضی صاحب تسمیہ کے اندر ان اسماء کے اختصاص بالذکر کی وجہ بیان کر رہے ہیں یعنی تسمیہ کے اندر لفظ اللہ اور رحمٰن اور رحیم ہی کو کیوں ذکر کیا تو وجہ اختصاص سمجھنے سے پہلے ایک بات سمجھ لیجئے بات یہ ہے کہ قاضی صاحب آگے چل کر ایک قاعدہ بیان کریں گے کہ ان ترتب الحکم علی الوصف یشعر بعلیتہ لہ یعنی اگر کسی وصف پر کوئی حکم مرتب ہو تو وہ اوصاف اس ترتب حکم کے لئے علت اور مقتضی ہوا کرتے ہیں اور موصوف اس حکم کا محض ان اوصاف ہی کیوجہ سے مستحق ہوتا ہے اب یہاں سمجھئے کہ اللہ تعالیٰ نے استحقاق تسمیہ کو مرتب کیا ہے لفظ اللہ اور رحمٰن و رحیم پر اور اللہ کے معنی معبود حقیقی کے ہیں۔ اور رحمٰن کے معنی بڑے بڑے انعام کرنیوالا اور رحیم کے معنی چھوٹے چھوٹے انعام کرنیوالا۔ اس استحقاق تسمیہ کو ان اوصاف پر مرتب کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ مستحق استعانت وہی ذات ہے کہ جو معبود حقیقی

الحمدُ للّٰہ. الحمد ھو الثناء علی الجمیل الاختیاری من نعمۃ او غیرھا والمدح ھو الثناء علی الجمیل مطلقًا تقول حمدت زیدًا علی علمہ وکرمہ ولا تقول حمدتہ علی حسنہ بل مدحتہ وقیل ھما اخوان والشکر فی مقابلۃ النعمۃ قولًا وعملًا واعتقادًا قال ؎ افادتکم النعماء منی ثلثۃ ٭ یدی ولسانی والضمیر المحجبا فھو اعم منھما من وجہ واخص من اٰخر۔

ترجمہ۔ الحمد للہ الخ حمد افعال جمیلہ اختیاریہ پر زبان سے تعریف کرنا خواہ یہ تعریف نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نہ۔ اور مدح مطلقًا افعال جمیلہ پر تعریف کرنا خواہ اختیاریہ ہوں یا غیر اختیاریہ۔ آپ حمدت زیدًا علی علمہ وکرمہ تو کہہ سکتے ہیں مگر حمدت زیدًا علی حسنہ نہیں کہہ سکتے بلکہ اس موقع پر مدحت کہیں گے اور بعض نے کہا کہ حمد و مدح دونوں بھائی بھائی ہیں اور شکر نعمت کے مقابلہ میں آتا ہے خواہ وہ شکر قولًا یا عملًا اور اعتقادًا ہو شاعر کہتا ہے ؎ افادتکم النعماء منی ثلثۃ ٭ یدی ولسانی والضمیر المحجبا ترجمہ تمہاری نعمتوں نے میری طرف سے تمہارے لئے تین چیزوں کا افادہ کیا میرے ہاتھ کا اور میری زبان کا اور میرے پوشیدہ قلب کا پس شکر حمد و مدح سے من وجہ عام اور من وجہ خاص ہے ؛

(بقیہ صہ گذشتہ) ہو اور تمام انعامات خواہ وہ فوری ہوں اور خواہ بعد میں ملنے والے بڑے انعام ہوں یا چھوٹے تاکہ عارف اس بات کو جان کر پورے طریقہ پر اللہ کی طرف متوجہ ہو جائے اور اس کی توفیق کی رسی کو مضبوط پکڑ لے اور اس کا باطن اس کے ذکر کے ساتھ مشغول ہو جائے اور صرف اللہ ہی سے مدد طلب کرے غیر اللہ سے نہیں ؛

تفسیر:۔ قاضی صاحب نے لفظ الحمد کے متعلق تین باتیں بیان کی ہیں۔ ایک حمد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف و تحقیق اور حمد و مدح و شکر میں باہمی فرق، دوم الحمد کا اعراب نحوی کیا ہے۔ سوم الحمد پر الف لام کون سا ہے۔ پہلی بات سمجھئے حمد کہتے ہیں ھو الثناء علی الجمیل الاختیاری من نعمۃ او غیرہا۔ مصنفؒ نے تعریف میں تین لفظ استعمال کئے ہیں۔ لفظ ثناء اور جمیل اختیاری اور نعمت۔ تینوں کے متعلق سنئے ثناء کے تین معنی آتے ہیں۔ ایک صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا۔ اس معنی کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ حدیث لا احصی ثناءً علیک انت کما اثنیت علی نفسک ترجمہ۔ میں آپ کی ثناء کا احاطہ نہیں کر سکتا ہوں جیسا کہ آپ نے اپنی ثناء کی ہے۔ حدیث میں ثناء کے معنی صفات کمالیہ ظاہر کرنا ہے اب معنی ہوں گے کہ میں آپ کی صفات کمالیہ کا احاطہ نہیں کر سکتا ہوں جیسا کہ آپ نے اپنی صفات کمالیہ بیان کی ہیں۔ دوسرے معنی ہیں مطلقًا اوصاف ذکر کرنا خواہ خیر ہوں یا شر اس معنی کی تائید بھی حدیث سے ہوتی ہے حدیث۔ من اثنیتم علیہ خیرًا وجبت لہ الجنۃ ومن اثنیتم علیہ شرًا وجبت لہ النار ترجمہ حضورؐ نے صحابہ سے مخاطب ہو کر فرمایا تھا کہ جس کا تم خیر کے ساتھ ذکر کرو اس کے لئے جنت واجب ہے اور جس کا تم نے شر کے ساتھ ذکر کیا اس کے لئے جہنم واجب ہے تو حدیث میں خیر اور شر کا تذکرہ کرنا دلیل ہے کہ ثناء کے معنی مطلقًا ذکر کرنے کے ہیں اس لئے کہ ثناء کے معنی ذکر خیر یا شر کے ہوتے تو پھر حدیث

میں خیر یا شر کا ذکر کرنا تکرار ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں تیسرے معنی ثناء کے ذکر باللسان ہیں۔ اس تیسرے معنی کے اوپر اعتراض ہوگا وہ یہ کہ اس معنی کے اعتبار سے ثناء کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ تو لسان ہی سے مبرا ہیں اور باری تعالیٰ کی طرف اس معنی کے اعتبار سے ثناء کی نسبت کرنا ایسا ہے گویا کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کے لئے لسان کو ثابت کر دیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کے لئے لسان وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لسان سے مراد وہ گوشت کا ٹکڑا نہیں ہے جو بظاہر ذریعہ نطق ہے بلکہ قوت تکلم مراد ہے اور قوت تکلم سے مراد بھی حقیقتاً قوت تکلم نہیں ہے بلکہ الافاضۃ والاعلام مع شعور الفیض والارادۃ ہے یعنی معنی کا فیضان اس طور پر کرنا کہ فیضان کرنیوالے کو اس کا شعور اور ارادہ بھی ہو اور لسان کے یہ معنی ذات باری میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان شعور اور ارادہ کے ساتھ کرتے ہیں۔ اب سنئے جمیل اختیاری کیا ہے جمیل کے ساتھ جس طرح ذوات متصف ہو سکتی ہیں اسی طرح صفات بھی متصف ہو سکتی ہیں جمیل اختیاری کی قید سے تعریف پر ایک اعتراض پڑتا ہے وہ یہ کہ حمد کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ حمد صرف افعال اختیاری پر کیجاتی ہے افعال غیر اختیاری پر نہیں حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفات ذاتیہ یعنی افعال غیر اختیاریہ پر بھی حمد ہوتی ہے جیسے حیات باری، قدرت وعلم، لہذا حمد کی یہ تعریف اس پر صادق نہیں آتی اس اعتبار سے حمد کی تعریف غیر جامع ہوگئی حالانکہ تعریف کو جامع ہونی چاہیئے۔ اس تعریف کو جامع بنانے اور حمد کے اطلاق کو صفات ذاتیہ پر صحیح کرنے کے لئے چار جواب دیئے جاتے ہیں اول جواب یہ ہے کہ افعال اختیاریہ کے معنی یہ نہیں کہ جو بالاختیار صادر ہوں بلکہ یہ معنی ہیں کہ افعال اختیاریہ بالقوۃ ہوں یعنی جن کی شان سے یہ ہو کہ اختیار سے حاصل ہوں اور صفات ذاتیہ بالقوۃ افعال اختیاریہ ہیں لہذا تعریف حمد جامع بھی ہوگئی اور صفات ذاتیہ پر حمد کا اطلاق بھی درست ہوگیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جمیل اختیاری کے معنی ہیں کہ جو افعال فاعل مختار سے صادر ہوں خواہ بالاختیار صادر ہوں یا بالاضطرار۔ اور ظاہر ہے کہ صفات ذاتیہ کا صدور بھی فاعل مختار یعنی اللہ سے ہو رہا ہے اگرچہ بالاختیار نہیں۔ لہذا اب بھی حمد کا اطلاق صفات ذاتیہ پر درست ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ حمد خاص ہے اور مدح عام ۔ اور یہاں خاص بولکر عام مراد لیا گیا ہے یعنی حمد بول کر مدح مراد لی گئی ہے اور مدح کا اطلاق افعال اختیاری اور غیر اختیاری دونوں پر ہوتا ہے لہذا حمد کا اطلاق صفات ذاتیہ پر درست ہے چوتھا جواب یہ ہے کہ یہاں حمد عرفی مراد ہے حمد لغوی مراد نہیں ہے اور جمیل اختیاری کی قید حمد لغوی میں ہے حمد عرفی میں نہیں ہے لہذا عرفاً حمد کا اطلاق صفات ذاتیہ پر درست ہے۔ تعریف میں تیسرا لفظ نعمت ہے۔ لفظ نعمت کو اگر کسرہ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی انعام کے ہیں اور اگر فتحہ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی تنعیم کے یعنی خوشگوار بنانا اور اگر ضمہ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی مسرت اور خوشی کے ہیں یہاں پر نعمت کسرہ کے ساتھ ہے اور انعام کے معنی مراد ہیں۔ اب تعریف یہ ہوئی کہ حمد تعریف کرنا افعال اختیاریہ پر نعمت کے مقابلہ میں ہو یا غیر نعمت کے مقابلہ میں والمدح ہو الثناء سے قاضی صاحب مدح کی تعریف کرتے ہیں۔ مطلق افعال حسنہ پر تعریف کرنا خواہ افعال اختیاری ہوں یا غیر اختیاری۔ والشکر سے شکر کی تعریف کرتے ہیں۔ تعریف سمجھنے سے پہلے یہ سمجھئے کہ شکر کے دو معنی ہیں۔ لغوی اور اصطلاحی۔

سے لغوی تعریف کے اعتبار سے شکر کلی ہوگا اور اصطلاحی تعریف کے اعتبار سے شکر کل ہوگا اور کلی اور کل میں فرق واضح ہے۔ ١٢

شکر اصطلاحی کہتے ہیں صرف جمیع ما انعم اللہ بہ علی عبدہ الی ما خلق لاجلہ یعنی اللہ تعالیٰ کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف کرنا۔ اور شکر لغوی کہتے ہیں فعل ینبئ عن تعظیم المنعم یعنی شکر ایسے فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم کی خبر دے۔ یہ دو معنی سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ قاضی صاحب نے کہا کہ شکر اس کو کہتے ہیں جو نعمت کے مقابلہ میں ہو قول کے ذریعہ اور عمل کے ذریعہ اور اعتقاد کے ذریعہ۔ اور قاضی صاحب نے اس تعریف کے استشہاد میں ایک شعر پیش کیا ہے ؎

افادتکم النعماء منی ثلثۃ　　　یدی ولسانی والضمیر المحجبا۔

تمہاری نعمتوں نے میری طرف سے تین چیزوں کا افادہ کیا میرے ہاتھ، زبان اور پوشیدہ قلب کا یعنی تمہارے احسان کی وجہ سے یہ سب میرے تمہارے ہو گئے۔ اس شعر سے معلوم ہوا کہ شکر تینوں چیزوں میں عام ہے اس لئے کہ یہ تینوں چیزیں نعمت کے مقابلہ میں ہیں اور جو چیز نعمت کے مقابلہ میں ہو وہ شکر ہے۔ اب رہی یہ بات کہ تینوں کا ذکر کیسے ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ ہاتھ سے عمل ہوتا ہے لہٰذا ہاتھ کے ذکر سے عمل کا ذکر ہو گیا اور لسان سے قول ہوتا ہے لہٰذا لسان کے ذکر سے قول کا ذکر ہو گیا اور اعتقاد قلب سے ہوتا ہے لہٰذا قلب کے ذکر سے اعتقاد کا ذکر ہو گیا۔ اب ایک اعتراض ہے کہ شکر کے یہاں کون سے معنی مراد ہیں کیونکہ قولاً وعملاً واعتقاداً سے معلوم ہوتا ہے کہ شکر سے اصطلاحی مراد ہے اس لئے کہ شکر اصطلاحی کہتے ہیں جمیع ما انعم اللہ کو ان کے مصارف میں صرف کر دینا۔ تو گویا شکر ان مذکورہ چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے اور قولاً واعتقاداً میں واؤ جمعیت کے لئے ہے۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ شکر اصطلاحی مراد ہے اور آگے جو عبارت ہے نہوا ئم منہا من وجہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شکر لغوی مراد ہے کیونکہ شکر لغوی کہتے ہیں اس فعل کو جو تعظیم منعم کی خبر دے رہا ہو۔ تعریف لغوی اس لئے معلوم ہوتی ہے کہ قاضی صاحب نے حمد اور شکر میں من وجہ کی نسبت بیان کی ہے اور من وجہ کی نسبت جہاں ہو وہاں صدق جانبین سے ہوتا ہے لہٰذا شکر کا صدق ہو گا حمد پر بھی اور حمد صرف زبان سے ہوتی ہے تو گویا زبان سے تعریف کرنا جزئی ہوئی شکر کی اور شکر کلی ہوا اور شکر تعریف لغوی کے اعتبار سے کلی ہوتا ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ شکر کے لغوی معنی مراد ہیں تو گویا شکر کے معنی کے بارے میں قاضی صاحب کی عبارت متردد ہے لہٰذا ہم سوال ذرا کریں گے کہ کون سے معنی مراد ہیں تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ یہاں لغوی معنی مراد ہیں۔ اور رہی یہ بات کہ قولاً وعملاً واعتقاداً میں واؤ جمعیت کا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف اصطلاحی مراد ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ واؤ یہاں بمعنی او کے ہے جیسا کہ الکلمۃ اسم وفعل وحرف میں واؤ بمعنی اَو ہے اب معنی یہ ہوں گے کہ شکر وہ ہے جو نعمت کے مقابلہ میں ہو قول کے ذریعہ یا عمل کے ذریعہ یا اعتقاد کے ذریعہ۔ اب تینوں کے درمیان باہمی فرق سمجھئے۔ حمد اور مدح کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی حمد خاص ہے اور مدح عام۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں حمد صادق آئے گی وہاں مدح بھی صادق آئیگی لیکن جہاں مدح صادق آئیگی ضروری نہیں کہ وہاں حمد بھی صادق آئے جیسے مدحتُ زیداً علی علمہ وکرمہ تو کہا جا سکتا ہے لیکن حمدتہ علی حسنہ نہیں کہا جا سکتا۔ ہاں مدحت زیداً علی حسنہ کہا جا سکتا ہے اور فرق تعریف سے ظاہر ہے اور اگر حمد ومدح کو ایک طرف رکھو اور شکر کو دوسری طرف تو ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے عموم وخصوص من وجہ کہتے ہیں کہ تھوڑا سا عموم ہو اور تھوڑا سا خصوص۔ اور یہ معنی یہاں موجود ہیں اس لئے کہ حمد اور مدح متعلق کے اعتبار سے عام ہے اور مورد کے اعتبار سے خاص اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی مورد کے اعتبار سے عام ہے اور

متعلق کے اعتبار سے خاص ہے۔ عموم وخصوص من وجہ کی نسبت کے پائے جانے کے لئے تین مادوں کا ہونا ضروری ہے ایک وہ مادہ جہاں دونوں پائے جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کردی۔ مدعو نے زبان سے کہدیا آپ کا شکریہ۔ یہاں حمد بھی پائی گئی کیونکہ ثناء زبان سے ہوئی اور شکر بھی پایا گیا کیونکہ نعمت کے مقابلہ میں ہے۔ دوسرا مادہ جہاں حمد پائی جائے شکر نہ پایا جائے جیسے آپ نے یوں ہی کسی کی زبان سے تعریف کردی۔ تیسرا مادہ یہ ہے کہ آپ نے مجھ کو دعوت کھلائی میں نے کھاکر ہاتھ سے آپ کی تعظیم کردی۔ یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا۔ اور استعمال کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ حمد و مدح دونوں کے مقابلہ میں ذم آتا ہے۔ اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حمد و مدح کہتے ہیں ذکر محاسن کو اور ذم کہتے ہیں ذکر قبائح کو اور ظاہر ہے کہ محاسن اور قبائح میں تقابل ہے۔ اور شکر کہتے ہیں اظہار نعمت یا تیان الفعل الذی ینبئ عن تعظیم المنعم اور کفر کہتے ہیں کتمان نعمت کو اور ظاہر ہے کہ اظہار و کتمان میں تقابل ہے۔ فرق سمجھنے کے بعد اب یہ سمجھئے کہ زمخشری نے حمد و مدح کے درمیان ترادف مانا ہے اور انہیں کے قول کو قبل بما اخوان سے قاضی نے بیان کیا ہے تو قاضی نے بھی اخوان سے یہی معنی سمجھے ہیں مگر علامہ سعد الدین تفتازانی نے بیان کیا ہے کہ اخوان سے مراد ترادف نہیں ہے بلکہ اخوان سے مراد اشتقاق کبیر میں شریک ہونا ہے بلکہ علامہ تفتازانی نے کشاف کے حاشیہ میں لفظ اخوان کو قاعدہ کلیہ بتادیا اور کہا کہ جہاں بھی یہ لفظ ہو وہاں پر اشتقاق کبیر میں شریک ہونا مراد ہے اور زمخشری کے کلام سے ترادف اس طور پر سمجھا جاتا ہے کہ انھوں نے کہا کہ ذم مقابلہ میں آتا ہے حمد کے حالانکہ ذم مدح کے مقابلہ میں آتا ہے لہٰذا ذم کو حمد کے مقابلہ میں ذکر کرنا اس وقت درست ہوگا جبکہ حمد اور مدح دونوں ہیں ترادف مانا جائے۔ اب رہی یہ بات کہ اشتقاق کبیر کس کو کہتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ اشتقاق کی تین قسمیں ہیں اشتقاق صغیر، اشتقاق کبیر، اشتقاق اکبر۔ اشتقاق کہتے ہیں دو لفظوں میں ہر ایک کا دوسرے کے مشارک ہونا معنی اور ترکیب میں۔ اب اگر حروف مادہ اور ترتیب دونوں میں شرکت ہو تو اشتقاق صغیر ہے جیسے ضربٌ اور ضرب اور اگر حروف مادی میں شرکت ہو لیکن ترتیب میں شرکت نہ ہو تو اس کو اشتقاق کبیر کہتے ہیں جیسے کہ حمد اور مدح اور جذب اور جبذ۔ اور اگر اکثر حروف مادی میں شرکت ہو تمام میں شرکت نہ ہو تو اس کو اشتقاق اکبر کہتے ہیں جیسے فلقٌ اور فلجٌ اور فلذٌ۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اگر غیر کے محاسن کو محض محبت کے پیش نظر بیان کرے تو حمد ہے ورنہ مدح ہے۔ اسی وجہ سے حمد کو خبر متضمن الانشاء کہتے ہیں اور مدح کو خبر محض کہتے ہیں۔ اور تفسیر رحمانی میں ہے کہ حمد کہتے ہیں ذی علم کے کمال کو اس کی تعظیم کے طور پر ذکر کرنا اور مدح کہتے ہیں مطلقاً کسی شئ کے کمال کو ذکر کرنا۔

ولمّا کان الحمدُ من شعب الشکر اشیع للنعم وادلّ علیٰ مکانہا لخفاءِ الاعتقاد ومافی اٰداب الجوارح من الاحتمال رأسُ الشکر والعمدۃ فیہ فی قولہ علیہ وعلیٰ اٰلہ الصّلوٰۃ والسّلام الحمدُ رأسُ الشکر ما شکر اللہ من لم یحمدہٗ والذمّ نقیض الحمدِ والکفران نقیض الشکر۔

ترجمہ:۔ اور چونکہ حمد شکر کے دیگر اقسام کے مقابلہ میں نعمتوں کو زیادہ واشگاف کرنیوالی اور ان کے وجود پر زیادہ رہنمائی کرنیوالی تھی کیونکہ اعتقاد مخفی ہے اور اعضاء جوارح کے آداب میں دوسری چیز کا بھی احتمال ہوسکتا ہے۔ اس لئے حدیث الحمدُ راس الشکر ما شکر اللہ من لم یحمدہ میں حمد کو شکر کی اصل اور عمدہ ترین قسم قرار دیا گیا۔ اور ذم نقیض ہے حمد کا اور کفران نقیض ہے شکر کا۔

تفسیر:۔ ولما کان الخ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیرہے ہیں۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حمد اور شکر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ماننا درست نہیں ہے کیونکہ عموم وخصوص من وجہ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک دوسرے پر بعض مادوں میں صادق آئے گا حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان الحمد رأس الشکر سے حمد کا جزو شکر ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ آپ نے فرمایا کہ حمد رأس ہے شکر کا تو گویا شکر کو ایک جسم مانا اور حمد کو اس کا ایک جزو اور عضو مانا اور جب کل وجزء کا تعلق ہوگیا تو جس طرح کل جزء پر صادق نہیں آتا اسی طرح شکر بھی حمد پر صادق نہیں آئے گا پس عموم وخصوص من وجہ کی نسبت باطل ہوگئی۔ کیونکہ عموم وخصوص من وجہ کے لئے ایک مادہ اجتماعی ضروری ہے نیز حدیث کے دوسرے جزء سے حمد کا عام مطلق ہونا یا مساوی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ حضورؐ نے ما شکر اللہ من لم یحمدہ فرماکر انتفاء حمد کی وجہ سے شکر کی نفی کردی جس سے معلوم ہوا کہ حمد شکر سے عام مطلق یا اس کے مساوی ہے۔ عموم وخصوص من وجہ کا تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ انتفاء عام من وجہ سے انتفاء اخص من وجہ نہیں ہوتا۔ ہاں انتفاء عام مطلق سے انتفاء اخص مطلق ہوجاتا ہے اور اسی طرح احد المتساویین کے انتفاء سے آخر کا انتفاء ہوجاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے اندر رأس سے مراد جزء حقیقی نہیں بلکہ جزء ادعائی مراد ہے اسی طرح حضورؐ نے نفی ادعائی فرمائی ہے۔ ادعاء کا مطلب یہ ہے کہ حمد واقعۃً تو شکر کا اصل اور جزء نہیں تھا مگر متکلم نے کسی وجہ سے اس کے اصل اور جزء ہونے کا دعویٰ کردیا۔ تو یہاں پر بھی حمد دراصل شکر کی اصل یا جزء نہیں ہے بلکہ حضورؐ نے ایک وجہ کی بنا پر اس کے اصل ہونے کا دعویٰ فرمایا اور حمد کے انتفاء سے شکر کا انتفاء فرمادیا۔ وجہ ادعاء یہ ہے کہ حمد بمقابلہ اعتقاد وعمل کے جو شکر کے اقسام ہیں نعمتوں کو زیادہ ظاہر کرنیوالی ہے اور وجود نعمت اور ثبوت نعمت پر مکمل دلالت کرنیوالی ہے اس لئے کہ حمد الفاظ سے ہوتی ہے تو جب حمد کی جائے گی تو گویا الفاظ کے ذریعہ

ورفعہ بالابتداء وخبرہ للّٰہ واصلہ النصب وقد قرئ بہ وانما عدل عنہ الی الرفع لیدل علی عموم الحمد وثباتہ لہ دون تجددہ وحدوثہ وھو من المصادر التی تنصب بافعالٍ مضمرۃ لا تکاد تستعمل معہا

ترجمہ :۔ اور الحمد ابتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور اس کی خبر للہ ہے اور الحمد کی اصل حالت نصب ہے چنانچہ ایک قرأت نصب کی بھی ہے اور نصب سے رفع کی طرف عدول اس لئے کیا گیا تاکہ جملہ عموم حمد اور ثبات حمد پر دلالت کرے۔ حدوث وتجدد پر دلالت نہ کرے اور یہ الحمد ایسے مصادر کے قبیل سے ہے جو افعال محذوفہ کی وجہ سے منصوب ہوتے ہیں اور افعال کے ساتھ مذکور ہو کر مستعمل نہیں ہوتے،

(بقیہ صفحہ گذشتہ) سے نعمتوں کو بیان کیا جائے گا اور الفاظ چونکہ اپنے معنی موضوع لہ پر دلالت کرتے ہیں اس وجہ سے ہر شخص جو وضع الفاظ کو جاننے والا ہوگا وہ حمد سے نعمتوں کو سمجھ لیگا بخلاف شکر قلبی کے کہ وہ مخفی ہے کیونکہ شکر قلبی کے معنی یہ ہیں کہ اپنے دل سے کسی شخص کو اچھا سمجھنا اور یہ بات مخفی ہے اس کو صرف شاکر ہی سمجھ سکتا ہے اور بخلاف اس شکر کے جو اعضاء وجوارح سے ہو کہ اس کو بھی ہر شخص شکر سمجھ کر نعمت کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ شکر بالجوارح کے اندر احتمال ہے غیر شکر کا بھی کیونکہ اعضاء سے شکر کرنے میں لوگوں کی مختلف عادتیں ہیں۔ مثلاً اپنے بڑے کا شکر کرنے کے بارے میں اہل ہند کی یہ عادت ہے کہ یہ اسے دیکھ کر کھڑے ہو جاتے ہیں لیکن یہ اہل عرب کا طریقہ نہیں ہے، تو جب عربی اہل ہند کو دیکھے گا تو وہ اٹھنے کو شکر نہیں سمجھے گا بلکہ یہ سمجھے گا کہ کسی ضرورت کی بنا پر کھڑے ہوئے ہیں؛

تفسیر :۔ ورفعہ الخ یہاں سے قاضی صاحب لفظ الحمد کے متعلق نحوی بحث شروع کر رہے ہیں۔ نحوی بحث کا حاصل یہ ہے کہ الحمد للہ اصل کے اعتبار سے منصوب تھا یعنی اصل میں حمداً اللہ تھا۔ بعض لوگوں نے اسے مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب مانا ہے اور بعض لوگوں نے مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے۔ جو حضرات اس کو مفعول بہ مانتے ہیں وہ نوجِدُ فعل مقدر مانتے ہیں اور تقدیری عبارت نوجِدُ حمداً اللہ ہے اور جو لوگ مفعول مطلق مانتے ہیں وہ تقدیری عبارت نکالتے ہیں نحمد اللہ حمداً لیکن مفعول مطلق ماننا زیادہ مناسب ہے بمقابلہ مفعول بہ کے اور اس کے واسطے اب ایک فعل ناصب ہوگا اور فعل ناصب کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ مفعول مطلق مصدر ہوتا ہے اور مصادر معنی حدثی ہوتے ہیں اور ان معنی حدثی کا تعلق کسی نہ کسی محل کے ساتھ ہوتا ہے اب وہ تعلق بطور صدور کے ہوگا یا بطور وقوع کے۔ اگر تعلق بطور صدور کے ہے تو وہ فاعل ہے اور اگر بطور وقوع کے ہے تو وہ مفعول بہ ہے۔ اور یہ تعلق تقاضا کرتا ہے کہ ان مصادر کو ان کے محل کی طرف منسوب کیا جاتے تو گویا ایک ایسی چیز ہونی چاہئے جو نسبت پر دلالت کرے۔ اور ہم نے تلاش کیا تو فعل سے زیادہ موزوں چیز نسبت کو بیان کرنے کے لئے نہیں تھی۔ پس بیان نسبت کے واسطے ہم افعال کو مصادر کے ساتھ ذکر

والتعریف فیہ للجنس ومعناہ الاشارۃ الی ما یعرفہ کل احد ان الحمد ما ھو وقیل للاستغراق اذ الحمد فی الحقیقۃ کلہ لہ اذ ما من خیر الا وھو مولیہ بوسط او غیر وسط کما قال اللہ تعالی وما بکم من نعمۃ فمن اللہ

ترجمہ :۔ اور اس تعریف جنس کے لئے ہے اور الف لام سے مقصود اس حقیقت حمد کی طرف اشارہ کرنا ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے کہ حمد کی حقیقت یہ ہے اور بعض نے کہا کہ الف لام استغراقی ہے کیونکہ تمام افراد حمد اللہ ہی کے لئے ہیں اس لئے کہ تمام بھلائیوں کا عطا کرنیوالا وہی بالواسطہ یا بلا واسطہ ہے جیسا کہ خود ارشاد باری ہے۔ وما بکم من نعمۃ فمن اللہ کہ تمہارے پاس جتنی بھی نعمتیں ہیں سب خدا ہی کی جانب سے ہیں ؛

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ہیں۔ اب کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مصادر کو بمنزلہ افعال کے مان لیا جاتا ہے۔ اور مصدر کو فعل کے لفظاً و معنی دونوں اعتبار سے قائم مقام مان لیتے ہیں جس کی وجہ سے افعال کو حذف کر دیتے ہیں اب رہی یہ بات کہ کس موقعہ پر افعال کو حذف کر کے مصادر کو ان کے قائم مقام کیا جائے گا تو اس کے لئے نحاۃ نے قاعدہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر مصدر کے بعد فعل کا فاعل یا مفعول بطور اضافت یا حرف جر کے ساتھ مذکور ہو اور وہ مفعول مطلق بیان نوع کے لئے نہ ہو تو اس صورت میں فعل کا حذف کرنا قیاساً واجب ہے۔ الحمد للہ کے موقع میں بھی یہی بات ہے کیونکہ یہاں پر بھی لفظ اللہ جو مفعول ہے نحمدُ کا۔ وہ حمد کے بعد بطور حرف جر کے مذکور ہے لہٰذا فعل کو حذف کرنا ضروری ہے اسی قاعدہ کی طرف مصنفؒ و ہو من المصادر التی تنصب الخ سے اشارہ کر رہے ہیں بہر کیف اصل حالت اس کی نصبی تھی۔ اب بعض حضرات اس پر الف لام داخل کر کے اس کو منصوب ہی رکھتے ہیں اور یہ قرات شاذ ہے اور اسی لئے تو قاضی صاحب کو وقد قری بہ کے الفاظ استعمال کرنا پڑے اور اکثر حضرات اس کو الف لام داخل کر کے جملہ اسمیہ بناتے ہیں بایں طور کہ الحمد کو مبتدا، اور اللہ پر حرف جار داخل کر کے اس کو خبر بناتے ہیں تو گویا نصب سے رفع کی طرف عدول کرتے ہیں اور یہی زیادہ بہتر ہے اب رہی یہ بات کہ نصب سے رفع کی طرف عدول کیوں کیا گیا تو جواب اس کا یہ ہے تاکہ ثبوت حمد اور عموم حمد پر جملہ اسمیہ دلالت کرے۔ ثبوت پر تو اسمیہ ہونے کی وجہ سے اور عموم پر الف لام کی وجہ سے اور دوام پر قرینہ مقام کی وجہ سے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ آپ اس کو منصوب پڑھتے تو یہ دونوں چیزیں مفقود ہو جاتیں کیونکہ مفعول منصوب کے لئے فعل ناصب کا مقدر ماننا ضروری ہے اور چونکہ مقدر کالمذکور ہوتا ہے تو یہ فعل ناصب بھی مذکور ہی کی حیثیت سے ہوتا ہے اور جب مذکور کی حیثیت رکھتا ہے تو عموم و ثبوت و دوام دونوں منتفی ہو جاتے ہیں۔ عموم تو اس وجہ سے کہ یہ دلالت کرتا ہے نسبت علی الفاعل پر جو معین ہے اور دوام و ثبوت اس وجہ سے کہ فعل زمانہ معین کے ساتھ مقترن ہوتا ہے ؛

تفسیر :۔ والتعریف فیہ الخ۔ اب یہاں سے تیسری بحث الف لام کے بارے میں کر رہے ہیں بحث سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ الف لام کی چار قسمیں ہیں۔ عہد خارجی۔ عہد ذہنی۔ جنسی۔ استغراقی۔ وجہ حصر چاروں کے درمیان یہ ہے کہ الف لام کے

وفیہ اشعار بانہ تعالٰی حیٌّ قادرٌ مریدٌ عالمٌ اذ الحمد لا یستحقہ الا من ھذا شانہ. وقرئ الحمد باتباع

الدال اللام وبالعکس تنزیلاً لھما من حیث انھما یستعملان معاً منزلۃ کلمۃٍ واحدۃٍ۔

ترجمہ:۔ اور الحمد للہ کے جملہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالٰی حی ہیں قادر ہیں بالارادہ کام کرتے ہیں عالم ہیں۔ کیونکہ حمد کا استحقاق اسی ذات کو ہے جس میں یہ سب صفات موجود ہوں اور الحمد للہ بکسر الاول بھی پڑھا گیا دال کو لام جارہ کے تابع کرتے ہوئے اور اس کے برعکس لام کو دال کے تابع کرتے ہوئے الحمدُ لُلّٰہ بضم اللام بھی پڑھا گیا ان دونوں کو کلمہ واحدہ کے منزلہ میں اتار لینے کی وجہ سے کیونکہ یہ دونوں ساتھ ساتھ استعمال ہوتے ہیں۔

(بقیہ صد گذشتہ) ذریعہ سے اشارہ حقیقت کے حصہ معینہ کی طرف ہوگا یا حقیقت کی طرف اگر حصہ معینہ کی طرف اشارہ کیا جائے تو عہد خارجی ہے اور اگر حقیقت کی طرف اشارہ کیا جائے تو پھر تین حال سے خالی نہیں یا تو حقیقت من حیث ہی ہی کیطرف یا حقیقت من حیث وجود ہا فی ضمن بعض افراد ہا یا من حیث وجود ہا فی ضمن جمیع افراد ہا کیطرف اول کو جنسی ثانی کو عہد ذہنی ثالث کو استغراقی کہتے ہیں۔ یہاں پر الف لام عہد ذہنی اور عہد خارجی نہیں ہو سکتا عہد خارجی تو اس لئے نہیں کہ حمد کا کوئی فرد معین مخاطب کے نزدیک موجود نہیں کہ جس کی طرف اشارہ کیا جائے اور عہد ذہنی بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ مقام حمد کے منافی ہے اس لئے کہ مقام حمد تو یہ ہے کہ جمیع محامد کو ذات باری کے لئے ثابت کیا جائے اور عہد ذہنی کی صورت میں بعض افراد کی طرف اشارہ ہوتا ہے پس جب دو کی نفی ہوگئی تو جنسی ہوگا۔ یا استغراقی۔ اگر جنسی ہے تو الف لام سے اشارہ اس حقیقت حمد کی طرف ہوگا اور جنس مراد لینے کی صورت میں استغراق بھی ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ اگر کوئی فرد بھی حمد کا غیر کے لئے ثابت ہوگا تو اس پر جنس کا اطلاق درست ہوگا اور جب جنس کا اطلاق فرد پر درست ہوگیا تو فرد کا غیر کے لئے ثابت ہونا گویا جنس کا غیر کے لئے ثابت ہونا ہے پس جنس حمد ذات باری کے لئے مختص کہاں رہی۔ حالانکہ آپ نے جنس حمد کو ذات باری کے لئے مختص کیا ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ جب جنس کا اختصاص ہوگا تو جمیع افراد کا بھی اختصاص ذات باری کے لئے ہو جائے گا پس جنس ہونے کی صورت میں استغراق کے معنی بھی ملحوظ ہوگئے اور الف لام کو استغراق کے لئے بھی لیا جا سکتا ہے اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ تمام افراد حمد ذات باری کے لئے مختص ہیں کیونکہ جتنی بھی خیر ہے سب کا عطا کرنیوالی ذات اللہ ہے اب وہ عطا بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ جیسے کہ اللہ تعالٰی نے فرمایا۔ وما بکم من نعمۃ فمن اللہ۔ اس پر کسی نے اشکال کیا ہے کہ بندہ خیر کے دینے میں واسطہ بنتا ہے بندا وہ بھی حمد کا مستحق ہوگا۔ تو پھر جمیع افراد ذات باری کے ساتھ مختص کہاں رہے۔ جواب یہ ہے کہ حقیقتاً عطا کرنیوالا مراد ہے۔

تفسیر:۔ وفیہ اشعار الخ۔ یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ اس آیت سے علم کلام کا ایک مسئلہ مستنبط کیا گیا ہے مسئلہ یہ ہے کہ باری تعالٰی حی ہیں قادر ہیں اور مرید ہیں اور عالم ہیں اس لئے کہ استحقاق حمد کو ذات باری کے لئے مخصوص

ربّ العٰلمین ۔ الربّ فی الاصل بمعنی التربیۃ وھی تبلیغ الشئ الیٰ کمالہ شیئا فشیئا ثم وصف بہ للمبالغۃ کالصّوم والعدل وقیل ھو نعت من ربّہ یربّہ فھو ربٌّ کقولک نمّ ینمّ فھو نمّ ثم سمی بہ المالک لانہ یحفظہ ما یملکہ ویربیہ ولا یطلق علیٰ غیرہ تعالیٰ الا مقیدًا کقولہ تعالیٰ ارْجِعْ إِلٰى رَبِّكَ ۔

ترجمہ:۔ رب درحقیقت تربیت کے معنی میں ہے اور تربیت کہتے ہیں شئ کو اس کے کمال تک آہستہ آہستہ پہونچانا۔ پھر اس کو مبالغۃً اللہ کی صفت بنا دیا گیا جس طرح صوم وعدل میں مبالغۃً حمل ہوتا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ رب صیغہ صفت ہے ماخوذ ربّہ یربّہ فھو ربٌّ سے جیسے کہ آپ کا قول نمّ ینمّ فھو نمّ۔ پھر رب مالک کا نام رکھدیا گیا کیونکہ وہ اپنی مملوکہ چیز کی حفاظت اور تربیت کرتا ہے اور لفظ رب کا اطلاق غیر اللہ پر صرف اضافت سے ہوتا ہے جیسے کہ قرآن باری ارْجِعْ الیٰ ربک اے قاصد اپنے آقا کے پاس واپس جا۔

(بقیہ گذشتہ) کیا گیا اور حمد کا مستحق وہی شخص ہو سکتا ہے جس کے اندر یہ چاروں اوصاف پائے جائیں کیونکہ حمد کہتے ہیں محاسن اختیاریہ پر تعریف کرنا اور افعال اختیاریہ اسی سے صادر ہو سکتے ہیں جو ان پر قدرت رکھتا ہو اور اختیار نام ہے بالارادہ کام کرنے کا۔ تو اس سے اللہ تعالیٰ کا مرید اور قادر ہونا ثابت ہو گیا اور چونکہ ارادہ مسبوق بالعلم ہوتا ہے اس وجہ سے اللہ کا عالم ہونا ثابت ہوا اور صفت علم بغیر حیاۃ کے نہیں پائی جا سکتی لہذا حی ہونا بھی ثابت ہو گیا۔ وقرئ الحمد للہ سے فرماتے ہیں کہ الحمد للہ کی حرکت دال اور لام کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول حسن بصری کا ہے وہ دال کو لام کے تابع بنا کر دال کو بھی مکسور پڑھتے ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ لام کو دال کے تابع بنا کر لام کا بھی ضمہ پڑھا جائے اس پر ایک اشکال ہے وہ یہ ہے کہ ایک حرف کو دوسرے حرف کے حرکت میں تابع اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ دونوں حرف کلمۂ واحدہ میں ہوں اور یہاں تو دو کلمے ہیں لہذا ایک دوسرے کے تابع کیسے ہوگا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ چونکہ یہ دونوں ایک ساتھ استعمال ہوتے ہیں اس لئے دونوں کو بمنزلہ کلمۂ واحدہ مان کر اتباع کا حکم نافذ کر دیا گیا۔

تفسیر:۔ لفظ رب کے متعلق دو قول ہیں ایک یہ کہ رب معنی میں تربیت کے ہے اور مصدر ہے اور تربیت کے معنی ہیں کسی شئ کو کمال تک پہونچانا تدریجا۔ اس پر اعتراض ہوگا کہ اس وقت رب کو اللہ کے لئے صفت قرار دینا درست نہیں اس لئے وصف محمول ہوتا ہے موصوف پر اور لفظ رب مصدر ہے اور لفظ اللہ علم ذاتی ہے اور مصدر کا حمل کرنا ذات پر جائز نہیں۔ جواب یہ ہے کہ ربٌ صومٌ کے قبیلہ سے مبالغۃً حمل ہو گیا گویا اللہ تعالیٰ ربوبیت کے اتنے اعلیٰ مقام پر ہیں کہ سراپا ربوبیت ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ رب صفت مشبہ ہے اور اس کا مصدر رَبّ یرُبّ باب نصر سے

ہے جیسے کہ نَمَّ یَنِمُّ فَہُوَ نَمٌّ صفت مشبہ ہے نَصَرَ سے چونکہ باب نصر سے صفت مشبہ کا آنا نادر تھا اس لئے ایک نظیر بیان کر دی نمّ الحدیث بولا جاتا ہے جبکہ کوئی شخص بات کو علی وجہ الافساد پھیلاتا ہے جس کا ترجمہ ہے سخن چینی اور چغل خوری ہے اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے اشکال یہ ہے کہ ربّ یربُّ نصر سے متعدی ہے اور صفت مشبہ متعدی سے آتا نہیں ہے لہٰذا اب صفت مشبہ کیسے ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ اس کو بمنزلہ فعل طبعی مان کر کَرُمَ کی طرف منتقل کر لیا گیا اور باب کَرُمَ لازم آتا ہے لہٰذا اب صفت مشبہ کا مشتق کرنا درست ہوگیا۔ مالک کو بھی رب کہا جاتا ہے اس لئے کہ وہ بھی اپنی مملوکہ شئ کی تربیت اور حفاظت کرتا ہے اور لفظ رب ذات باری کے ساتھ مخصوص ہے غیر کے اوپر اس کا اطلاق بغیر اضافت کے نہیں ہوتا جیسے کہ قرآن حکیم میں حضرت یوسفؑ کا وہ قول نقل کیا ہے جو انہوں نے بادشاہ مصر کے قاصد سے فرمایا تھا ارجع الی ربک یعنی اپنے آقا کے پاس واپس جاؤ اور جیسے زلیخا کے مطالبہ کے وقت حضرت یوسفؑ نے فرمایا تھا انہ ربی احسن مثوای اور جیسے ان دو قیدیوں کو تعبیر خواب دیتے ہوئے فرمایا تھا اما احدکما فیسقی ربہ خمرا تو دیکھو حضرت یوسفؑ نے رب کو مضاف بنا کر شاہ مصر کے لئے استعمال کیا جس سے معلوم ہوا کہ رب کا استعمال اضافت کے ساتھ جائز ہے اس لئے اگر ما سبق کے شرائع کو قرآن پاک میں بغیر نکیر کے بیان کیا جاتے تو وہ ہمارے واسطے حجت ہوا کرتے ہیں۔ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ مصنفؒ جو کچھ بھی گفتگو کر رہا ہے یہ لغت کے سلسلہ میں ہے لیکن شرعی نقطۂ نظر سے لفظ رب کو مکلف[1] کی طرف مضاف کر کے غیر اللہ کے لئے استعمال کرنا مکروہ ہے لیکن غیر مکلف کی طرف اضافت کر کے استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں جیسے ربّ الدار کیونکہ حضورؐ کا ارشاد مبارک ہے لایقل احدکم اطعم ربک جس کا ترجمہ یہ ہے کہ اپنے آقا کو کھانا کھلانے کے وقت اطعم ربک نہ کہو یعنی اپنے رب کو کھانا کھلاؤ تو دیکھو حضورؐ نے کاف خطاب جو ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کی طرف مضاف کر کے غیر اللہ کے لئے لفظ رب کو استعمال کرنے سے منع فرمایا۔ اس موقع پر ایک اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ رب العلمین کو مکسور پڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کو اللہ کی صفت قرار دیا جائے لیکن صفت قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ صفت اور موصوف کے درمیان تعریف و تنکیر کے اعتبار سے مطابقت کا ہونا ضروری ہے اور یہاں مطابقت پائی نہیں جاتی۔ اس لئے کہ اللہ معرفہ ہے اور رب العلمین نکرہ ہے اس لئے کہ رب صفت مشبہ ہے اور اس کی اضافت عالمین کی طرف ہو رہی ہے اور صفت کی اضافت جب معمول کی طرف ہو تو اس کو اضافت لفظی کہتے ہیں اور اضافت لفظی مفید تعریف نہیں ہوتی بلکہ مفید تخفیف ہوتی ہے یعنی مضاف اضافت لفظی کے بعد نکرہ ہی باقی رہتا ہے اور جب نکرہ ہوا تو موصوف و صفت میں مطابقت نہ ہوئی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ رب العلمین کے اندر اضافت لفظی نہیں بلکہ اضافت معنوی ہے اس لئے کہ اضافت معنوی کہتے ہیں صفت کا اپنے معمول کی طرف مضاف نہ ہونا۔ اور یہاں بھی لفظ رب اپنے معمول کی طرف مضاف نہیں کیونکہ عالمین حالت نصبی میں ہے اور رب صفت مشبہ لازم ہے اور لازم نصب کا عمل نہیں کرتا پس معلوم ہوا کہ العلمین رب کا معمول نہیں ہے پس اضافت معنوی کی تعریف پائی گئی تو لفظ رب معرفہ ہوگیا لہٰذا اب موصوف و صفت کے درمیان مطابقت ہوگئی اب کوئی اشکال نہیں۔

---

[1] مکلف سے مراد ذوی العقول ہے اور غیر مکلف سے مراد غیر ذوی العقول ہے۔

والعالم اسم لما يعلم به كالخاتم والقالب غلب فيما يعلم به الصانع وهو كل ما سواه من الجواهر و الاعراض فانها لامكانها وافتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده۔

ترجمہ:۔ اور عالم نام ہے اس چیز کا جس کے ذریعہ کسی چیز کا علم ہو جیسے خاتم (نام ہے آلہ ختم کا) اور قالب (نام ہے آلہ قلب یعنی سانچے کا) پھر غلبۃً استعمال ہونے لگا ان چیزوں میں جن کے ذریعہ صانع کا علم ہو اور عالم کا مصداق، وہ سب چیزیں ہیں جو صانع کے علاوہ ہیں خواہ اعراض کے قبیلے سے ہوں یا جواہر کے قبیلے سے۔ اس لئے کہ یہ چیزیں اپنے امکان اور اپنے احتیاج الی المؤثر کی وجہ سے صانع کے وجود پر دلالت کرتی ہیں ؛

تفصیل:۔ اب مضاف کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد مضاف الیہ یعنی العٰلمین کی تفسیر کر رہے ہیں۔ عالمین جمع ہے عالم کی عالم بروزن فاعَل اسم آلہ ہے کیونکہ اسم آلہ کا وزن جس طرح مفعل اور مفعال ہے اسی طرح بعض حضرات نے فاعَل کو بھی اسم آلہ کا وزن قرار دیا ہے۔ عالم ماخوذ ہے علم سے اس کے معنی ہیں ما يعلم به الشیٔ یعنی جس کے ذریعہ سے کسی شیٔ کا علم ہو جس طرح کہ لفظ خاتم آلہ ختم یعنی مہر لگانے کا آلہ۔ اور قالب آلہ قلب یعنی پلٹنے کا آلہ۔ پھر غلبۃً اس کا استعمال ہونے لگا۔ ان اجناس کے اندر کہ جن اجناس کے ذریعہ سے صانع کا علم ہو۔ اب وہ عالم ذات باری کے علاوہ جتنی بھی چیزیں ہیں سب کو شامل ہو جائے گا۔ خواہ وہ چیزیں جواہر ہوں یا اعراض۔ جواہر اور اعراض کا لفظ استعمال کرنا زیادہ بہتر ہے بمقابلہ لفظ اجسام استعمال کرنے کے کیونکہ اجسام کا لفظ استعمال کرنے کی وجہ سے جواہر مفردہ جیسے اجزاء لایتجزی عالم سے خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ یہ بھی عالم میں داخل ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ جتنی چیزیں ماسوا اللہ ہیں ان سے صانع کا علم کس طرح سے ہوتا ہے اور کس طرح وہ چیزیں صانع پر دلالت کرتی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ دلالت اس طور پر کرتے ہیں کہ جتنے بھی جواہر و اعراض ہیں وہ سب کے سب ممکن ہیں اور ہر ممکن اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہے اور ہر وہ چیز جو اپنے وجود میں مؤثر واجب لذاتہ کا محتاج ہو تو اس مفتقر کا وجود دلالت کرتا ہے اس کے محتاج الیہ کے وجود پر پس جواہر اور اعراض کا وجود دلالت کرے گا صانع عالم کے وجود پر لہٰذا تمام اجناس جواہر و اعراض عالم ہونگے اس بات کو سمجھ لینے کے بعد اب یہ سمجھئے کہ لفظ عالم کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے اختلاف یہ ہے کہ عالم آیا تمام اجناس کے مجموعہ کا نام ہے یا قدر مشترک کا جو ہر ہر جنس پر علیحدہ علیحدہ بھی صادق آئے اور مجموعہ پر بھی صادق آئے تو بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ سارے مجموعہ کا نام عالم ہے اور اکثر حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ قدر مشترک کا نام ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ اگر پہلے قول کو لیا جائے تو عالم کی جمع نہ آنی چاہیئے حالانکہ جمع آتی ہے کیونکہ مجموعہ کی جمع نہیں آتی ہے۔ اس لئے کہ جمع لانے کے معنی تو یہ ہیں کہ جس چیز کی جمع لائی گئی ہے وہ سب اس کے افراد ہیں اجزاء نہیں ہیں اور مجموعہ کے اجزاء ہوتے ہیں افراد نہیں ہوتے پھر پہلے قول کی بنا پر عالم کی جمع لانا کیسے درست ہوگا لہٰذا معلوم ہوا کہ قدر مشترک کا نام عالم ہے ؛

وانما جمعه ليشمل ما تحته من الاجناس المختلفة وغلب العقلاء منهم فجمعه بالياء والنون كسائر اوصافهم.

ترجمہ:۔ اور عالم کو جمع اس لئے لائے تاکہ ان تمام اجناس مختلفہ کو شامل ہوجائے جو اس کے تحت آسکتی ہیں اور ان اجناس مختلفہ میں عقلاء کو غلبہ دیتے ہوئے عالم کی یا نون کے ساتھ جمع لائے جس طرح عقلاء کے دوسرے اوصاف کی یا نون کے ساتھ جمع آتی ہے۔

تفسیر:۔ وانما جمعہ سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ جب عالم قدر مشترک کا نام ہے تو سارے اجناس کو عالم شامل ہوگا اور جب اس پر الف لام داخل کر دیا جائے تو سارے اجناس کے افراد کو بھی عالم شامل ہوگا پس لفظ عالم کو جمع لانے کی کیا ضرورت ہے جو مقصد ہے یعنی سارے افراد پر اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کو عام ثابت کرنا یہ مقصد عالم کو مفرد معرف لاکر بھی حاصل ہوسکتا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مقصد حاصل ہو تو سکتا ہے مگر اس کے اندر خلاف مقصد کا بھی وہم تھا اور وہم بایں طور تھا کہ عالم کا اطلاق ایک جنس پر بھی صحیح ہے جیسے کہ عالم انسان پس جب لفظ عالم کو مفرد ذکر کرتے اور اس پر الف لام تعریف کا داخل کرتے تو یہ توہم ہوسکتا تھا کہ ایک جنس کے تمام افراد پر ربوبیت ثابت کرنا مقصود ہے حالانکہ مقصد اجناس مختلفہ کے تمام افراد پر ربوبیت کو عام ثابت کرنا ہے۔ بہر کیف جب عالم کو مفرد لاتے تو قطعی طور پر مقصد ثابت نہ ہوتا بلکہ احتمال غیر کا بھی باقی رہتا پس جمع لائے تاکہ بر سبیل قطعیت اجناس مختلفہ کے تمام افراد کو ربوبیت عام ہوجائے۔ وغلب العقلاء سے بھی ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال سے پہلے ایک قاعدہ سمجھئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جو الفاظ ذوی العقول کی صفت واقع ہوتے ہیں یا صفات عقلاء کے حکم میں ہوں ان کی جمع واؤ نون کے ساتھ لائی جاتی ہے۔ صفات عقلاء حقیقی کی مثال ضاربون ہے یا عالمون اور حکمی کی مثال وہ عقلاء کے اعلام ہیں کہ جو چند مسمیات کے درمیان مشترک ہوں اور تمام مسمیات کو تعبیر کرنے کے لئے جمع لانے کی ضرورت پڑے تو واؤ اور نون کے ساتھ جمع لائی جاتی ہے جیسے کہ لفظ زید یہ چند لوگوں کا نام ہوا اور ان تمام لوگوں کی آمد کو بیان کرنا ہو تو لفظ زید کو جمع لاکر جاء نی الزیدون کہا جائے گا اب اشکال یہ ہے کہ لفظ عالم نہ تو ذوی العقول کی صفات حقیقیہ میں سے ہے اور نہ علم ہے ذوی العقول کا بلکہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کو عام ہے۔ پھر واؤ نون کے ساتھ جمع کیونکر لائی گئی؟ جواب یہ ہے کہ یہاں جمع لانے میں عقلاء کو ان کی شرافت کی وجہ سے غلبہ دیدیا گیا غیر عقلاء پر لہذا جس طرح عقلاء کی اور دیگر صفات کی جمع واؤ نون کے ساتھ لائی جاتی ہے اسی طرح سے عالم کی جمع بھی واؤ نون کے ساتھ لائی گئی ہے۔

وقیل اسم وضع لذوی العلم من الملئکة والثقلین وتناوله لغیرهم علی سبیل الاستتباع و قیل عنی به الناس ههنا فان کل احد منهم عالم من حیث انه یشتمل علی نظائر ما فی العالم الکبیر من الجواهر والاعراض یعلم به الصانع کما یعلم بما ابدعه فی العالم ولذلک سوی بین النظر فیهما وقال الله تعالی وَفِیٓ اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ ۔

ترجمہ:۔ اور بعض نے کہا کہ عالم نام ہے ملائکہ اور جن وانس کا جو ذوی العقول ہیں اور اس صورت میں عالم ان تین مخلوقات کے علاوہ مخلوقات کو تبعاً اور التزاماً شامل ہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ آیت میں عالمین سے مراد انسان ہیں۔ کیونکہ ہر فرد بشر ایک عالم ہے اس حیثیت سے کہ انسان ان جیسی چیزوں پر مشتمل ہے جو عالم کبیر یعنی دنیا میں پائی جاتی ہیں یعنی جواہر واعراض کہ ان کے ذریعہ صانع کا علم ہوتا ہے جس طرح کہ عالم کبیر کی انہیں ایجادات کی وجہ سے صانع کا علم ہوتا ہے اور اسی وجہ سے عالم کبیر کے اندر نظر عبرت ڈالنے اور انسان کا خود اپنی ذات میں غور کرنے کو مساوی درجہ میں رکھا گیا ہے ارشاد ہے وفی انفسکم افلا تبصرون. ترجمہ۔ اور خود تم میں بھی قدرت خدا کی بہتری نشانیاں موجود ہیں تو کیا تم کو سوجھ نہیں پڑتا۔

تفسیر:۔ وقیل اسم الخ یہاں سے عالم کے بارے میں دوسرا قول نقل کر رہے ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ عالم خاص طور سے غلبۃً وضع کیا گیا ہے جنس ذوی العلم کے لئے اب وہ ذوی العلم خواہ ملائکہ ہوں یا جن وانس ہوں چنانچہ کہا جائے گا عالم الانس وعالم الملک وعالم الجن لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ عالم کا اطلاق جنس پر ہوگا فرد پر نہیں ہوگا چنانچہ عالم زید یا عالم جبرئیل نہیں کہا جائے گا لیکن اس موقع پر بھی اشکال وارد ہے۔ اشکال یہ ہے کہ موقع تو اللہ کی ربوبیت کو عام کرنے کا ہے اور جب ذوی العلم مراد لیں گے تو غیر ذوی العلم کو شامل نہیں ہوگا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اگرچہ حقیقتاً یا مجازاً غیر ذوی العلم کو ربوبیت شامل نہیں ہوگی لیکن بطریقۂ التزام ثابت ہو جائے گی بایں طور کہ جو ذات رب ہے اشرف المخلوقات کی وہ رب ہوگی لازمی طور پر ارذل المخلوقات کی بھی۔ وعنی به الناس۔ یہ عالم کے بارے میں تیسرا قول ہے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ لفظ عالم اصل کے اعتبار سے تو جمیع ما سوا اللہ کے لئے وضع کیا گیا لیکن اس موقع پر خاص طور سے عالم انس مراد ہے کیونکہ انسانوں کو جمیع موجودات کے منزلہ میں اتار لیا گیا۔ اس وجہ سے کہ انسان ساری موجودات کا خلاصہ ہے اور قرآن پاک میں عالم کا لفظ انسان کے اوپر بولا بھی گیا ہے۔ چنانچہ حضرت لوطؑ کی قوم کو سمجھاتے ہوئے فرمایا ہے۔ اتاتون الذکران من العالمین کہ تم انسانوں کی جنس کو چھوڑ کر صرف مردوں ہی کے پاس آتے ہو تو دیکھو عالمین کا اطلاق انسانوں پر

وقرئ ربَّ العٰلمین بالنصب علی المدح او النداء او بالفعل الذی دل علیه الحمدُ وفیه دلیلٌ علی ان الممکنات مفتقرۃ الی المحدِث حال حدوثہا فہی مفتقرۃ الی المبقی حال بقائہا۔

ترجمہ:۔ اور رب العلمین کو منصوب پڑھا گیا ہے اَمْدَحُ کا مفعول ہونے کی بنا پر یا منادیٰ ہونے کی بنا پر یا اس فعل مقدر کا مفعول ہونے کی بنا پر جس پر لفظ الحمد دلالت کر رہا ہے اور آیت اس سلسلہ میں دلیل ہے کہ ممکنات جس طرح اپنے موجود ہونے میں ایک ایسی ذات کی طرف محتاج ہیں جو انہیں وجود بخشے۔ اسی طرح اپنی بقا میں اس ذات کی طرف محتاج ہیں جو انہیں باقی رکھے۔

(بقیہ صہ گذشتہ) ہوتا ہے انسان پر اطلاق کی وجہ قاضی صاحب بھی بیان کر رہے ہیں وجہ یہ ہے کہ انسان میں ہر فرد ایک عالم ہے کیونکہ جو عالم کبیر کے اندر جواہر و اعراض موجود ہیں اور ان سے صانع کا علم ہوتا ہے ایسے ہی انسان بھی ان کے نظائر پر مشتمل ہے۔ مثلاً زمین کے قیام کے واسطے پہاڑوں کو اللہ تعالیٰ نے عالم کبیر میں میخ بنایا ہے ایسے ہی انسانوں کے قیام کے لئے بھی ہڈیوں سے پہاڑوں کا کام لیا ہے اور جس طرح عالم کبیر کے اندر بارش ہوتی ہیں سخت گرمی کے وقت بدن انسانی سے بھی پسینہ کے چشمے ابل آتے ہیں اور انہیں نظائر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جس طرح عالم کبیر کے اندر غور کرنے کا حکم دیا ہے عالم اس کے اندر بھی غور کرنے کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں وفی انفسکم افلا تبصرون۔ اور ایسے ہی انسانوں کو مخاطب کر کے کہتا ہے ۔ و ان طوی فیک عالم کبیر۔ کہ اے انسان تیرے اندر سارا عالم اکبر سمٹ کر آگیا ہے۔ یہ تیسرا قیل قاضی کے نزدیک ضعیف ہے اس لئے کہ مقام کے عموم کے تقاضا کے باوجود خلاف اصل اختیار کرنا کار خردمنداں نیست۔

تفسیر:۔ وقرئ سے تھوڑی سی نحوی بحث کا مزہ چکھا رہا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ ایک قراءت نصب کی آتی ہے لیکن منصوب پڑھنے کی قاضی صاحب تین وجہ بیان کر رہے ہیں۔ اول وجہ یہ ہے کہ فعل اَمْدَحُ کو مقدر مان کر رب العلمین کو اس کا مفعول بنایا جائے۔ تقدیری عبارت ہوگی نَمْدَحُ رب العلمین۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مصدر حمد سے مشتق کر کے نَحْمَدُ مقدر مانا جائے اور کہا جائے نحمدُ رب العلمین اور اس نحمد پر الحمد دلالت بھی کرتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ حرف ندا کو محذوف مان کر اس کو منادیٰ مانا جائے اور چونکہ منادیٰ مضاف منصوب ہوتا ہے لہٰذا رب العلمین منصوب ہوگا۔ جس طرح کہ یوسفُ اَعْرِضْ عَنْ ہٰذا بحذف حرف ندا منادیٰ ہے۔ وفیہ دلیل سے ایک علم کلام کا مسئلہ مستنبط کر رہے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ اس بات پر دلیل ہے کہ جس طرح ممکنات اپنے پیدا ہونے کے وقت محدث کی طرف محتاج ہیں اسی طرح اپنی بقاء میں بھی باقی رکھنے والی ذات کی طرف محتاج ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سارے عالم کی ربوبیت کو اپنے لئے ثابت کیا ہے اور اشیاء کی تربیت اس طور پر ہو سکتی ہے کہ ان کو زوال اور خلل ہونے سے

الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ. كرره للتعليل على ماسنذكره مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ. قرأه عاصم والكسائی و يعقوب ويعضده قوله تعالى يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا وَّالْاَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلّٰهِ۔

ترجمہ :۔ جونہایت مہربان اور بڑا رحیم ہے، الرحمٰن الرحیم کو استحقاق حمد کی علت بیان کرنے کے لئے مکرر ذکر کیا جیسا کہ آئندہ عنقریب ذکر کریں گے۔ جو روز جزا کا مالک ہے۔ عاصم اور کسائی اور یعقوب نے مالک کو الف کے ساتھ پڑھا ہے اور اس کی تائید فرمان باری یوم لا تملک نفس لنفس شیئا والامر یومئذ للہ، سے ہوتی ہے۔

(بقیہ صگذشتہ) محفوظ رکھا جائے یہاں تک کہ وہ اپنے اس کمال کو جو قضاء وقدر میں لکھا جاچکا ہے پہونچ جائیں۔ اور زوال اور مختل ہونے سے محفوظ رکھنا یہ نام ہے بقاء کا تو جب تربیت اپنے لئے ثابت کی تو گویا البقاء بھی اپنے ہی لئے ثابت کیا لہذا تمام ممکنات اپنی بقاء میں ذات باری کی طرف محتاج ہیں اس لئے صوفیا تجدد امثال کے قائل ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو ہر آن میں ایک نئی زندگی حاصل ہوتی ہے اور پہلی زندگی فنا ہوتی رہتی ہے جیسا کہ چراغ کی بتی میں کہ ہر آن میں ایک نیا تیل بتی میں آتا ہے اور پہلا ختم ہوجاتا ہے مگر ہم کو محسوس نہیں ہوتا۔

تفسیر۔ الرحمٰن الرحیم بعض لوگوں نے بسم اللہ کے عدم جزء ہونے پر استدلال کیا ہے کہ اگر جزء مانو گے تو تکرار لازم آئے گا قاضی صاحب نے اسکا جواب دیا کہ الرحمٰن الرحیم علت بیان کرنے کے لئے ہے لہذا تکرار نہیں لازم آتا۔ چونکہ قاضی صاحب شافعی ہیں اور بسمہ ان کے نزدیک فاتحہ کا جزء ہے لہذا الرحمٰن الرحیم کا فاتحہ میں ذکر کرنا ان کے نزدیک موجب تکرار ہوگا اس لئے اس تکرار کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔ تکرار کی وجہ یہ ہے کہ الرحمٰن الرحیم کو دوبارہ ذکر کیا استحقاق حمد کی علت بیان کرنے کے واسطے بایں طور کہ استحقاق حمد کو مرتب کیا گیا وصف رحمٰن اور وصف رحیم پر۔ اور حکم کا مرتب ہونا وصف پر یہ مقتضی ہے اس بات کو کہ وہ علت ہے اس حکم کے لئے پس رحمٰن ورحیم علت ہیں استحقاق حمد اور اختصاص حمد کے لئے۔ مالک یوم الدین الخ اس میں تین لفظ ہیں قاضی صاحب تینوں کی تحقیق بیان کریں گے۔

—— پہلے لفظ مالک کی تحقیق سنئے۔ اس میں چار قراءتیں ہوسکتی ہیں کیونکہ یہ لفظ یا تو فعل ہوگا یا اسم اگر بصیغۂ فعل ہے تو مَلَکَ اور اگر بصیغۂ اسم ہے تو فَاعِلٌ کے وزن پر ہوگا یا فَعِلٌ کے وزن پر۔ اگر فاعلٌ کے وزن پر ہے تو مَالِک ہوگا اور اگر فعل کے وزن پر ہے تو لام کے کسرہ کے ساتھ ہوگا یا سکون لام کے ساتھ۔ اگر کسرہ کے ساتھ ہے تو مَلِکْ اور اگر سکون لام کے ساتھ ہے تو مُلْکْ۔ چونکہ مصنف کے نزدیک مَالِکْ اور مَلِکْ کا اختلاف اہمیت رکھتا تھا اس لئے ان دونوں قراءتوں کے اختلاف کو مع الدلائل بیان کیا ہے۔ عاصم، کسائی اور یعقوب مالک پڑھتے ہیں اور ان کے علاوہ بقیہ حضرات مَلِک پڑھتے ہیں اور قاضی صاحب بھی ثانی قراءت کو مختار قرار دیتے ہیں۔ اور جو لوگ مالک پڑھتے ہیں

وقرأ الباقون مَلِكِ وهو المختار لانه قراءة اهل الحرمين ولقوله تعالى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ولما فيه من التعظيم والمالك هو المتصرف فی الاعیان المملوکة کیف شاء من الْمِلْكِ والْمَلِكُ هو المتصرف بالامر والنهی فی المامورین من الْمُلْكِ۔

ترجمہ:۔ اور باقی قراء نے ملک بغیر الالف پڑھا ہے اور یہی پسندیدہ ہے کیونکہ اہل حرمین کی یہی قراءت ہے نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے لمن الملک الیوم اور اس لئے بھی کہ اسمیں زیادہ تعظیم ہے۔ اور مالک اس کو کہتے ہیں جو اعیان مملوکہ میں من چاہا تصرف کرے۔ اور یہ ماخوذ ہے مِلک بکسر المیم سے۔ اور ملک وہ ہے جو محکومین کے اندر حکمانہ چلاتا ہو یہ ماخوذ ہے مُلک بضم المیم سے

(بقیہ صہ گذشتہ) وہ تائید کے اندر قول باری کو پیش کرتے ہیں۔ قول باری یہ ہے يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ اس قول سے تائید اس طور پر ہوتی ہے کہ تَمْلِكُ باب ضرب مِلک سے مشتق ہے۔ مُلک سے مشتق نہیں ہے اس لئے کہ تَمْلِكُ کو شیئًا کی طرف متعدی کیا گیا ہے۔ اور مُلک لازم آتا ہے اور اگر حرف جر کے ذریعہ متعدی کیا بھی جائے تو علیٰ کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے لام کے ذریعہ نہیں۔ لہٰذا تَمْلِكُ مُلک سے مشتق نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ متعدی ہے اور یہاں حرف جر علیٰ بھی موجود نہیں ہے کہ اس کے واسطے سے متعدی کر لیا جائے لہٰذا ثابت ہوا کہ تَمْلِكُ مِلک بکسر میم سے مشتق ہے جو متعدی ہوتا ہے اور جب تملک مِلک سے مشتق ہے تو مالک یوم الدین میں جو مالک ہے یہ بھی مِلک سے مشتق ہوگا مُلک سے نہیں کیونکہ یوم لا تملک میں جس دن کے اندر غیر سے مالکیت کی نفی کر کے اپنے لئے ثابت کیا ہے اسی دن کے اندر مالک یوم الدین میں بھی مالکیت کو اللہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ مشتق منہ مِلک ہے مُلک نہیں ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ مِلک سے مالک ہی مشتق ہو سکتا ہے مَلِک مشتق نہیں ہو سکتا کیونکہ مَلِک صفت مشبہ ہے اور صفت مشبہ لازم سے مشتق ہوتا ہے متعدی سے نہیں اور مِلک متعدی ہے لہٰذا اس سے مالک ہی مشتق ہوگا مَلِک نہیں لیکن اس پر بھی اعتراض کیا گیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ لَا تَمْلِكُ مُلک سے مشتق ہے مِلک سے نہیں کیونکہ آگے فرمایا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ اس آیت میں باری تعالیٰ نے اپنے لئے امر کو ثابت کیا ہے اور جب باری تعالیٰ نے اپنے لئے امر کو ثابت کیا ہے تو نفی بھی غیر سے امر ہی کی ہوگی اور امر مُلک میں ہوتا ہے مِلک میں نہیں۔ اس لئے کہ مُلک کہتے ہیں اوامر کے ذریعہ مامورین پر سلطنت کرنا۔ تو اس آیت میں لفظ امر بتلا رہا ہے کہ تملک مُلک سے ماخوذ ہے؟ جواب۔ امر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کی جمع اوامر آتی ہے اور دوسرا وہ جس کی جمع امور آتی ہے۔ اور آیت میں امر امور کا واحد ہے اوامر کا نہیں۔ اور یہ امر شیٔ کے معنی میں ہے لہٰذا کوئی اعتراض کرنا بیکار ہے اور بعض لوگوں نے تملک کو مِلک بکسر میم سے مشتق ماننے کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی ہے کہ مُلک کہتے ہیں مامورین میں تصرف کرنا اوامر کے ذریعہ اور مِلک کہتے ہیں اعیان مملوکہ میں تصرف کرنا مطلقاً خواہ اوامر کے ذریعہ ہو یا بغیر اوامر کے۔ تو مِلک عام ہوئی اور مُلک خاص ہوا اور نفی میں مبالغہ اس وقت ہوگا جبکہ نفی بالعموم کی جائے اور نفی بالعموم اس وقت ہوگی جبکہ تملک کو مِلک سے مشتق مانا جائے لہٰذا معلوم ہوا کہ تملک مِلک سے مشتق ہے تاکہ نفی میں مبالغہ ہو جائے ۔

وَقُرِئَ مَلْكِ بالتخفيف وَمَلَكَ بلفظ الفعل ومالكًا بالنصب على المدح او الحال ومالكٌ بالرفع منوّنًا او مضافًا على انه خبر مبتدأ محذوف وَمَلِكٌ مضافًا بالرفع والنصب۔

ترجمہ:۔ اور ایک قرأت مَلْک بسکون اللام لاجل التخفیف کی بھی ہے اور مَلَکَ بصیغہ ماضی بھی پڑھا گیا ہے نیز مالکًا کو بحالت نصب بر بنائے حال یا مدح بھی پڑھتے ہیں اور مالکٌ رفع کے ساتھ بھی ہے (اب رفع کی دو صورتیں ہیں) تنوین کے ساتھ یا مالک کو مضاف قرار دیکر ضمہ کے ساتھ۔ اور بنا بر رفع مالک کا مبتدا محذوف کی خبر واقع ہونا ہے اور مَلِک بغیر الف بھی رفع و نصب دونوں قراءتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے مگر ان دونوں صورتوں میں ملک مضاف ہی ہوگا۔

تفسیر: (مدص ۹) وقرأ الباقون سے دوسری قرأت کو بیان کرتے ہیں کہتے ہیں کہ اکثر قراء مَلِک پڑھتے ہیں اور قاضی صاحب بھی اسی کو مختار قرار دیتے ہیں اس مذہب پر قاضی صاحب نے تین دلیلیں بیان کی ہیں۔ اول یہ کہ اہل حرمین جن سے بڑھ کر کوئی فصیح نہیں اور نہ کوئی اعلم بالقرأت ہے انہوں نے بھی مَلِک پڑھا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ مَلِک ہی راجح ہے۔ دوسری دلیل فرمان باری لمن الملک الیوم ہے یہ آیت دلیل اس طور پر ہوگی کہ اس آیت میں باری تعالیٰ نے اپنے آپ کو یوم جزا میں صفت ملک کے ساتھ متصف کیا ہے لہٰذا مالک یوم الدین کے اندر بھی ایسی قرأت اختیار کی جائے جس کی وجہ سے ذات باری صفت مُلک کے ساتھ متصف ہو جائے تاکہ دونوں آیتوں میں تناسب معنوی ہو جائے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ مَلِک پڑھا جائے کیونکہ مَلِک مُلک ہی سے مشتق ہو سکتا ہے مِلک سے نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ راجح قرأت مَلِک ہے مالک نہیں ہے۔ تیسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مَلِک پڑھنے میں تعظیم ہے بخلاف مالک کے کہ اس میں کوئی تعظیم نہیں ہے اب رہی یہ بات کہ مَلِک پڑھنے کی صورت میں تعظیم کیسے ہے تو اس کے چند وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ مالک کہتے ہیں جو اعیان مملوکہ میں تصرف کرے اوامر کے ذریعہ یا غیر اوامر کے ذریعہ اور مالک کی ملکیت جن چیزوں پر ہوتی ہے ان میں سب سے اشرف غلام اور باندی ہے اور مَلِک کہتے ہیں جو مامورین میں تصرف کرتا ہو صرف اوامر و نواہی کے ذریعہ سے اور مَلِک کے جو مامورین ہیں ان میں احرار بھی شامل ہیں اب سنئے کہ مَلِک پڑھنے کی صورت میں تعظیم اس طور پر ہے کہ مالک کی ملکیت زیادہ سے زیادہ غلام اور باندی پر ہے اور مَلِک کی ملکیت احرار پر بھی ہے اور ظاہر ہے کہ جس کی ملکیت احرار پر ہو وہ عظیم الشان ہوتا ہے بمقابلہ اس کے کہ جس کی ملکیت صرف غلام یا باندی پر ہو لہٰذا معلوم ہوا کہ ملک میں عظمت ہے اور مالک میں ایسی عظمت نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مالک کا مملوک شئی قلیل بھی ہو سکتی ہے بخلاف مَلِک کے کہ اس کی مملوک شئی کثیر ہی ہو سکتی ہے اور ظاہر ہے کہ جو جتنی زیادہ چیزوں کا مالک ہوگا اتنا ہی مرتبہ بڑھے گا۔ لہٰذا اس سے بھی معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ مَلِک ہیں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ مالک ہر شخص ہو سکتا ہے اور مَلِک اعظم الناس ہوتا ہے اس وجہ سے بھی مَلِک کی عظمت ظاہر ہے ان میں سے ہر ایک فریق نے اپنی بات کو دلائل سے ثابت کرکے دوسری قراءت کی تردید کی ہے اور قاضی صاحب نے تو صاف کہدیا کہ یہ مختار ہے حالانکہ دونوں قرأتیں تواتر سے ثابت ہیں اور تواتر مفید یقین ہے لہٰذا ایک کو ضعیف اور دوسری قرأت کو راجح قرار دینا کیسے درست ہے بلکہ

ویوم الدین یوم الجزاء ومنہ کما تدین تدان وبیت الحماسۃ۔ ولم یبق سوی العدوان دنّاھم کما دانوا۔

ترجمہ: ۔ اور یوم الدین یوم الجزاء ہے اور اسی قبیل سے (قول مشہور) کما تدین تدان اور حماسہ کا شعر ولم یبق سوی العدوان الخ ہے

(بقیہ صد گذشتہ) شیخ شہاب الدین نے تو کہا کہ میں ایک رکعت میں تو ملک پڑھتا ہوں اور دوسری میں مالک پڑھتا ہوں

تفسیر: ۔ (منہ) وقرئ ملک الخ اور ایک قرات مَلْک کی بھی آئی ہے سکون لام کے ساتھ یہ اصل میں مَلِک تھا پھر لام کو ساکن کر دیا گیا کیونکہ فعِل وزن جو مکسور العین ہو اس کے عین کلمہ کو بطور تخفیف ساکن کیا جا سکتا ہے۔ چوتھی قرأت مَلَکَ بلفظ فعل ماضی ہے اور یوم الدین اس کا مفعول بہ ہوگا اور ملک کا موصوف الہ محذوف ہوگا بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ مَلَکَ یوم الدین کو کوئی محل اعراب حاصل نہیں ہے بلکہ بطور جملہ مستانفہ کے ہے بعض لوگوں نے کہا کہ ملک جملہ حالیہ ہے۔ یہ قرأت یعنی مَلَکَ بلفظ ماضی امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور اس قرأت کو بعض لوگوں نے پسند کیا ہے محض اس بنیاد پر کہ اس کے اندر دونوں احتمال ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ مُلک بضم میم سے ماخوذ ہوا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مِلک بکسر میم سے ماخوذ ہو پس ذو وجہین ہونے کے اعتبار سے یہ مختار ہے مالک کے بارے میں یہ چار قرآتیں تھیں۔ اس کے بعد یہ کہتے ہیں کہ مالک کے آخر میں کسرہ کے علاوہ اعراب کے اعتبار سے دو صورتیں اور ہیں۔ ایک نصب۔ دوم رفع منصوب ہونے کی دو بنیادیں ہیں۔ اول یہ کہ أمدح کا اس کو مفعول مانا جائے تقدیری عبارت ہوگی أمدحُ مالکاً یوم الدین۔ دوسری بنیاد یہ کہ حالیت کی بنا پر منصوب ہو اور لفظ اللہ سے حال ہوگا۔ تقدیری عبارت الحمد للہ حال کونہ تعالیٰ مالکاً یوم الدین اور اگر مالک کو مرفوع پڑھا جائے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ منون ہو۔ دوم یہ کہ مضاف ہو۔ دونوں صورتوں میں یہ خبر ہوگا مبتدا محذوف کی اور تقدیری عبارت ہوگی ھو مالکٌ یوم الدین۔ اور مضاف کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی ھو مالکُ یوم الدین اور ملک میں بھی دو صورتیں ہیں کسرہ کے علاوہ مگر مضاف ہو کر اور تقدیری عبارت أمدحُ ملکَ یوم الدین یا الحمد للہ حال کونہ ملکَ یوم الدین یا ھو ملکُ یوم الدین ہوگی جن صورتوں میں مالک کو منون پڑھا جائے گا ان صورتوں میں لفظ یوم ظرفیت کی بنا پر منصوب ہوگا۔

تفسیر: ۔ ویوم الدین الخ سے مالک کے مضاف الیہ کے بارے میں بحث کر رہے ہیں ان میں پہلا جزء یوم ہے۔ یوم کے تین استعمال ہیں استعمال لغوی۔ استعمال عرفی۔ استعمال شرعی۔ لغت کے اندر تو مطلقاً وقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور عرف میں طلوع شمس سے لے کر غروب آفتاب تک کے لئے۔ اور شریعت میں طلوع فجر سے لے کر غروب آفتاب تک۔ لیکن مراد یہاں مطلق وقت ہے۔ عرفی یا شرعی معنی مراد نہیں کیونکہ ان دونوں میں طلوع و غروب شمس کا مفہوم موجود ہے اور یوم الدین وہ مقام ہے کہ جہاں پر اس کا ذکر ہی نہیں۔ دین کے تین معنی ہیں اول معنی جزاء کے دوم شریعت کے سوم طاعت کے۔ اول معنی کے اعتبار سے دین اور جزاء میں فرق یہ ہوگا کہ دین اس کو کہتے ہیں جو اپنے بدل کے مساوی ہو اور جزاء عام ہے مساوی ہو یا کم و بیش۔ اسی معنی کے اندر ایک مثل مشہور ہے کما تدین تدان تو اس مثل کو ومرا یعنی

اضاف اسم الفاعل الی الظرف اجراءً لمجرى المفعول به على الاتساع كقولهم يا سارق الليلة اهل الدار ومعناه مالك الامور يوم الدين على طريقة ونادى اصحاب الجنة او له الملك فى هذا اليوم على وجه الاستمرار لتكون الاضافة حقيقية معدة لوقوعه صفة للمعرفة وقيل الدين الشريعة وقيل الطاعة والمعنى يوم جزاء الدين۔

ترجمہ:۔ اسم فاعل یعنی لفظ مالک کو ظرف یوم کی طرف مضاف کر دیا ظرف کو علی سبیل التوسع مفعول بہ کے قائم مقام بنانے کی وجہ سے (اور اس توسع کی نظیر) عرب کا قول ہے یا سارق اللیلۃ اہل الدار ہے۔ اور اضافت کی صورت میں معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ تمام امور کا یوم جزاء میں مالک ہوگیا۔ یہ معنی اس انداز پر ہیں جس انداز پر ونادی اصحاب الجنۃ وارد ہوا ہے (یعنی آئندہ ہونے والی چیز کو بصیغہ ماضی تعبیر کیا گیا ہے۔ یا معنی یہ ہوں گے کہ پروردگار کے لئے اس دن دائمی بادشاہت ہے (یہ معنی اس لئے بیان کئے گئے) تاکہ مالک کی اضافت اضافت معنوی ہو جائے جو مالک میں معرفہ کی صفت بننے کی صلاحیت پیدا کر دے اور بعض نے کہا کہ دین شریعت کے معنی میں ہے اور دوسرے بعض کا قول یہ ہے کہ طاعت مراد ہے اور ان دونوں صورتوں میں (لفظ جزاء مضاف مقدر ماننا پڑے گا) اور معنی ہوں گے۔ مالک یوم جزاء الدین یعنی شریعت و طاعت کی جزاء کے دن کا مالک۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) تُدان بدلہ دینے کے معنی میں ہے اور تدین محض مشاکلۃً استعمال ہوا ہے معنی ہوں گے جیسا کرو گے ویسا بھرو گے۔ اور حماسہ کا شعر بھی اسی معنی کے اندر استعمال ہوا ہے۔ ؎ فلما صرح الشر فامسی وہو عریان ؛ ولم یبق سوی العدوان دناہم کما دانو۔ شعر کے معنی یہ ہیں کہ جب برائی کو پورے طور پر اس نے ظاہر کر دیا اور سوائے ظلم پر صبر کرنے کے اور کوئی مرحلہ باقی نہ رہا تو ہم نے بھی ان کو ایسا ہی بدلہ دیا جس طرح کہ انہوں نے ہمارے ساتھ کیا دیکھئے اس موقع پر دین کا لفظ جزاء کے معنی میں استعمال ہوا ہے جب لفظ دین کو جزاء کے معنی میں مانا جائے تو ترجمہ ہوگا یوم جزاء کا مالک۔ اور بعض لوگوں نے دین کو شریعت کے معنی میں لیا ہے اور شریعت کہتے ہیں اللہ کے اس بنائے ہوئے طریقہ کو جو ذوی العقول کو ان کے اختیار کے ساتھ بھلائی تک پہونچانے والا ہو۔ اور مختصر القول مولانا نانوتوی یوں کہو کہ دین اللہ میاں کے حکم نامہ کا نام ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ دین طاعت و عبادت کے معنی میں ہے۔ بہر صورت چاہے اس کو شریعت کے معنی میں لیا جائے یا طاعت کے معنی میں لفظ جزاء مقدر ہوگا جو دین کا مضاف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی مالک یوم جزاء الدین۔ شریعت مراد لینے کی صورت میں ترجمہ ہوگا شریعت کی جزاء کے دن کا مالک۔ چونکہ آخر کی دو صورتوں میں تکلف کرنا پڑتا ہے یعنی مضاف محذوف ماننا پڑتا ہے جو

(بقیہ صفحہ گذشتہ) جو ظاہری عبارت کے خلاف ہے اس لئے قاضی صاحب نے پہلے معنی کو مقدم بیان کر کے اس کی طرف اشارہ کر دیا۔

تفسیر: ۔ ص۸۳ اضاف الخ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال سے پہلے دو مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔ اول یہ کہ موصوف وصفت کے درمیان تعریف وتنکیر کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے۔ دوم یہ کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں۔ اضافت معنوی اور اضافت لفظی۔ اضافت معنوی کہتے ہیں صفت کا غیر معمول کی طرف مضاف ہونا۔ اضافت معنوی کی صورت میں اگر مضاف الیہ معرفہ ہو تو اضافت مفید تعریف ہوتی ہے اور اگر مضاف الیہ نکرہ ہو تو اضافت مفید تخصیص ہوتی ہے۔ اور اضافت لفظی کہتے ہیں صفت کا اپنے معمول کیطرف مضاف ہونا اضافت لفظی صرف مفید تخفیف ہوتی ہے یعنی مضاف سے تنوین ہٹ کر ضمہ آجاتا ہے لیکن تعریف وتنکیر کے اعتبار سے مضاف جس طرح پہلے نکرہ تھا اسی طرح اضافت کے بعد بھی نکرہ رہے گا۔ ان دو مقدموں کے بعد اب اشکال سمجھئے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت میں مالک یوم الدین صفت واقع ہو رہا ہے لفظ اللہ سے۔ اور لفظ اللہ علم ہونے کی وجہ سے معرفہ ہے مگر مالک یوم الدین نکرہ ہے کیونکہ اس میں اضافت لفظی ہے پس صفت و موصوف کے درمیان مطابقت نہ رہی؟ جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں اضافت لفظی نہیں ہے کیونکہ اضافت لفظی کہتے ہیں صفت کا اپنے معمول کی طرف مضاف ہونا۔ اور یہاں مالک کا جو مفعول حقیقی تھا یعنی امور اس کو حذف کر دیا گیا۔ اور لفظ یوم جو ظرف ہے اس کو توسعًا مفعول بہ کے قائم مقام مان کر مالک کو اس کی طرف مضاف کر دیا گیا۔ جس طرح سے کہ یا سارق اللیلۃ اہل الدار میں لفظ لیلۃ کو جو کہ ظرف تھا بمنزلہ مال مسروق مان کر مفعول بہ کے قائم مقام کر دیا گیا۔ ورنہ اصل عبارت یوں تھی یا سارق المال فی اللیلۃ۔ اے گھر والوں سے رات میں مال کے چرانے والے اسی طرح مالک یوم الدین کی اصل عبارت تھی مالک الامور یوم الدین لیکن جب وسعت کی گئی تو گویا یوم کو مملوک مان لیا گیا اور جب اصل معمول موجود ہی نہیں تو اضافت الصفت الی المعمول نہ پائی گئی کیونکہ اضافت الصفت الی المعمول میں معمول سے مراد مفعول حقیقی ہے اور اگر اس کو مفعول حقیقتًا مان بھی لیا جائے وسعۃً۔ تو ہم یہ کہیں گے کہ اسم فاعل یہاں عمل ہی نہیں کر رہا ہے کیونکہ اسم فاعل کے عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ حال یا استقبال کے معنی میں ہو۔ اور یہاں لفظ مالک جو اسم فاعل ہے حال واستقبال کے معنی میں نہیں ہے بلکہ یا تو ماضی کے معنی میں ہے اور یا دوام واستمرار کے معنی میں۔ اگر ماضی کے معنی میں ہو تو ترجمہ ہوگا ملک الامور یوم الدین۔ کیونکہ ملک کا یوم جزاء کے اندر واقع ہونا کالمتحقق ہے اس وجہ سے اس کو بمنزلہ متحقق مان کر اسم فاعل کو جو معنی میں مستقبل کے تھا، بمنزلہ ماضی کے معنی کے مان لیا گیا تاکہ تحقق پر دلالت کرے جس طرح کہ ونادی اصحاب الجنۃ کے اندر نادی فعل ماضی کو اسی قاعدہ کے پیش نظر استعمال کیا گیا۔ اور اگر دوام واستمرار کے معنی میں ہو تو ترجمہ ہوگا للہ الملک فی یوم الجزاء علی وجہ الاستمرار۔ بہر نوع ماضی کے معنی میں لیجئے یا استمرار کے معنی میں ہر صورت میں شرط عمل نہیں پائی گئی۔ (یعنی مالک کا حال واستقبال کے معنی میں ہونا) اور جب شرط نہیں پائی گئی تو اضافت الصفت الی المعمول نہیں پایا گیا۔ بلکہ اضافت الصفت الی غیر المعمول ہے اور جب ایسا ہے تو اضافت معنوی

وتخصیص الیوم بالاضافۃ اما للتعظیم او لتفردہ تعالیٰ بنفوذ الامر فیہ

ترجمہ :۔ اور یوم کو اضافت کیلئے مخصوص کرنا یا تو خود یوم کی عظمت کی وجہ سے ہے اور یا اس لئے کہ یوم الدین ہی ایسا موقع ہے جہاں تنہا خدا کا حکم نافذ ہوگا۔ ظاہراً او باطناً۔

(بقیہ صہ گذشتہ) کی تعریف صادق آئی اور جب اضافت معنوی ہے تو مفید تعریف ہوگی لہذا مالک یوم الدین کو لفظ اللہ کی صفت واقع ہونا درست ہے۔ اشکال وجواب سمجھنے کے بعد دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ ظرف کے اندر وسعت دینے کے کیا معنی ہیں۔ دوم یہ کہ یہ اشکال ملک اور مالک دونوں صورتوں میں ہوگا یا صرف مالک کی صورت میں پہلی بات یعنی اتساع فی الظرف کے معنی یہ ہیں کہ ظرف کے ساتھ فی کو مقدر نہ مانا جائے۔ بلکہ ظرف کو مفعول بہ کے مانند بلاواسطہ منصوب مانا جائے۔ اور اس قسم کا اتساع صرف ظروف متصرفہ میں ہوسکتا ہے۔ ظروف متصرفہ ان کو کہتے ہیں جن کے لئے ظرفیت لازم نہیں۔ جیسے یوم اور لیلۃ۔ تو ان کو آپ بر سبیل توسع بغیر تقدیر فی کے مرفوع، مجرور، منصوب بنا سکتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ یہ اشکال مالک کی قرأت پر واقع ہوگا ملک کی قرأت پر نہیں۔ کیونکہ ملک کی صورت میں اضافت معنوی ہوگی۔ اس لئے کہ ملک صفت مشبہ ہے جو لازم سے مشتق ہوتا ہے اور لازم کا کوئی مفعول نہیں ہوتا۔ پس ایسے ہی یہاں پر بھی ملک کا مفعول بہ نہیں ہوگا جس کی وجہ سے اضافت الصفت الی المعمول صادق آئے اور لفظ یوم بر سبیل ظرفیت منصوب ہوگا۔

تفسیر :۔ وتخصیص الیوم الخ قاضی صاحب اس عبارت سے ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت دنیا و آخرت سب ہی کے اندر ثابت ہے پھر اپنی ملکیت کو یوم آخرت کیساتھ کیوں مخصوص کیا؟ اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یوم آخرت اپنے احوال و کیفیات کے اعتبار سے عظیم الشان ہے لہذا اس کی طرف منسوب کر دیا تاکہ ملکیت بھی عظیم الشان ثابت ہو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ دنیا کے اندر اگرچہ حقیقتاً ملکیت اللہ ہی کی ہے مگر بظاہر انسان بھی مالک نظر آتا ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ انسان بھی مالکیت میں شریک ہے اس کے برخلاف آخرت میں کہ وہاں تنہا اللہ کا حکم نافذ ہوگا حقیقت میں بھی اور ظاہر میں بھی۔ اسی تفرد کی بنا پر مالکیت کی نسبت خاص طور سے یوم آخرت کی طرف کی ہے۔

وإجراء هذه الاوصاف على الله تعالى من كونه موجدًا للعلمين ربًا لهم منعمًا عليهم بالنعم كلها ظاهرها وباطنها عاجلها وآجلها مالكًا لامورهم يوم الثواب والعقاب للدلالة على انه الحقيق بالحمد لا احد احق به منه۔

ترجمہ :۔ اور اللہ تعالیٰ کے لئے اس موجد للعالمین ہونے اور تمام انعامات کے منعم ہونے کے خواہ وہ انعامات ظاہرہ ہوں یا باطنہ، فوری ہوں یا بعد میں ملنے والے اور تمام امور کا یوم جزاء میں مالک ہونے کے اوصاف کا ذکر کرنا اس لئے ہے کہ یہ اوصاف اس بات پر دلالت کریں کہ حمد کا اللہ سے زیادہ کوئی مستحق نہیں ؛

تفسیر:۔ واجراء الخ اب یہاں سے اللہ کے اوصاف اربعہ کو ذکر کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔ پہلا وصف تو ان میں سے رب العلمین ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا موجد للعالم ہونا ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ تربیت کہتے ہیں توابع وجود بخش کر کسی چیز کو کمال تک پہونچانا۔ توابع وجود کے معنی ہیں کہ وجود کے بعد جو چیزیں لازمی ہیں اور جو ذات توابع وجود بخشتی ہے وہ اصل وجود بھی بخشے گی کیونکہ توابع کا درجہ وجود کے بعد ہے۔ پس جب اللہ تعالیٰ سارے عالم کو کمال تک پہونچانے والا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ سارے عالم کا موجد ہے پس رب العلمین سے موجد للعالمین ہونا ثابت ہوگیا۔ اور الرحمٰن الرحیم سے یہ ثابت ہوا کہ وہ تمام انعامات کرنیوالا ہے۔ خواہ وہ انعامات ظاہر سے تعلق رکھتے ہوں یا باطن سے۔ فوری ہوں یا بعد میں ہونیوالے۔ اور مالک یوم الدین سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ سارے عالم کے امور کا مالک ہے۔ بہر نوع یہ چار اوصاف ہیں۔ ان چاروں اوصاف کے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنے منطوق کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ صرف اللہ ہی مستحق حمد ہے اس سے زیادہ کوئی حقدار نہیں ہے قاضی صاحب نے یہ بات بطور قصر قلب کے کہی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ جو لوگ غیر باری تعالیٰ کو مستحق حمد سمجھتے ہیں اور قصر قلب اس لئے ہے کہ قاضی صاحب نے لا احد کا لفظ استعمال کیا ہے جو لا غیر کے معنی میں ہے۔ اور لا غیر علامت ہے قصر قلب کی لیکن قاضی صاحب کی عبارت میں شبہ باقی رہا شبہ یہ ہے کہ قاضی صاحب نے غیر سے احقیت کی نفی کی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غیر کے لئے نفس استحقاق ثابت ہے حالانکہ نفس استحقاق بھی غیر کے لئے ثابت نہیں ؛

❖ ❖ ❖

بل لا یستحقہ علی الحقیقۃ سواہ فان ترتب الحکم علی الوصف یشعر بعلیتہ وللاشعار من طریق المفھوم علی ان من لم یتصف بتلک الصفات لا یتاھل لان یحمد فضلاً عن ان یعبد لیکون دلیلا علی ما بعدہ فالوصف الاول لبیان ما ھو الموجب للحمد وھو الایجاد والتربیۃ والثانی والثالث للدلالۃ علی انہ متفضل بذلک مختار فیہ لیس یصدر منہ لایجاب بالذات او وجوب علیہ قضیۃ لسوابق الاعمال حتی یستحق بہ الحمد والرابع لتحقیق الاختصاص فانہ مما لا یقبل الشرکۃ فیہ وتضمین الوعد للحامدین والوعید للمعرضین۔

ترجمہ:۔ بلکہ ذریادتی کا توکیا سوال، دراصل سرے سے ہی کوئی بجز اللہ کے مستحق حمد نہیں۔ اس لئے کہ حکم کا وصف پر مرتب ہونا یہ بتاتا ہے کہ یہ وصف حکم کے لئے علت ہے نیز اس لئے بھی اوصاف کو ذکر کیا گیا کہ بطور مفہوم مخالف کے یہ معلوم ہو جائے کہ جو ان صفات کے ساتھ متصف نہیں وہ حمد کا مستحق نہیں اور جب حمد کا مستحق نہیں تو عبادت کا مستحق کیسے ہوگا اور جب بطور مفہوم مخالف کے غیر سے عبادت کی نفی ہو گئی، تو پھر یہ آیات ایاک نعبد کے لئے جو بعد میں آرہا ہے بطور دلیل کے ہو جائیں گی۔ پس وصف اول اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جو موجب حمد ہے یعنی خدا کی ایجاد اور تربیت اور دوسری اور تیسری صفت اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ اللہ تعالے یہ انعام اپنے اختیار سے بطور تفضل و احسان کرتا ہے۔ یہ انعام اس سے اضطراراً صادر نہیں ہوتے (جیسا کہ فلاسفہ کی رائے ہے) اسی طرح بندہ کے سابقہ اعمال کے تقاضے میں اللہ سے یہ انعام وجوباً بھی صادر نہیں ہوتے (اور ہم نے خدا کو متفضل اور مختار کیوں مانا) تاکہ ان انعامات کی وجہ سے ذات باری مستحق حمد ٹھہرے۔ اور چوتھی صفت یعنی مالک یوم الدین ذات باری کے ساتھ اختصاص حمد کو ثابت کرنے کے لئے ہے کیونکہ یوم جزا کی بادشاہت ان چیزوں میں سے ہے جو اپنے اندر شرکت کو قبول نہیں کرتیں۔ نیز یہ صفت اس لئے بھی ذکر کی گئی ہے تاکہ اس کے ضمن میں حامدین کے لئے ثواب کا وعدہ اور حمد سے اعراض کرنے والوں کے لئے عذاب کی وعید ہو جائے۔

تفسیر:۔ بل لا یستحقہ الخ چونکہ قاضی صاحب کی عبارت "لا احد احق بہ منہ" سے نفس استحقاق کا غیر کے لئے ثابت ہونا سمجھ میں آتا تھا حالانکہ غیر کے لئے نفس استحقاق بھی ثابت نہیں ہے لہذا اس اشکال کو قاضی صاحب نے

"بل لایستحق علی الحقیقۃ سواہ" کہکر اشارہ دیا کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس استحقاق بھی حقیقۃً غیر کے لئے ثابت نہیں۔ بس اب حصر استحقاق حمد کا ذات باری کے لئے حقیقی ہوگیا اب رہی یہ بات کہ یہ اوصاف اربعہ استحقاق حمد پر کس طرح دلالت کرتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ استحقاق حمد کو اللہ تعالے نے ان تمام اوصاف پر مرتب فرمایا ہے اور ترتب حکم علی الوصف تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ وصف علت ہو حکم کے لئے بس ان تمام اوصاف کا مجموعہ علت ہوگا استحقاق حمد کے لئے اور غیر کے اندر ان تمام اوصاف میں سے ایک فرد بھی نہیں پایا جاتا چہ جائیکہ جمیع اوصاف پائے جائیں اور جب غیر کے اندر یہ اوصاف نہیں پائے گئے تو غیر مستحق حمد بھی نہیں ہوگا لہذا استحقاق حمد منحصر ہوگیا ذات باری کے اندر یہ توان اوصاف کی دلالت بحسب المنطوق کا فائدہ تھا لیکن یہ اوصاف بطور مفہوم مخالف کے اس بات پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ جو شخص ان اوصاف کے ساتھ متصف نہیں وہ مستحق حمد نہیں۔ لہذا وہ مستحق عبادت کیسے ہوگا۔ اس لئے کہ معبود ہونے کا درجہ فائق ہے بمقابلہ محمود ہونے کے۔ پس جب کوئی ادنیٰ کا مستحق نہیں تو اعلیٰ کا مستحق کیسے ہوگا اور یہ مفہوم مخالف ہم اس لئے مانتے ہیں تاکہ آیت مالک یوم الدین تک ایاک نعبد کے لئے دلیل بن جائے کیونکہ ایاک نعبد میں عبادت کو ذات باری کے ساتھ خاص کیا گیا ہے لیکن یہ بات یاد رہے کہ مفہوم مخالف کے قائل امام شافعیؒ ہیں احناف مفہوم مخالف کے قائل نہیں۔ اور جب احناف مفہوم مخالف کے قائل نہیں توان پر اشکال وارد ہوگا۔ اشکال یہ ہوگا کہ اے احناف جب تم مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہو تو پھر تم اس آیت سے غیر کے استحقاق کی نفی کیسے کرتے ہو آیت کے اندر تو صرف ذات باری کے لئے استحقاق حمد تو ثابت کیا گیا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ احناف کا استحقاق حمد کی نفی غیر سے کرنا اس لئے ہے کہ وہ ان اوصاف کو بمنزلہ علت کے مانتے ہیں اور انتفاء علت سے انتفاء معلول ہو جاتا ہے پس جب غیر کے اندر علت نہیں پائی گئی تو معلول یعنی استحقاق حمد بھی غیر کے اندر نہیں پایا جائے گا۔ اس لئے نہیں کہ وہ مفہوم مخالف کے قائل ہیں۔

فالوصف الاول الخ ان اوصاف کا اجمالی فائدہ بیان کرنے کے بعد اب تفصیل کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ وصف اول یعنی رب العلمین چونکہ ایجاد و تربیت پر دلالت کرتا ہے اور ایجاد و تربیت موجب حمد ہیں یعنی اس شخص پر حمد کو واجب کر دیتے ہیں جس کو موجود کیا گیا۔ پس رب العلمین موجب حمد کو بیان کرنے کے لئے ہے اور رحمن و رحیم اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ انعام وغیرہ کرنے میں فاعل مختار ہے بطور تفضل واحسان کے انعام کرتا ہے۔ مختار کہہ کر معتزلہ اور فلاسفہ پر رد ہے کیونکہ فلاسفہ ذات باری کو مضطر اور مجبور مانتے ہیں گویا انعام کرنے میں ذات باری مجبور ہے اور یہی معنی ہیں ایجاب بالذات کے۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ پر یوم آخرت میں صالحین پر انعام کرنا اور ثواب دینا ان کے سابقہ اعمال کے تقاضا کو پورا کرنے کے لئے واجب ہے۔ لیکن اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ باری تعالےٰ ہر چیز کا مختار ہے اگر وہ سب کو جہنم میں ڈالدے تو یہ عین عدل ہے اور اگر جنت میں داخل کر دے تو یہ عین فضل ہے۔ وہ مضطر اور اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو مضطر یا اس پر کوئی چیز واجب کرتے ہو تو جس طرح مضطر اور واجب کو ادا کرنیوالا شخص مستحق حمد نہیں ہوتا اسی طرح ذات باری کو بھی مستحق حمد نہ ہونا چاہیئے حالانکہ ہے اور جب مستحق حمد ہے تو اللہ کو فاعل مختار مانئے تاکہ استحقاق حمد

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. ثم انه لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بصفاتٍ عظامٍ تميّز بها عن سائر الذوات وتعلق العلم بمعلومٍ معين خوطب بذلك اى يا من هٰذا شانه نخصّك بالعبادة والاستعانة ليكون ادلّ على الاختصاص،

ترجمہ:۔ پھر جب ماقبل میں اس ذات کا ذکر ہوچکا جو لائق حمد ہے اور اس ذات کی ایسی عظیم الشان صفتیں ذکر کی گئیں جن کی وجہ سے وہ ذات دوسری ذوات سے ممتاز ہوگئی۔ اور مخاطب کا علم ایک معلوم معین کے ساتھ وابستہ ہوگیا تو اب اس ذات کو بصیغہ خطاب ذکر کیا گیا یعنی اے وہ ذات جس کی یہ شان ہے ہم عبادت اور استعانت کو تیرے ساتھ مخصوص کرتے ہیں۔ (اور صیغہ خطاب کیوں لایا گیا) تاکہ اختصاص پر دلالت کرے،

(بقیہ گذشتہ) ثابت ہوئیں مصنف کے قول حقیق بالحمد کا تعلق تفصل بذلک مختار فیہ سے ہے اور چوتھی صفت یعنی مالک یوم الدین اختصاص حمد کو اللہ کے لئے ثابت کرتی ہے، اس لئے کہ جب استحقاق حمد کو مالک یوم الدین پر مرتب کیا گیا تو معلوم ہوا کہ یوم الدین کا مالک ہونا علت ہے استحقاق حمد کی اور یہ علت غیر کے اندر بالکل نہیں پائی جاتی نہ حقیقتاً نہ ظاہراً جس سے ظاہر ہوگیا کہ حمد مختص ہے ذات باری کے ساتھ۔ نیز اس صفت کے اندر حامدین کے لئے وعدہ ہے اور معرضین عن الحمد کے لئے وعید ہے اس طور پر کہ جب اللہ تعالیٰ یوم جزاء کا مالک ہے تو جو اس کی حمد کرے گا اسے ثواب عطا فرمائے گا اور جو اعراض کرے گا اسے عقاب میں مبتلا کرے گا۔

تفسیر:۔ ایاک نعبد و ایاک نستعین الخ اس عبارت میں دو جز ہیں ایک ایاک نعبد دوسرا ایاک نستعین۔ قاضی صاحب پہلے ایاک کے کاف خطاب پر بحث کریں گے اس کے بعد ایاک کی نحوی تحقیق بیان کریں گے۔ پھر اس کے بعد عبادت اور استعانت کی تحقیق بیان کریں گے۔ پھر اس کے بعد ایاک کی تقدیم پر بحث کریں گے۔ کاف خطاب پر قاضی صاحب نے دو بحثیں کی ہیں۔ ایک موقع خطاب جس کو نکتہ مصححہ بھی کہتے ہیں نکتہ مصححہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ نکتہ جس کی وجہ سے خطاب کرنا درست ہو اور دوسری بحث کریں گے کہ نکتہ مرجحہ للخطاب کیا ہے یعنی وہ وجہ کیا ہے کہ جس کی وجہ سے خطاب کو دوسرے اسلوب بیان پر ترجیح دی گئی باوجودیکہ ظاہر کلام کا تقاضا تھا کہ غیبوبت کے ساتھ استعمال کیا جاتا کیونکہ ماقبل سے کلام غیب کے ساتھ چلا آرہا ہے اس لئے کہ ماقبل میں اوصاف کو اسماء ظاہرہ کے ساتھ بیان کیا ہے اور اسماء ظاہرہ حکم میں ضمیر غائب کے ہیں لہٰذا ایاک نعبد کو خطاب کے ساتھ کیوں بیان فرمایا۔ موقع خطاب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب اپنے آپ کو استحقاق کے موقع پر بڑی بڑی صفات کے ساتھ متصف فرمایا۔ اور وہ صفات ایسی عظیم الشان تھیں کہ جن کی

والترقی من البرھان الی الاعیان والانتقال من الغیبۃ الی الشھود فکان المعلوم صار عیانا والمعقول مشاھدا والغیبۃ حضورا۔

ترجمہ:۔ نیز تاکہ ترقی من البرہان الی العیان اور انتقال من الغیبۃ الی الشہود پر دلالت کرے تو گویا جو چیز درجہ معلوم و معقول اور غیبت میں تھی اب مشاہدہ اور حضور میں آگئی ؎

(بقیہ صگذشتہ) وجہ سے ذات باری غیر سے ممتاز ہوگئی اور گویا معلوم متعین ہوگیا تو اس تعین علمی کو چونکہ یہ بہت زیادہ قوی تھا منزلہ اس تعین کے اتار دیا گیا جو مشاہدہ سے حاصل ہو پھر خطاب فرمایا گیا تو گویا خطاب کے بعد معنی یہ ہوئے کہ اے وہ ذات جس کا یہ حال ہے کہ وہ عظیم الشان صفات کے ساتھ متصف ہے نخصک بالعبادۃ والاستعانۃ یعنی ہم تجھے عبادت اور استعانت کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں تیرے علاوہ ہم غیر کی عبادت نہیں کرتے ہیں یہ حصر بطور قصر قلب ہے اور بالعبادت میں با مقصور پر ہے کیونکہ عبادت منحصر ہے ذات باری پر نہ کہ ذات باری عبادت پر منحصر ہے اور کبھی با مقصور علیہ پر بھی داخل ہو جاتی ہے جیسے الجر مختص بالاسم ؎

لیکون ادل علی الاختصاص۔ اس عبارت سے نکتہ خطاب کو بیان کر رہے ہیں جس کا وعدہ کیا تھا یہ سمجھے کہ نکتہ خطاب کی دو قسمیں ہیں ایک جو اہل تصوف کے یہاں نکتہ خطاب ہے اور دوسرے وہ جو اہل معانی کے یہاں نکتہ ہے پہلے نکتہ کے جزء اول میں دونوں شریک ہیں اور وہ یہ ہے کہ خطاب کی صورت میں اختصاص پر زیادہ دلالت ہوگی بمقابلہ غائب کے اس سے معلوم ہوا کہ نفس اختصاص تو غیبوبت کی وجہ سے بھی حاصل ہو جائے گا جبکہ کہا جائے ایاہ نعبد و ایاہ نستعین نفس اختصاص تو اس طور پر ہے کہ قاعدہ ہے تقدیم ما حقہ التاخیر یفید الحصر والتخصیص تو تقدیم مفعول کی وجہ سے اختصاص تو حاصل ہو جائے گا مگر زیادتی نہیں۔ اب سمجھئے کہ خطاب زیادتی اختصاص پر کیسے دلالت کرتا ہے بایں طور کہ کاف خطاب اپنے حقیقی معنی پر تو ہے نہیں بلکہ تمیز بالاوصاف کو خطاب کے منزلہ میں اتار دیا گیا تو گویا کاف خطاب میں تمیز بالاوصاف کے معنی بھی ملحوظ ہیں اور عبادت کو کاف خطاب پر مرتب کیا گیا ہے تو عبادت کو خطاب پر مرتب کرنا گویا تمیز بالاوصاف پر مرتب کرنا ہے اور جب عبادت کو تمیز بالاوصاف پر مرتب کر دیا گیا تو تمیز بالاوصاف علت ہوا عبادت کے لئے اور یہ علت باری تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کے اندر پائی نہیں جاتی لہذا عبادت کا مستحق بھی باری تعالیٰ کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوگا کیونکہ انتفاء علت مستلزم ہے انتفاء معلول کو ؎

تفسیر:۔ والترقی من البرہان الی العیان سے نکتۂ اول کا دوسرا جزء بیان کرتے ہیں۔ نکتہ کا حاصل یہ ہے کہ غیبت سے خطاب کی طرف التفات اس لئے کیا تاکہ برہان سے عیان کی طرف ترقی ہو جائے۔ برہان کہتے ہیں دلائل کو اور عیان کہتے ہیں مشاہدہ کو اور ترقی اس طور پر ہوئی کہ باری تعالیٰ نے سب سے پہلے اپنے اسم ذاتی کو بیان کیا پھر اس کے بعد اوصاف کو بیان کیا مالک یوم الدین تک اور ہر صفت وجود باری پر دلالت کرتی ہے تو مالک یوم الدین تک وجود باری پر

بنی اول الکلام علی ما ھو مبادی حال العارف من الذکر والفکر والتامل فی اسمائہ والنظر فی آلائہ والاستدلال بصنائعہ علی عظیم شانہ وباھر سلطانہ ثم قفی بما ھو منتھیٰ امرہ وھو ان یخوض لجۃ الوصول ویصیر من اھل المشاھدۃ فیراہ عیانا ویناجیہ شفاھا۔ اللھم اجعلنا من الواصلین الی العین دون السامعین للاثر۔

ترجمہ:۔ کلام کے آغاز کی بنیاد ان کی کیفیات پر تھی جو عارف کے ابتدائی حالات تھے یعنی ذکر و فکر اور صفات باری اور اس کی نعمتوں میں غور و خوض کرنا اور اللہ کی کاریگری سے اس کی عظمت شان اور اس کی غالب بادشاہت پر استدلال کرنا۔ پھر ابتدائی حالات کے بعد ان حالات کو بیان فرمایا جو عارف کے درجات کا منتہی ہیں یعنی وصول الی اللہ کے حضور میں گھس جانا اور اہل مشاہدہ میں سے ہو جانا۔ عارف اس درجہ پر پہونچ کر اللہ کو اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے اور اس سے بالمشافہ سرگوشی کرتا ہے۔ خداوندا ہمیں بھی ان لوگوں میں سے بنا جو تیری ذات تک پہونچے ہوئے ہیں۔ ان میں سے نہ بنا جنہوں نے صرف تیری خبر سن رکھی ہے (اور انہیں تیرا دیدار حاصل نہیں ہے)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) مکمل دلائل حاصل ہو گئے۔ اب ایک تعبد سے مشاہدہ کی طرف اشارہ کر دیا اور بتلا دیا کہ اب عیان کی طرف متوجہ ہو جاؤ اور اگر ایاہ نعبد کہتے تو صرف برہان ہی برہان ہوتا عیان بالکل نہ ہوتا۔ بہذا جب خطاب استعمال کیا تو ترقی من البرہان الی العیان حاصل ہو گئی۔ اب یہ سنئے کہ الترقی کا عطف اگر یکون پر کیا جائے تو الترقی سے مستقل ایک نکتہ ہوگا اور اگر اختصاص پر عطف کیا جائے .... تو پھر مستقل نکتہ نہیں ہوگا بلکہ دونوں نکتے مل کر ایک نکتہ ہوگا اور اس صورت میں اشکال بھی وارد ہوگا کیونکہ اختصاص پر جب عطف ہوگا تو معنی ہونگے تاکہ خطاب زیادہ دلالت کرے اختصاص اور زیادہ دلالت کرے ترقی من البرہان الی العیان پر۔ تو اب مطلب یہ ہوگا کہ نفس دلالت ترقی من البرہان الی العیان پر تو غائب سے بھی ہو جاتی ہے مگر زیادہ دلالت خطاب سے ہوتی ہے حالانکہ غائب کی صورت میں ترقی من البرہان الی العیان پر بالکل دلالت نہیں ہوتی۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ادل اگرچہ اسم تفضیل ہے لیکن معنی میں اسم فاعل دال کے ہے اب معنی ہوں گے کہ تاکہ دلالت کرے ترقی من البرہان الی العیان پر۔ اب کوئی اشکال نہیں پڑتا۔ والانتقال من الغیبۃ:۔ یہ عطف تفسیری ہے۔ بعض لوگوں نے ترقی من البرہان الی العیان اور الانتقال من الغیبۃ الی الشہود دونوں کو ایک ہی مانا ہے اور کہا کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے اور بعض لوگ فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو اوصاف ماقبل میں مذکور ہیں اگر اس حیثیت سے ہیں کہ آیات انفسی اور آیات آفاقی پر دلالت کرتے ہیں تو کہہ دیا گیا کہ یہ خطاب مفید ترقی من البرہان الی العیان پر ہے اور اگر اس حیثیت سے ہیں کہ یہ اوصاف باری تعالیٰ کو غیب سے

بالکل ممتاز کرنے والے ہیں تو کہد یا گیا ثم خطا مفید انتقال من الغیبۃ الی الشہود ہے۔ فکان العلم صار بیانا الخ اس عبارت سے ماقبل عبارت پر تفریع کر رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو شئ درجۂ علم میں تھی وہ درجۂ بیان میں ہوگئی۔ اور جو درجۂ عقل میں تھی .... وہ درجۂ مشاہدہ میں آگئی۔ اور جو درجۂ غیبت میں تھی وہ درجۂ حضور میں آگئی۔ اور تفریع کا فائدہ یہ ہے کہ جس چیز کی طرف ترقی کی جارہی ہے وہ درجۂ خطاب میں اسی وقت آئے گی جبکہ وہ مشاہدہ ہوجائے۔

تفسیر[۹]: بنی اول الکلام الخ اس کو بعض لوگوں نے جملہ مستانفہ مانا ہے اور بعض لوگوں نے جملہ مستقلہ مانا ہے جو لوگ جملہ مستانفہ مانتے ہیں ان کے اعتبار سے سوال مقدر کا جواب ہو جائے گا کہ ترقی من البرہان الی العیان کس طرح سے ہے اور جو لوگ جملہ مستقلہ مانتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ پہلا کلام تو علماء ظاہر کے لئے تھا اور یہاں سے علماء باطن کے لئے کلام کیا ہے جملہ مستقلہ ماننے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ یہاں سے عارف کے دو حال بیان کئے ہیں غیبت سے ابتدائی حال بیان کیا اور خطاب سے انتہائی حال بیان کیا۔ اس کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لو۔ اول یہ کہ جو شخص مخلوق کو چھوڑ کر اللہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں اول سالک دوم عارف سوم واصل۔ سالک کہتے ہیں جو شخص اپنے ظاہر کو افعال ذمیمہ سے مہذب کرے اور اپنے باطن کو ردی اخلاق سے مہذب کرے۔ سالک کا ابتدائی حال شرائع پر عمل کرنا اور انتہائی حال اخلاق حسنہ کے ساتھ آراستہ ہونا ہے اور عارف کہتے ہیں جو معرفت باری کا قصد کرے اور واصل کہتے ہیں جس کو مقام مشاہدہ حاصل ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ مشاہدہ اس حالت کو کہتے ہیں جو بندہ کو ساری مخلوق سے اعراض کر کے باری تعالیٰ کی طرف مکمل متوجہ ہونے کے بعد حاصل ہوتی ہے عارف کا انتہائی درجہ واصل کا ابتدائی درجہ ہے اور درجۂ اصل لامنتہی ہے اس لئے کہ معرفت کے اندر سیر الی اللہ ہوتی ہے یعنی تمام مخلوق کو چھوڑ کر اللہ کی طرف متوجہ ہونا۔ اور چونکہ مخلوقات متناہی ہیں اس وجہ سے معرفت بھی متناہی ہے۔ بخلاف وصول کے کہ وصول میں ابتلاء ہوتی ہے سیر فی اللہ سے یعنی اللہ کے اسماء وصفات اور اس کے مشاہدہ میں منہمک ہونا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی صفات واسماء غیر متناہی ہیں لہذا سیر فی اللہ بھی غیر متناہی ہے۔ اسی کو شاعر نے کہا ہے ؎

شربتُ الحب کأسًا بعد کاس ؞ فما نفد الشراب وما رویتُ

یعنی محبت کے جام پر جام نوش کئے لیکن نہ شراب محبت ختم ہوئی اور نہ میں سیراب ہوا۔ اور وجہ بھی اس کی شاعر نے بیان کی ہے ؎

یزیدک وجہہٗ حسنًا ؞ اذا ما زدتہٗ نظرًا

یعنی اس کے چہرہ کے اندر جوں جوں غور کرو حسن کا اضافہ ہی نظر آتا ہے۔ پس جب محبوب مجازی کا یہ حال ہے تو پھر محبوب حقیقی کی صفات میں غور کرنے سے کیا حال ہوگا۔ اب یہاں یہ سمجھئے کہ ترقی من البرہان الی العیان یوں ہوگی کہ باری تعالیٰ کے اوصاف غیبوبہ کے اندر عارف کی ابتدائی حالت کو بیان کیا کیونکہ عارف کا ابتدائی حال یہ ہے کہ وہ ریاضت ومشاہدات کر کے اور اللہ کا نام جپکے اور اس کے اسماء میں غور و فکر کر کے اور اس کی نعمتوں میں غور کر کے اور اس کی صفتوں کے ذریعہ اس کی عظمت شان اور زبردست بادشاہت پر استدلال کر کے باری تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور ان اوصاف میں یہی بیان کیا گیا ہے لہذا اوصاف غیبوبہ سے عارف کا ابتدائی حال بیان کر دیا اور

ومن عادة العرب التفنّن فی الکلام والعدول من اسلوبٍ الی اٰخر تطریۃً لہٗ وتنشیطًا للسامع فیعدل من الخطاب الی الغیبۃ ومن الغیبۃ الی التکلم وبالعکس کقولہ تعالیٰ حَتّٰی اِذَا کُنْتُمْ فِی الْفُلْكِ وَجَرَیْنَ بِہِمْ وقولہ وَاللّٰہُ الَّذِیْٓ اَرْسَلَ الرِّیَاحَ فَتُثِیْرُ سَحَابًا فَسُقْنَاہُ وقول امرأ القیس ؎

تَطَاوَلَ لَیْلُكَ بِالْاَثْمِدِ ؛ وَنَامَ الْخَلِیُّ وَلَمْ تَرْقُدِ۔ وبات وباتت لہ لیلۃ ؛ کلیلۃ ذی العائر الارمد

وذلك من نبأٍ جاءنی ؛ وخُبِّرْتُہٗ عن ابی الاسود۔

ترجمہ:۔ اور اہل عرب کی عادت تفنن یعنی قسم قسم کلام کرنے کی اور ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہونے کی ہے اور یہ تفنن اور تبدیلی اسلوب کلام میں جدت پیدا کرنے اور سامع کو راغب کرنے کے لئے ہوتی ہے چنانچہ خطاب سے غیبت کی طرف۔ اور غیبت سے تکلم کی طرف، اور ان کے برعکس عدول کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان حتی اذا کنتم فی الفلک الآیۃ ترجمہ۔ یہاں تک کہ جب تم ہوتے کشتیوں میں اور وہ تم کو لیکر چلیں۔ اور جیسے فرمان باری واللہ الذی ارسل الریاح الآیۃ ترجمہ۔ اور اللہ ہے جس نے چلائیں ہوائیں پھر ابھارتی ہیں وہ ہوائیں بدلی پھر ہانکا ہم نے بدلی کو مردہ زمین کی طرف اور جیسے شاعر امرأ القیس کا کلام تطاول لیلک الخ ترجمہ۔ اے جان تیری رات مقام اثمد میں طویل ہوگئی۔ اور جو شخص خالی عن العشق ہے وہ سوگیا لیکن تمہیں نیند نہیں آئی اور تم نے رات گذاردی اور رات گذر بھی گئی مگر اس کرب و بے چینی کے ساتھ کہ جس طرح مبتلاء آشوب چشم کی رات گذرتی ہے۔ اور یہ اضطراب اور بیداری اس منحوس خبر کی وجہ سے تھی جو مجھ تک پہونچی یعنی مجھ کو خبر دی گئی ابو الاسود کی موت کی،

(بقیہ صد گذشتہ) اور خطاب سے عارف کا انتہائی حال بیان کردیا کیونکہ عارف کا انتہائی حال مشاہدہ ہے اور خطاب سے بھی مراد مشاہدہ ہے پس اس طور پر ترقی من البرہان الی العیان ہوگئی۔ یہ نتیجہ ہے ان کے اعتبار سے جو جملہ مستانفہ مانتے ہیں اور جو جملہ مستقلہ مانتے ہیں وہ نتیجہ نہیں نکالتے ہیں،

تفسیر:۔ ومن عادۃ الخ۔ اب یہاں سے نکتہ عامہ یعنی اہل معانی کے نزدیک جو التفات کا نکتہ ہوتا ہے اس کو بیان کرتے ہیں لیکن اس نکتہ کو سمجھنے سے پہلے التفات کے بارے میں جو علامہ سکاکی اور جمہور کا اختلاف ہے اس کو ذہن نشین کرلیجئے جمہور التفات کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ تعبیر کے طرق ثلثہ میں سے کسی ایک طریقہ سے کلام کو تعبیر کرنے کے بعد دوسرے طریقہ کو اختیار کرنا التفات ہے تو گویا جمہور کے نزدیک سبقت تعبیر شرط ہے۔ اور علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ محض مقتضائے ظاہر کے خلاف کلام کو استعمال کرنا التفات کہلاتا ہے۔ سبقت تعبیر پائی جائے یا نہ پائی جائے علامہ سکاکی کی تعریف

کے اعتبار سے التفات عام ہوگا بمقابلہ جمہور کی تعریف کے۔ یہ سمجھ لینے کے بعد سمجھئے کہ التفات کی چھ قسمیں نکلتی ہیں۔ غیبت سے خطاب کی طرف۔ خطاب سے غیبت کی طرف۔ خطاب سے تکلم کی طرف۔ تکلم سے غیبت کی طرف۔ تکلم سے خطاب کی طرف۔ مصنفؒ کے بیان سے بھی چھ قسمیں ظاہر ہیں۔ اب سنئے کہ عرب والے عادۃً کلام میں تفنن کو پسند کرتے ہیں یعنی مختلف اسالیب بیان سے کلام کو تعبیر کرتے ہیں، اور ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ اس انتقال کے دو فائدے ہیں۔ ایک تو خود کلام میں جدت پیدا ہو جاتی ہے دوسرے یہ کہ سامع کو کلام کے سننے کی رغبت پیدا ہوتی ہے کیونکہ مثل مشہور ہے کل جدید لذیذ۔ اور ہر لذیذ کی طرف انسان مائل ہوتا ہے۔ مصنفؒ نے تطریۃ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ طریۃ الثوب عرب والے بولتے ہیں جبکہ کپڑے کو صاف کرکے بالکل نیا بنا دیا جائے۔ یہاں پر تطریہ سے مراد ہے جدید کلام۔ نیز تطریہ کے معنی عورت کا سنگار کرنا۔ مانگ پٹی کرنا۔ متنبی کہتا ہے ؎

حسن الحضارۃ مجلوب بتطریۃ ؞ وفی البداوۃ حسن غیر مجلوب۔

شہری حسن بناؤ سنگار سے کھینچ کر لایا جاتا ہے اور دیہاتی حسن کسی زیب و زینت کا محتاج نہیں اور تنشیط ماخوذ ہے نشاط سے جس کے معنی ہیں راغب کرنا۔

اب یہاں سے نکتۂ التفات کو بیان کرنے کے بعد مصنفؒ نے التفات کے اقسام کو بیان کیا ہے اور ایسا طرز اختیار کیا کہ چھ کے چھ اقسام مختصر الفاظ میں آگئے ہیں۔ مگر مثالیں صرف تین کی دی ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کبھی خطاب سے غیبت کی طرف عدول ہوتا ہے اور کبھی غیبت سے تکلم کی طرف۔ یہ دو قسمیں ہیں، اور چار قسمیں بالعکس میں آگئیں۔ اول کی مثال حتی اذا کنتم فی الفلک وجرین بہم ہے۔ یہاں کنتم خطاب کے ساتھ استعمال کرنے کے بعد بہم غیبت کے ساتھ استعمال فرمایا حالانکہ تقاضا بکم کا تھا۔ دوسری قسم کی مثال واللہ الذی ارسل الریاح فتثیر سحاباً فسقناہ ہے۔ اس میں التفات اس طور پر ہے کہ ارسل بصیغۂ غائب استعمال کرنے کے بعد بصیغۂ تکلم فسقناہ فرمایا۔ اور بالعکس کے لئے امرأ القیس کا شعر ذکر کیا ہے ؎

تطاول لیلک بالاثمد ؞ ونام الخلی ولم ترقد ۔ وبات وباتت لہ لیلۃ ؞ کلیلۃ ذی العائر الارمد ۔ وذلک من نبأ جاءنی ؞ وخبرتہ عن ابی الاسود۔

تشریح:۔ اثمد کے اندر میم اور ہمزہ پر دو قسم کی حرکتیں ہیں۔ کسرۂ ہمزہ کے ساتھ اِثمِد فتحہ ہمزہ کے ساتھ اَثمَد۔ یہ متعین ہے کہ اِثمِد کے معنی لغت میں اس پتھر کے آتے ہیں جس سے سرمہ بنایا جاتا ہے اور اَثمَد کے بارے میں علم ہونا متعین ہے اگر اَثمَد پڑھا جائے تو علم کے معنی متعین ہی ہیں لیکن بعض لوگوں نے اِثمِد پڑھ کر بھی علم کہا ہے مگر یہ بیان کردہ لغت کے منافی نہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ لغت میں تو اسی پتھر کو کہتے ہیں جس سے سرمہ بنایا جائے لیکن نام پڑ گیا ہو کسی جگہ کا بھی۔

الخلی۔ خلی سے مراد خالی عن الغم والعشق ہے۔ عائر کہتے ہیں اس رطوبت کو جو آنکھوں سے ڈھلکتی ہے اور ارمد کہتے ہیں اس شخص کو جو آنکھوں کے درد میں مبتلا ہو۔ اور نبأ کہتے ہیں عظیم الشان خبر کو۔ خواہ حسرت ناک ہو یا خوش کن۔ یہاں حسرت ناک خبر یعنی موت کی خبر مراد ہے۔ یہ شعر امرأ القیس نے مقام اثمد کے اندر اپنے باپ کے مرنے کی خبر پاکر بطور مرثیہ کہا تھا شعر کا ترجمہ مذکور ہو چکا۔ اس شعر کے اندر اس نے اپنی ذات کو تشبیہ دی ہے ذی العائر کے ساتھ۔ وجہ تشبیہ اضطراب و بے چینی ہے اور اپنی رات کو تشبیہ دی ہے اس ذی العائر کی رات کے ساتھ وجہ تشبیہ بیداری بربنائے قلق

وایّا ضمیر منفصل وما یلحقه من الیاء والکاف والهاء حروف زیدت لبیان التکلم والخطاب والغیبة لا محل لها من الاعراب کالتاء فی انتَ والکاف فی ارأیتک. وقال الخلیل ایّا مضاف الیها واحتج بما حکاه عن بعض العرب اذا بلغ الرجل الستین فایاه وایا الشواب وهو شاذ لا یعتمد علیه وقیل هی الضمائر وایا عمدة فانها لما فصلت عن العوامل تعذّر النطق بها مفردة فضم الیها ایّا لتستقل به وقیل الضمیر هو المجموع وقرئ اَیّاکَ بفتح الهمزة وهیّاکَ بقلبها هاءً۔

ترجمہ:۔ اور ایّا ضمیر منفصل ہے اور جو اس کے آخر میں یاء اور کاف اور ہاء لگتے ہیں حرف ہیں تکلم اور خطاب اور غیبت کو بیان کرنے کے لئے زیادہ کردیئے گئے۔ ان کے لئے کوئی محل اعراب نہیں جس طرح اَنتَ کی تاء اور ارأیتک کے کاف کے لئے کوئی محل اعراب نہیں اور خلیل نے کہا کہ ایّا ان چیزوں کیطرف مضاف ہے اور انہوں نے اس مقولہ سے استدلال کیا جسے بعض عرب سے نقل کیا ہے اذا بلغ الرجل الخ ترجمہ: جب آدمی ساٹھ سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اپنے کو نوجوان عورتوں سے بچائے اور نوجوان عورتوں کو اپنے پاس آنے سے روک دے مگر یہ حکایت شاذ ناقابل اعتماد ہے۔ اور بعض نے کہا کہ یہ حروف لواحق ضمیریں ہیں اور ایّا ان کے لئے سہارا ہے۔ اس لئے کہ ضمیریں جب اپنے عوامل سے جدا کردی گئیں تو ان کا تنہا استعمال متعذر ہوگیا۔ لہٰذا ایّا کو ان کے ساتھ ملا دیا گیا: تاکہ اس کے ساتھ مل کر مستقل ہوجائیں۔ اور بعض نے کہا کہ دونوں چیزوں کا مجموعہ ضمیر ہے اور بعض نے اَیّاک بفتح الہمزۃ اور ہیّاک ہمزہ کو ہاء سے بدل کر پڑھا ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) واضطراب اور وحشت ہے۔ کلیلۃ مفعول مطلق بھی ہوسکتا ہے بات فعل کا۔ اور بعض تشبیہ کے لئے بھی ہوسکتا ہے۔ اس تحقیق کے سمجھنے کے بعد اب سنئے کہ اس شعر کے اندر جمہور کے نزدیک دو التفات ہیں۔ ایک تو خطاب سے غیبت کی طرف یعنی لیلک سے بات کی طرف۔ دوم غیبت سے تکلم کی طرف یعنی بات سے جاءنی کی طرف۔ جمہور کے نزدیک لیلک میں التفات نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی طریقہ طرق ثلثہ میں سے استعمال نہیں کیا گیا۔ مگر سکاکی کے نزدیک اس میں بھی التفات ہوگا کیونکہ ان کی بیان کردہ تعریف اس پر صادق آتی ہے کیونکہ مقام تقاضا تطاول لیلی کا۔ مگر اس نے تطاول لیلک کہا۔ تو گویا اس نے خلاف ظاہر کلام کیا۔ اور یہی التفات ہے۔ عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک سکاکی کا مذہب حق ہے کیونکہ جمہور کے مسلک کو مانتے ہوئے اس مثال کو لانے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا ہاں فائدہ اس وقت میں ہوگا جبکہ سکاکی کے مسلک کو اختیار کیا جائے اس لئے کہ شعر میں جمہور کے نزدیک جو دو التفات نکلتے ہیں وہ تو پہلی دو مثالوں یعنی آیات باری سے بھی ظاہر ہے

(بقیہ صفحہ گذشتہ)
یاں فائدہ جدیدا اور بالعکس کی مثال اس وقت بنیگا جبکہ تیسرا التفات ایاک کے اندر مانا جائے لہٰذا معلوم ہوا کہ قاضی صاحب کے نزدیک سکاکی کا مسلک مختار ہے۔

تفسیر:۔ صفحہ ۹۴، وایا ضمیر منفصل الخ اب یہاں سے ایاک کی نحوی ترکیب کرتے ہیں۔ اس تحقیق سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ محققین نحاۃ کا جس میں خلیل سیبویہ، مبرد وغیرہ ہیں۔ اس بارے میں اتفاق ہے کہ لفظ آیا ضمیر ہے۔ مگر کاف یا ہا، یا لفظ یاء وغیرہ جو لگتے ہیں اس کے بارے میں خلیل دوسرے نحاۃ سے جدا ہوگیا۔ چنانچہ خلیل نے یہ کہا کہ کاف۔ ہا، دیا ر اسماء ہیں اور آیا کے مضاف الیہ ہیں۔ اور بحالت جری مجرور ہیں۔ مگر دوسرے محققین نے کہا کہ یہ حروف ہیں اور ان کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہے۔ لفظ ایا کے تکلم وخطاب وغیبت کو بیان کرنے کے لئے زیادہ کر دیئے گئے جس طرح کہ انت میں لفظت اور ارأیتک میں لفظ کاف یہ حرف ہیں ان کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہے۔ اب سمجھئے کہ لفظ ایاک کے بارے میں چار قول ہیں۔ اول قول تو محققین کا ہے سوائے خلیل کے۔ دوسرا قول خلیل کا ہے۔ خلیل نے اپنے قول کے استدلال میں عرب والوں کا ایک قول پیش کیا ہے۔ قول یہ ہے اذا بلغ الرجل الستین فایاہ وایا الشواب۔ استشہاد اس میں یہ ہے کہ یہاں لفظ ایا کی اضافت شواب کیطرف ہو رہی ہے۔ پس جس طرح اس مقولہ میں لفظ ایا مضاف ہے اسی طرح ایاہ اور ایاک وغیرہ کے اندر بھی مضاف ہوگا۔ اس قول کو قاضی صاحب نے شاذ لایعتمد علیہ کہکر ضعیف کر دیا۔ نیز وجہ شذوذ اس کے اندر یہ بھی ہے کہ ضمیر کی اضافت اسم ظاہر کی طرف ہو رہی ہے حالانکہ ضمیر مضاف نہیں ہوتی یہ مثل بوڑھوں کے واسطے عرب والے بیان کرتے ہیں۔ مقصود اس مثل سے یہ ہے کہ بڑھاپے میں جماع سے بچنا چاہئے۔ ترجمہ یہ ہے کہ جب آدمی ساٹھ سال کی عمر کو پہونچ جائے تو اپنے آپ کو عورتوں کے پاس جانے سے روکے اور عورتوں کو آنے سے روکدے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ یا، ہا، کاف یہ سب ضمیریں ہیں اور لفظ ایا ضمیر نہیں بلکہ ایک سہارا ہے بات دراصل یہ تھی کہ ایای کی یا ضربنی کا مفعول اور ایاک کا کاف ضربک کا مفعول تھا اور ایاہ کا ہا ضربہ کا مفعول تھا لیکن ضرب سے ان کو الگ کر کے بھگا دیا اور چونکہ یہ تینوں ضمیر متصل ہیں تنہا استعمال نہیں ہو سکتے اس لئے نحویوں نے بطور فریاد رسی لفظ ایا کو ان کی طرف ملا دیا۔ تاکہ یہ مستقل ہو کر استعمال ہو سکیں پس ضمیر اصل میں کاف یا ہا، ہیں اور لفظ ایا تو محض سہارا ہے بعض لوگوں نے اس مسلک کی تردید بایں طور کی ہے کہ عماد الشی لایکون اکبر منہ جس کا مطلب یہ ہے کہ تکیہ اور سہارا اصل سے بھی بڑھ گیا۔ اس لئے کہ وہ تو بہت تھوڑی جگہ میں لکھا جاتا ہے اور ایا بہت لمبی جگہ میں لکھا جاتا ہے نیز ہا کے اندر تو ایک حرف ہے اور ایا میں تین حرف ہیں۔ تیسرا قول کوفیین کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ چوتھا قول یہ ہے کہ دونوں کا مجموعہ ضمیر ہے گویا وہ ایاک کو مرکب نہیں مانتے بلکہ مفرد اسم واحد مانتے ہیں۔ ایاک کے اندر دو قرأتیں اور بھی ہیں ایک یہ کہ ہمزہ کو فتح دیکر ایاک پڑھا جائے۔ دوسری قرأت یہ ہے کہ ہمزہ مفتوحہ کو ہا سے بدلکر ہیاک پڑھا جائے۔ یہ چار مسلک ہیں۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ لفظ ایاک یا تو کلمہ واحدہ ہوگا یا مرکب ہوگا دو کلموں سے۔ اگر کلمہ واحدہ ہے تو مسلک رابع ہے اور دو کلموں سے مرکب ہے تو دونوں اصل ہوں گے یا ایک اصل اور ایک تابع یعنی محض زائد۔ اگر دونوں اصل ہیں تو یہ مسلک ثانی خلیل کا ہے اور اگر احدہما اصل ہے اور آخر تابع تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو جزو اول اصل اور جزو ثانی تابع وزائد ہوگا۔ یا اس کے برعکس۔ اگر اول ہے۔ تو مسلک اول محققین کا ہے اور اگر ثانی ہے تو مسلک ثالث ہے جس کے قائل کوفیین ہیں۔

والعبادة اقصى غاية الخضوع والتذلل ومنه طريق معبّد اى مذلّل وثوب ذو عبدة اذا كان فى غاية الصفاقة ولذلك لا تستعمل الا فى الخضوع لله تعالى والاستعانة طلب المعونة وهى اما ضرورية او غيرها والضرورية ما لا يتأتى الفعل دونه كاقتدار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل بها فيها وعند استجماعها يوصف الرجل بالاستطاعة ويصح ان يكلف بالفعل وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر به الفعل ويسهل كالراحلة فى السفر للقادر على المشى ويقرب الفاعل الى الفعل ويحثه عليه وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف۔

ترجمہ:۔ اور عبادت انتہائی درجہ کا خضوع اور تذلل ہے اسی سے طریق معبد ماخوذ ہے جس کے معنی مستعمل وذلیل کردہ راستہ۔ اور اسی سے ثواب ذو عبدۃ ہے اس وقت بولتے ہیں جبکہ کپڑا سخت بناوٹ والا ہو اور چونکہ عبادت کے معنی انتہائی خضوع کے ہیں، اسی لئے لفظ عبادت صرف اس خضوع وخشوع کے لئے استعمال ہوتا ہے جو ذات باری کے لئے ہو اور استعانت نام ہے مدد طلب کرنے کا اور معونت ضروری ہوگی یا غیر ضروری۔ ضروری وہ ہے کہ جس کے بغیر فعل حاصل نہ ہو جیسے فاعل کا قادر ہونا اور فاعل کو اس فعل کا علم ہونا اور اس آلہ اور مادہ کا حاصل ہونا کہ جس آلہ کے ذریعہ فعل اس مادہ میں انجام پائے گا اور ان معونات ضروریہ کے اکٹھے ہونے کے وقت آدمی کو اس فعل کا مستطیع قرار دیا جائے گا اور اس کو مکلف بنانا صحیح ہوگا اور معونت غیر ضروریہ ان چیزوں کا حاصل کرنا ہے جن کے ذریعہ فعل آسان اور سہل ہو جائے جیسے قادر علی المشی کے لئے سفر کی سواری نیز معونت غیر ضروریہ ان چیزوں کے بھی فراہم کرنے کا نام ہے جو فاعل کو فعل کے قریب کر دیں اور اس کو فعل پر ابھاریں اور اس قسم پر صحت تکلیف کا مدار نہیں۔

تفسیر:۔ والعبادۃ اقصی غایۃ الخضوع الخ اب یہاں سے تیسری بحث یعنی عبادت واستعانت کی تحقیق بیان کرتے ہیں عبادت کے معنی لغت میں آتے ہیں انتہائی درجہ کا خشوع اور خضوع اور انتہائی ذلت کو ظاہر کرنا۔ اور مناسبت سے اس راستہ کو جو بہت ہی چالو ہو طریق معبد کہا جاتا ہے کیونکہ معبد کے معنی مذلل کے ہیں تو معنی یہ ہوں گے پیروں سے کھندا ہوا اور ذلیل کیا ہوا راستہ۔ نیز اسی مناسبت سے ثواب ذو عبدۃ اس کپڑے کو کہا جاتا ہے جو سخت قسم کی بناوٹ والا ہو کیونکہ وہ بھی زیادہ ضروریات کے پورا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ گویا اس کو تمام ضروریات کے

واسطے استعمال کر کے ذلیل کیا جائے گا۔ اور چونکہ عبادت کے معنی انتہائی تذلیل کے ہیں اسی وجہ سے لفظ عبادت صرف اللہ ہی کے لئے استعمال ہوتا ہے غیر کے لئے شرعاً اور عقلاً بالکل جائز نہیں۔ اس لئے انتہائی خضوع کی مستحق وہ ذات ہے جو بڑے بڑے انعامات کرنے والی ہو مثلاً وجود و حیات جیسی نعمتوں کا انعام کرنا اور ان انعامات کا منعم صرف ذات باری ہے۔ لہذا عبادت کی مستحق صرف ذات باری ہوگی اور اسی وجہ سے غیر اللہ کے لئے سجدہ ریز ہونا حرام ہے اس لئے کہ سجدہ کہتے ہیں وضع الجبہۃ والانف علی الارض یعنی پیشانی اور ناک کو زمین پر ٹیک دینا تو گویا سجدہ کے اندر اشرف الاعضاء کو زمین پر رکھا جاتا ہے۔ پس اگر غیر اللہ کے سامنے سجدہ ریز ہو تو اشرف الاعضاء کا ارذل اشیاء کے سامنے جھکانا لازم آئے گا جو عقلاً نازیبا ہے یہ تو تھی عبادت کی لغوی تحقیق۔ عبادت کی اصطلاحی دو تعریفیں کی گئی ہیں بعض لوگوں نے کہا کہ عبادت اس فعل کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے بندہ کی اظہار عبدیت کے واسطے علامت بنایا ہو۔ اب اس کا تعلق یا تو ظاہر کے ساتھ ہوگا جیسے ارکان خمسہ یا تعلق باطن کے ساتھ ہوگا جیسے کہ اعتقادیات۔ اور بعض لوگوں نے عبادت کی تعریف بایں طور کی ہے۔ ہو فعل اختیاری یکون علی خلاف ہوی النفس کارہۃ لتحصیل مرضاۃ الباری یعنی وہ فعل اختیاری ہے جو خلاف نفس ہو محض رضاء باری حاصل کرنے کے لئے کیا گیا ہو۔ والاستعانۃ استعانت طلب معونۃ کو کہتے ہیں یعنی مدد طلب کرنا پھر معونۃ کی دو قسمیں ہیں معونۃ ضروریہ معونۃ غیر ضروریہ۔ ضروریہ اور غیر ضروریہ کی تشریح سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ علم کلام والے استطاعت کی تعریف کرتے ہیں صحت آلات و اسباب اور اصول فقہ والے قدرت کی دو قسمیں کرتے ہیں۔ ایک قدرت میسرہ۔ دوم قدرت ممکنہ کی تعریف یہ ہے ادنی ما یتمکن المامور بہ من اداء ما لزمہ۔ اور قدرت میسرہ کہتے ہیں ما تیسر علی المرء واداء المامور بہ یعنی قدرت ممکنہ شئ کا وہ ادنی حصہ ہے جس کی وجہ سے انسان اپنے مامور بہ کی ادائیگی پر قادر ہو۔ اہل کلام نے جو استطاعت کی تعریف کی ہے یا اصول فقہ والوں نے جو قدرت ممکنہ کی تعریف کی ہے وہ مصنف کی معونۃ ضروریہ کی تعریف میں داخل ہے اور اصول فقہ والوں نے جو قدرت میسرہ کی تعریف کی ہے وہ مصنف کی معونۃ ضروریہ کی تعریف میں داخل ہے۔ امام راغب نے استطاعت کی تعریف بایں طور کی ہے۔ الاستطاعۃ وجود ما یصیر بہ الفعل متأتیا یعنی اس شئ کا موجود ہو جانا جس کی وجہ سے فعل حاصل ہو جائے اور محققین کے نزدیک استطاعت ان اشیاء کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے انسان اپنے مقصود یعنی ایجاد فعل پر قادر ہو جائے اور وہ چار چیزیں ہیں۔ فاعل کی نیت مخصوصہ۔ دوم فعل کا تصور۔ سوم وہ مادہ جو تاثیر فعل کی صلاحیت رکھتا ہو۔ چہارم اگر فعل محتاج آلہ ہو تو حصول آلہ بھی جیسے کہ کتابت کہ یہ فعل محتاج آلہ ہے محققین کی بیان کردہ استطاعت کی تعریف ہی قاضی کے کلام کا ماخذ ہے۔ اب مصنف کی عبارت سنئے۔ مصنف کہتا ہے کہ معونۃ کی دو قسمیں ہیں ضروریہ اور غیر ضروریہ۔ ضروریہ وہ ہے جس کے بغیر فعل نہ حاصل ہو سکتا ہو جیسا کہ فاعل کا اس فعل پر قادر ہونا۔ اور اس فعل کا فاعل کو علم ہونا۔ اور اس آلہ اور مادہ کا حاصل ہونا کہ جس آلہ کے ذریعہ سے اس مادہ میں فعل کو انجام دے گا اور ان تمام چیزوں کے حاصل ہونے کے وقت یہ کہا جاتا ہے کہ انسان اس فعل کا مستطیع ہے اور ان چاروں کے اکٹھے ہونے کے وقت انسان کو مکلف بنانا صحیح ہو جائے گا اور غیر ضروریہ۔ ان چیزوں کو حاصل کرا دینا کہ جن کے ذریعہ سے فعل آسان اور سہل ہو جائے یا وہ فاعل کو فعل کے قریب کر دیں اور فعل پر اس کو ابھار دیں سہل کی مثال راحلۃ قادر علی المشی کے لئے۔ اور مقرب اور باعث کی مثال ترغیبات و تبشیرات اس قسم کے بار

والمراد طلب المعونة فی المھمات کلھا او فی اداء العبادات۔

ترجمہ :۔ اور ایاک نستعین میں استعانت سے مقصود تمام اہم اور مشکل کاموں میں مدد طلب کرنا ہے یا بالخصوص اداء عبادات کے سلسلہ میں ۔

(بقیہ ص گذشتہ) میں قاضی صاحب کہتے ہیں کہ معونۃ غیر ضروریہ پر صحت تکلیف موقوف نہیں ہے. اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے. اعتراض یہ ہے کہ یہ بیان اصول فقہ کے بیان کے خلاف ہے کیونکہ اصول فقہ میں یہ تصریح موجود ہے کہ اکثر عبادات مالیہ کی تکلیف موقوف ہے قدرت میسرہ پر تو پھر مطلقاً لا یتوقف علیہ صحۃ التکلیف کہنے کے کیا معنی ؟ جواب اس کا یہ ہے کہ صحت سے مراد صحت عقلی ہے. صحت شرعی مراد نہیں ہے اور عقلاً صرف قدرت ضروریہ کے حاصل ہونے کے بعد مکلف بنانا درست ہے لیکن ابھی ایک اعتراض اور بھی ہے وہ یہ کہ مصنف کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدرت ضروریہ پر صحت تکلیف موقوف ہے. حالانکہ اشاعرہ تکلیف مالا یطاق کے جواز کے قائل ہیں ؟ جواب اس کا یہ ہے کہ جواز کا تو قائل ہیں لیکن وقوع کے قائل نہیں ہیں ایاک نعبد و ایاک نستعین کے اندر فرقۂ جبریہ اور فرقۂ قدریہ دونوں پر رد ہے. فرقۂ جبریہ کا کہنا یہ ہے کہ بندہ کسی چیز کے کرنے کا مالک نہیں وہ شجر و حجر کی طرح جماد محض اور مجبور محض ہے اور قدریہ کا کہنا یہ ہے کہ بندہ اپنے تمام افعال کا خود خالق ہے خلق باری کو اس میں کوئی دخل نہیں۔ اور اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ بندہ کو قوت کاسبہ حاصل ہے اور وہ کسب کرتا ہے اور اللہ تعالٰے خلق کرتا ہے پس نہ تو وہ مجبور محض مانتے ہیں کہ قوت کاسبہ کی بھی نفی ہو جائے جیسا کہ جبریہ کا کہنا ہے اور نہ اس کو خالق مانتے ہیں کہ جس میں اللہ تعالٰے کے خالق ہونے کی نفی ہو جائے بلکہ وہ بین بین ہیں۔ آیت کریمہ کے اندر اہل سنت والجماعت کے مسلک کو ثابت کیا گیا ہے اور فریقین کی تردید کی گئی ہے. بایں طور کہ جب عبادت کی نسبت بندہ کی طرف کی گئی تو فرقۂ جبریہ پر رد ہو گیا. بایں طور کہ بندہ مجبور محض نہیں بلکہ عبادت اس کی جانب سے ہے اور ایاک نستعین کے اندر فرقۂ قدریہ پر رد ہو گیا. بایں طور کہ معونت اللہ کی طرف سے ہے ایاک نعبد و ایاک نستعین کا صوفیاء نے ترجمہ بایں طور کیا ہے کہ استعانت سے مراد معونت نہیں بلکہ طلب معاینت و مشاہدہ ہے تو اب معنی یہ ہوں گے کہ عبادت بندہ کی جانب سے ہے اور معاینہ اور عین الیقین تک پہونچانا اللہ کی جانب سے ہے ،

تفسیر :۔ والمراد طلب المعونۃ الخ یہاں سے نستعین کے مفعول کے متعلق بحث کر رہے ہیں. اس سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ کبھی فعل متعدی کو بمنزلہ فعل لازم کے مان لیا جاتا ہے اور اس فعل متعدی کا کسی مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اسی کو کہتے ہیں فعل متعدی منزل بمنزلۃ اللازم. اور مقصود اس سے عموم و اطلاق ہوتا ہے تاکہ سامع کا ذہن جن جن چیزوں پر جائے ان تمام چیزوں کو اس فعل کا معمول بنالے. اور اگر فعل متعدی کا کسی مفعول مخصوص کے ساتھ ملحوظ ہو لیکن دلالت قرینہ پر اعتماد کرکے اختصاراً حذف کر دیا گیا ہو تو وہ فعل متعدی رہے گا. منزل بمنزلۃ اللازم نہیں رہے گا. اب نستعین میں دیکھئے اس کو اگر منزل بمنزلۃ اللازم مانتے ہیں. تو مقصود تمام مہمات کے اندر اللہ سے مدد طلب کرنا ہے. اور مناسب بھی یہی ہے کیونکہ اگر بعض کو خاص کر لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم بعض چیزوں میں

والضمیر المستکن فی الفعلین للقاری ومن معہ من الحفظۃ وحاضری صلوٰۃ الجماعۃ اولہ ولسائر الموحدین ادرج عبادتہ فی تضاعیف عبادتہم وخلط حاجتہ بحاجتہم لعلھا تقبل ببرکتھا وتجاب الیھا ولھذا شرعت الجماعۃ۔

ترجمہ:۔ اور نعبد اور نستعین میں جو ضمیر متکلم پوشیدہ ہے اس سے خود پڑھنے والا اور فرشتے جو اس پر نگران مقرر ہیں اور حاضرین جماعت مراد ہیں۔ یا خود پڑھنے والا اور جمیع مؤمنین مراد ہیں۔ قاری نے اپنی عبادت کو دوسرے مؤمنین کی عبادت کی تہوں میں شامل کر دیا اور اپنی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملا دیا۔ عجب نہیں کہ اس کی عبادت ان کی عبادات کی برکت سے قبول کر لی جائے اور ان کی حاجات کے ساتھ اس کی حاجت بھی پوری کر دی جائے اور اسی حکمت کے پیش نظر نماز با جماعت مشروع ہوئی۔

(بقیہ مد گذشتہ) مدد طلب کرتے ہیں اور بعض میں نہیں۔ حالانکہ مقام اظہار عجز کے خلاف ہے اور اگر آپ اس کو دوسری قسم میں سے مانتے ہیں تو اس کا متعلق فی اداء العبادات مقدر ہوگا۔ اور معنی یہ ہوں گے کہ اے خدا ہم تجھ سے عبادات کی ادائیگی کے اندر مدد طلب کرتے ہیں۔ اور اس پر ایک نعبد کا لفظ بطور قرینہ کے دلالت کرتا ہے مگر اس مفعول کو اختصاراً اور اعتماداً علی القرینہ حذف کر دیا گیا۔

تفسیر:۔ والضمیر المستکن الخ۔ اب یہ نعبد و نستعین کی ضمیر جمع پر گفتگو فرما رہے ہیں اس موقع پر یہ سمجھ لیجئے کہ ضمیر جمع کثرت افراد کی وجہ سے ہے ایسا نہیں ہے کہ کہنے والا ایک ہے مگر اپنی عظمت کو ظاہر کرنے کے واسطے بصیغۂ جمع تعبیر کر رہا ہے اس لئے کہ یہ مقام اظہار عظمت کا نہیں بلکہ اظہار ذلت و خواری کا ہے اور جب ضمیر جمع کثرت افراد کی وجہ سے ہے تو اب اس موقع پر کثرت افراد کس طور پر ہوگی۔ تو اس کی صورت یہ ہے کہ قاری دو حال سے خالی نہیں یا تو خارج صلوٰۃ ہوگا یا داخل صلوٰۃ۔ اگر خارج صلوٰۃ ہے تو ضمیر جمع کا مصداق خود اور تمام موحدین و مؤمنین ہوں گے۔ اب مؤمنین کے اندر بشارت و حفاظت کرنیوالے فرشتے بھی داخل ہو جائیں گے۔ اور اگر داخل صلوٰۃ ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ منفرد ہے یا جماعت کے ساتھ ہے۔ اگر منفرد ہے تو ضمیر جمع کا مصداق خود اور حفاظت کرنے والے فرشتے ہوں گے اور اگر جماعت کے ساتھ ہے تو خود اور حاضرین جماعت ہوں گے جب یہ معلوم ہو گیا کہ جماعت کی صورت میں خاص طور سے حاضرین جماعت مراد ہوں گے تو قاضی کو او حاضری صلوٰۃ الجماعۃ کہنا چاہیئے۔ تاکہ تینوں اقسام آپس میں متقابل ہو جائیں لیکن قاضی صاحب نے واؤ عاطفہ استعمال کیا ہے اس کی توجیہ میں صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ منفرداً اور با جماعت پڑھنے والا دونوں حالت صلوٰۃ میں شریک ہیں۔ اس وجہ سے دونوں کو اکٹھا بیان کر دیا۔ اور خارج صلوٰۃ کو ان دونوں کا مقابل ٹھہرا دیا۔ اب رہی یہ بات کہ صیغۂ جمع کے استعمال کرنے میں کیا حکمت ہے اور اپنے ساتھ موحدین

وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به وللدلالة على الحصر ولذلك قال ابن عباس معناه نعبدك ولا نعبد غيرك. وتقديم ما هو مقدم فى الوجود والتنبيه على ان العابد ينبغى ان يكون نظره الى المعبود اولا وبالذات ومنه الى العبادة لا من حيث انها عبادة صدرت عنه بل من حيث انها نسبة شريفة اليه ووصلة بينه وبين الحق فان العارف انما يحق وصوله اذا استغرق فى ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى انه لا يلاحظ نفسه ولا حالا من احوالها الا من حيث انها ملاحظة له ومنتسبة اليه ولذلك فضل ما حكى الله عن حبيبه حيث قال لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا على ما حكاه عن كليمه حيث قال إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ؀

ترجمہ:۔ اور مفعول یعنی ایاک کو مقدم کیا گیا تعظیم کے لئے یا اہتمام بالشان ہونے کی وجہ سے اور دلالت علی الحصر کی غرض سے اور اسی لئے حضرت ابن عباس نے ایاک نعبد کے معنی نعبدک ولا نعبد غیرک سے کئے ہیں۔ نیز ایاک کو مقدم کیا گیا اس چیز کو پہلے لانے کے لئے جو وجود واقعی میں سب سے پہلے ہے اور عابد کو اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ اس کی نظر اول وہلہ میں بلا واسطہ معبود کی طرف ہونا چاہئے۔ اور پھر معبود سے عبادت کی طرف۔ لیکن نظر الی العبادت اس حیثیت سے نہیں کہ وہ ایک عبادت ہے جو اس سے صادر ہوئی بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک شریف نسبت ہے جس کا منتہی ذات باری ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ عابد اور حق تعالےٰ کے درمیان ایک تعلق ہے اس لئے کہ عارف باللہ کا وصول الی اللہ اس وقت متحقق ہوگا جبکہ وہ ماسوا اللہ سے غائب ہو کر ذات باری کے ملاحظہ میں کھو جائے حتیٰ کہ اپنی ذات اور اپنے احوال کی بھی پرواہ نہ کرے۔ اگر کرے بھی تو اس حیثیت سے کہ یہ نفس اور احوال اللہ کے ملاحظہ کا ذریعہ ہیں اور اس کی طرف منسوب ہیں۔ اور اسی لئے اس کلام کو جسے اللہ نے اپنے حبیب (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) سے نقل کیا ہے جبکہ انہوں نے کہا تھا۔ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا فضیلت دی گئی ہے اس کلام پر جسے اللہ نے اپنے کلیم (موسیٰ علیہ السلام) سے نقل فرمایا ہے۔ جبکہ انہوں نے کہا تھا۔ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) (مؤمنین کو شریک کرنے میں کیا نکتہ ہے؟ جواب نکتہ یہ ہے کہ جب اپنی عبادت کو موحدین کی عبادت کے اندر شامل کر دے گا۔ اور اپنی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملا دے گا تو ان کی عبادت وحاجت کی برکت سے اس کی بھی عبادت وحاجت قبول ہو جائیگی اور وہ اس طور پر کہ جب تمام کی عبادتوں میں اپنی عبادت کو شامل کر کے دربار الٰہی میں پیش کرے گا تو یا تو اللہ سب کو رد کرے گا اور یا سب کو قبول فرمائے گا اور یا بعض کو قبول فرمائیگا اور بعض کو رد کر دے گا۔ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ سب کو رد کر دے کیونکہ ان میں ایسے بھی بندے ہیں جن کی حاجات اور دعاؤں کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً انبیاء و اولیاء اللہ۔ اور بعض کو رد فرمائیں اور بعض کو قبول فرمائیں۔ یہ بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ یہ شان کریم

دکری سے بعید ہے کہ اچھوں اور بروں میں امتیاز کر کے اچھوں کو لے لے۔ اور کیسے ہو سکتا ہے جبکہ بندہ کو حکم شرعی ہے کہ صفقہ واحدہ کے تحت کسی شخص نے دس کپڑوں کو فروخت کیا۔ اور ان میں سے بعض معیب نکلے تو مشتری کو یہ حق نہیں ہے کہ معیب کو واپس کر دے اور سالم کو لے لے۔ تو پھر ذات باری جو اکرم الاکرمین ہے اور جود وسخا کا خزینہ ہے اس کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے کیا وہ اس طرح امتیاز کی نظر ڈال سکتا ہے ہرگز نہیں۔ اگر چہ وہ قادر اس پر بھی ہے۔ پس دونوں شقیں باطل ہو گئیں۔ تو ساری دعاؤں کا قبول ہونا ثابت ہو گیا پس جب بندہ ایاک نعبد و ایاک نستعین کہتا ہے۔ کہ خدایا میری عبادت انتہائی ناقص ہے۔ خلل کے ساتھ مختل ہے مگر میں نے اپنی عبادت کو تیرے پیارے بندوں کی عبادت میں شامل کر دیا ہے۔ اور تیری شان رحیمی سے یہ بات بہت بعید ہے کہ تو ہماری عبادت کے نقص پر نظر ڈالے گا۔ بلکہ تو سب کے طفیل میں ہماری دعاؤں کو بھی قبول فرمائے گا۔ اور اسی نکتہ کی وجہ سے جماعت کو مشروع قرار دیا گیا اور سنت مؤکدہ قرار دیا گیا۔ تاکہ بندے اکٹھے ہو کر عبادت و دعا کریں۔ اور وہ ذات باری کی بارگاہ میں قبول ہو۔ اسی وجہ سے شاعر نے کہا ہے شنیدم کہ در روز امید و بیم ❊ بداں را بنیکاں بخشد کریم۔

تفسیر:۔ وقدم المفعول للتعظیم الخ اب یہاں سے چوتھی بحث یعنی تقدیم ایاک کی وجہ بیان کرتے ہیں۔ ویسے قاعدہ کے اعتبار سے ایاک کو مؤخر کرنا چاہیے تھا کیونکہ ایاک نعبد کا مفعول ہے۔ اور ظاہر ہے کہ معمول عامل سے مؤخر ہوتا ہے اس تقدیم کی قاضی صاحب نے پانچ وجہیں بیان کی ہیں اول یہ کہ ایاک سے مراد اللہ تعالیٰ ہیں لہذا تعظیم کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اہتمام کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا کیونکہ قاری کے مقصود اعلیٰ باری تعالیٰ ہیں جو متصف ہیں صفت جمال وجلال کے ساتھ۔ اور جب باری تعالےٰ مقصود اعلیٰ ہیں تو یہ ہونا چاہیے کہ سب سے پہلے زبان سے اسی کا ذکر ہو اور سب سے پہلے قلب میں اسی کا حضور ہو اور جوارح سے اسی کے روبرو ذلت ظاہر ہو۔ اور جب اللہ تعالےٰ ایسے ہیں تو یقیناً مہتم بالشان ہیں پس اہتمام کی وجہ سے ایاک کو مقدم کر دیا گیا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ ایاک کو اس لئے مقدم کر دیا تاکہ حصر پر دلالت کرے کیونکہ قاعدہ ہے کہ تقدیم ما حقہ التاخیر یفید الحصر۔ اس جگہ چونکہ حصر کے اندر خفاء تھا۔ اس لئے رئیس المفسرین حضرت ابن عباسؓ کے قول کو پیش کیا۔ آپ نے معنی بیان فرمائے نعبدک ولا نعبد غیرک اور وجہ خفاء ابن حاجب کا بیان حصر سے انکار کرنا ہے کیونکہ ابن حاجب فرماتے ہیں کہ مخاطب یہاں پر مؤمنین ہیں اور مؤمنین نہ تو باری تعالےٰ کے ساتھ کسی کو عبادت میں شریک کرتے تھے لہذا قصر افرادی بھی نہیں ہو سکتا ہے اور نہ باری تعالےٰ کے علاوہ کسی اور کو بھی تنہا معبود نہیں مانتے تھے لہذا قصر قلبی بھی نہیں۔ اور جب دونوں قسم کے قصر نہیں تو گویا سرے سے حصر ہی نہیں تو ابن حاجب کے قول سے جو خفاء پیدا ہو گیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کو پیش کر کے اس خفاء کو دور کیا۔ بایں طور کہ یہاں حصر حقیقی ہے اور حصر حقیقی رد خطاء کا تقاضا نہیں کرتا ہے لہذا ابن حاجب کا قصر قلبی اور افرادی کے نہ ہونے کی وجہ سے بالکل حصر کا انکار کر دینا درست نہیں ہے بلکہ حصر حقیقی ہے اب معنی ہوں گے کہ تیرے علاوہ سب سے اعراض کر کے تیری عبادت کرتے ہیں۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ باری تعالےٰ تمام کائنات کا مبدا ہے اور جب مبدا کائنات ہے تو وجود کے اعتبار سے مقدم ہو گا لہذا ذکر میں بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ وجود ذکری وجود طبعی کے موافق ہو جائے۔ پانچویں وجہ یہ ہے کہ ایاک کو مقدم کر کے عابد کو اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ اولاً اور

وکرر الضمیر للتنصیص علی انه المستعان به لاغیر وقدمت العبادة علی الاستعانة لیتوافق رؤس الآی ویعلم منه ان تقدیم الوسیلة علی طلب الحاجة ادعی الی الاجابة۔

ترجمہ:۔ اور ضمیر ایاک کو مکرر لایا گیا۔ اس بات کی تصریح کے لئے کہ ذات مستعان صرف خدا کی ذات ہے اس کے سوا کوئی اس کا لائق نہیں اور عبادت کو استعانت پر مقدم کیا گیا (دو غرضوں سے) احدہما تاکہ آیتوں کے سرے یکساں ہو جائیں ثانیہا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ ضرورت و حاجت کے سوال سے پہلے وسیلہ بھیجنا قبولیت کے لئے داعی ہے؛

(بقیہ گذشتہ) بالذات نظر معبود پر ہونی چاہئے۔ عبادت پر نہیں ہاں معبود سے منتقل ہو کر عبادت کی طرف صرف اس حیثیت سے ہونی چاہئے کہ یہ ایک نسبت اور تعلق ہے ہمارے اور معبود کے درمیان اس حیثیت سے نظر نہیں ہونی چاہئے کہ وہ ہم سے صادر ہو رہی ہے اور اس تنبیہ کی وجہ یہ ہے کہ عارف کو درجۂ وصول تک پہونچانا مقصود ہے اور وصول اسی وقت متحقق ہو سکتا ہے جبکہ اللہ سے ملاحظہ میں بالکل مستغرق ہو جائے اور اپنی اور دوسروں کی ذات و احوال سے بالکل غائب ہو جائے ہاں اگر احوال پر نظر بھی ہو تو اس حیثیت سے ہو کہ احوال کے ملاحظہ میں بھی ذات باری کا ملاحظہ ہو اپنے اور غیر سے غائب ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اپنی ذات و احوال اور غیر کی ذات و احوال اللہ کی طرف ملتفت ہونے سے غافل نہ کریں بلکہ یہ ان تمام چیزوں سے غافل ہو کر اللہ کی طرف متوجہ ہو جائے اور اس کو ایک شاعر نے اپنے شعر میں بیان کیا ہے ؎

خیالک فی عینی وذکرک فی فمی ٭ ومثواک فی قلبی فاین تغیب۔

ترجمہ۔ تیرا خیال تو میری آنکھوں میں ہے اور تیرا ذکر میرے لبوں پر ہے۔ اور تیرا ٹھکانا میرا قلب ہے۔ تو تم ہم سے کہاں غائب رہو گے چونکہ وصول کی بنیاد استغراق پر ہے اور استغراق حاصل ہوتا ہے اپنی ذات سے غائب ہو کر صرف ذات باری کیطرف متوجہ ہونے میں اس لئے حضورؐ کے اس کلام کو جو تعاقب کفار کے وقت حضرت صدیق اکبرؓ کی تسکین قلب کے لئے فرمایا تھا لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا فضیلت دی گئی ہے حضرت موسیٰ کے اس کلام پر جو تعاقب فرعون کے وقت بنو اسرائیل کی گھبراہٹ کو زائل کرنے کے لئے دریائے نیل کے کنارے پر پہونچکر فرمایا تھا۔ اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ سَیَہْدِیْنِ۔ وجہ فضیلت یہ ہے کہ حضورؐ نے معیت کو بیان کیا اللہ کی ذات کو مقدم کر کے اور اپنی ذات کو مؤخر کر کے۔ اور حضرت موسیٰ نے معیت کو بیان کیا مگر انہوں نے جز و اول میں اپنی ذات کو مقدم کر دیا اور اللہ کی ذات کو مؤخر کر دیا اس نکتہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے محققین نے فرمایا ہے کہ انعام کے وقت جس شخص کی نظر منعم پر ہوتی ہے نعمت پر نہیں تو مصیبت کے وقت اس کی نظر مصیبت ڈالنے والے پر ہوتی ہے مصیبت پر نہیں۔ تو مصیبت کے وقت پر صبر کر لیتا ہے اور سعادت کے درجہ پر فائز ہو جاتا ہے۔ بخلاف اس شخص کے جس کی نظر نعمت پر ہوتی ہے تو مصائب کے وقت مصیبت پر ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ ذات باری کا انکار کر دیتا ہے اور شقاوت کے گڑھے میں جا پڑتا ہے؛

واقول لما نسب المتكلم العبادة الى نفسه اوهم ذلك تبجحا واعتدادا منه بما يصدر عنه فعقبه بقوله وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ليدل على ان العبادة ايضا مما لا يتم ولا يستتب له الا بمعونة منه وتوفيق وقيل الواو للحال والمعنى نعبدك مستعينين بك وقرئ بكسر النون فيهما وهي لغة بني تميم فانهم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء اذا لم ينضم ما بعدها؛

ترجمہ:۔ میں کہتا ہوں کہ جب متکلم نے عبادت کی نسبت اپنی طرف کی تو اس نسبت نے اس کے دل میں ایک زعم اور اپنے سے صادر ہونے والی عبادت کا وزن اور دیو بطریق وہم پیدا کر دیا تو اللہ نے اس کے بعد نستعین ذکر فرمایا تاکہ اس بات پر رہنمائی ہو جائے کہ عبادت بھی انہیں چیزوں میں سے ہے جو بغیر اعانت خداوندی کے مکمل اور درست نہیں ہو سکتیں اور بعض کا کہنا ہے کہ وایاک نستعین میں واؤ حالیہ ہے اور آیت کے معنی نعبدک مستعینین بک ہیں (یعنی پروردگار ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اس حال میں کہ تجھ ہی سے مدد بھی چاہتے ہیں) اور بعض نے نعبد اور نستعین کے نون کو مفتوح پڑھنے کے بجائے مکسور پڑھا ہے اور یہ بنی تمیم کی لغت ہے کیونکہ یہ لوگ سوائے یاء کے بقیہ علامات مضارع کو جبکہ ان کا مابعد مضموم نہ ہو کسرہ دیتے ہیں؛

تفسیر:۔ وکرر الضمیر:۔ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیا۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ ضمیر ایاک کو مکرر لانے کی کیا ضرورت تھی۔ ایک ضمیر پر اکتفا کر لیا جاتا۔ اور کہتے ایاک نعبد ونستعین۔ اس صورت میں بھی جس طرح عبادت باری تعالیٰ پر منحصر ہے اسی طرح استعانت بھی ذات باری پر منحصر ہے۔ جواب ایاک کو اس لئے مکرر کیا تاکہ اس بات کی تصریح ہو جائے کہ جس طرح باری تعالیٰ مستقلاً معبود ہیں اسی طرح مستقلاً مستعان بھی ہیں کیونکہ اگر واؤ کے ذریعہ ذکر کر دیتے تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ معبود اور مستعان کا مجموعہ تو ذات باری پر منحصر ہے لیکن ہر ایک تنہا تنہا ذات باری پر منحصر نہیں بلکہ غیر کے اندر بھی پائے جا سکتے ہیں۔ اس توہم کو دفع کرنے کے لئے ضمیر کو مکرر لایا گیا۔ اور بتلا دیا کہ جس طرح مجموعہ منحصر ہے ذات باری پر اسی طرح تنہا تنہا بھی منحصر ہے ذات باری پر۔ اب کوئی اشکال نہیں ہوگا۔ عبدالحکیم سیالکوٹی نے جواب کی تشریح یہ کی ہے کہ ضمیر ایاک کا مکرر لانا تصریح حصر کے لئے ہے اس لئے کہ اگر ایاک مذکور نہ ہوتا تو نستعین کا مفعول موخر ابھی مانا جا سکتا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ تاخیر کی صورت میں حصر نہ ہوتا۔ اور جو تشریح ہم نے اوپر ذکر کی ہے عبدالحکیم اس سے راضی نہیں۔

وقدمت العبادۃ الخ۔ یہاں سے عبادت کو استعانت پر مقدم ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں باوجودیکہ استعانت کو عبادت پر مقدم کرنا چاہئے تھا۔ دو وجہ سے اول وجہ یہ ہے کہ نستعین میں تمام مہمات میں باری تعالیٰ سے مدد

(بقیہ صگذشتہ) مدد طلب کرنا ہے۔ اور عبادت بھی ایک اہم ہے لہٰذا عبادت کے لئے بھی معونت باری ضروری ہے اس وجہ سے نستعین کو نعبد پر مقدم کرنا چاہیئے تھا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ عبادت مقرب الی المولیٰ ہے یعنی بندہ کو مولیٰ کے قریب کرنے والی ہے۔ اور عبادت فعل ہے بندہ کا۔ اور استعانت کہتے ہیں فعل مولیٰ یعنی معونت باری کو طلب کرنا۔ اور ظاہر ہے کہ فعل باری اشرف ہے بمقابلہ فعل عبد کے۔ لہٰذا اس شرافت کی وجہ سے بھی نستعین کو نعبد پر مقدم کرنا چاہیئے تھا۔ قاضی صاحب نے عبادت کو استعانت پر مقدم کرنے کی تین وجہیں بیان کی ہیں۔ اول یہ ہے تاکہ رؤس آیات موافق ہو جائیں۔ اور رؤس آیات کہتے ہیں آیت کے ان آخری حروف کو جو ایک خاص کیفیت کے ساتھ متصف ہوں، اور یہاں خاص کیفیت ہے آخری حرف سے پہلے یائے ساکن کا ہونا اور رؤس آیات کی یکسانیت کو فاصلہ بھی کہتے ہیں اس لئے کہ یہ فصل کر دیتی ہے دو آیتوں کے درمیان۔ اگر فاصلہ نہ ہوتا تو دو آیتیں آیت واحدہ بن جاتی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عبادت کو مقدم کر کے اس بات کو بتلانا ہے کہ سائل کو سوال کرنے سے پہلے مسئول کے پاس کوئی وسیلہ یعنی ایسی شئی جس سے مسئول عنہ خوش ہو مثلاً ہدیہ، ثناء وغیرہ بھیجنا چاہیئے کیونکہ ہدیہ کو پہلے بھیجنا اپنی مراد کی مقبولیت کے واسطے زیادہ داعی ہے۔ اور یہاں پر بھی عبادت وسیلہ ہے اور استعانت سؤال ہے اور وسیلہ سوال پر مقدم کیا جاتا ہے لہٰذا عبادت کو استعانت پر مقدم کر دیا گیا۔ اسی وجہ سے صلوٰۃ خمسہ میں دعا نماز کے بعد ہے

تفسیر۱۰۳ واقول لانسب التکلم۔ یہاں سے قاضی صاحب تقدیم پر خود ایک نکتہ بیان کرتے ہیں۔ نکتہ کا حاصل یہ ہے کہ عبادت اور استعانت سے نہ تو باری تعالیٰ کا معبود ہونا ظاہر ہوتا ہے اور نہ مستعان ہونا ظاہر کرتا ہے بلکہ اپنے تذلل اور خاکساری کو ظاہر کرتا ہے۔ اور صورت اس تذلل کی بندہ نے یہ اختیار کی کہ عبادت کی نسبت اپنی طرف کر کے اپنے کو عابد اور اللہ کو معبود بنایا۔ اب اس سے بندہ کے دل میں یہ وہم ہو سکتا تھا کہ میں نے عبادت جیسی بڑی چیز کو بارگاہ رب العزت میں پیش کر دیا۔ اور میں اس کی وجہ سے بہت بڑی چیز کا مستحق ہو گیا۔ گویا اس قسم کا کبر پیدا ہو گیا۔ اس توہم کو دور کرنے کے لئے بعد میں فرمایا ایاک نستعین کہ عبادت بھی ہماری ہی مدد سے ہے تیرا تو اس میں کچھ بھی نہیں ہے یعنی عبادت بھی بغیر معونت باری کے تام اور کامل نہیں ہو سکتی ہے پس اس نکتہ کی وجہ سے عبادت کو استعانت پر مقدم کر دیا۔ اس عبادت پر ایک اشکال ہے اشکال یہ ہے کہ استعانت کا صلہ با آتا ہے لہٰذا ایاک کو براہ راست معمول بنانا کیسے درست ہوگا۔ اس کے دو جواب ہیں۔ اول یہ کہ استعانت بغیر با کے بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ صاحب قاموس نے اس کی تصریح کی ہے اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حذف با اور ایصال فعل کے قبیل سے ہے۔ یعنی حرف با کو حذف کر کے فعل کو براہ راست اس کی طرف منسوب کر دیا۔

وقیل الواو للحال۔ کہتے ہیں وایاک نستعین میں واؤ عاطفہ ہے لیکن بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ واؤ حالیہ ہے اور اب معنی ہوں گے نعبد کہ مستعینین کہ لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ ابن حاجب نے تصریح کی ہے کہ مضارع مثبت حال ہو تو اس کو ذوالحال کے ساتھ مربوط کرنے کے لئے صرف ضمیر لائی جاتی ہے۔ واؤ تو جملہ اسمیہ کی صورت میں لایا جاتا ہے اور وایاک نستعین میں کوئی ضمیر نہیں۔ بہرحال بنانا کیسے درست ہوگا؟ اس کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔ اول یہ

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کہ اس سے پہلے نحن مقدر مان لیں گے اور تقدیری عبارت ہوگی نحن ایاک نستعین۔ اب یہ جملہ اسمیہ ہوگیا اور جملہ اسمیہ اگر حال ہو تو اس کا ارتباط واؤ کے ساتھ بھی درست ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ نے جو قاعدہ بیان کیا کہ اگر مضارع مثبت حال ہو تو اس کو مربوط کرنے کے لئے ضمیر کا ہونا ضروری ہے۔ یہ قاعدہ ہی ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ یہ قاعدہ مطلق نہیں بلکہ اس وقت ہے جبکہ مضارع سے پہلے کچھ بھی نہ ہو۔ اور یہاں مضارع سے پہلے اس کا معمول ہے۔ لہذا جملہ اسمیہ کے ساتھ مشابہت رکھنے کی وجہ سے واؤ کے ساتھ مربوط کر دینا کافی ہے۔ اور یہ دوسرا جواب ابن مالک صاحب الفیہ کا ہے۔

وقریٔ بکسر النون فیہما الخ۔ اس موقع پر قرأت کے سمجھنے سے پہلے مصنف کی آگے کی عبارت سمجھ لیجئے۔ مصنف آگے چل کر فرمارہے ہیں کہ علامت مضارع کو ایک قوم کسرہ دیتی ہے۔ سوا ریا ر کے۔ بشرطیکہ اس علامت مضارع کا مابعد مضموم نہ ہو۔ نیز علامہ رضی نے اس کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ ثلاثی مجرد کے اندر معروف کا صیغہ جو باب سمع سے ہو خواہ صحیح ہو یا اجوف ہو یا ناقص ہو یا مضاعف ہو اس باب کے علامت مضارع کو سوائے یا ر کے کسرہ دیتے ہیں۔ اور یہ مسلک علاوہ اہل حجاز کے جمیع عرب کا ہے نیز مزید کے اندر اگر شروع میں ماضی کے ہمزۂ وصل آتا ہو تب بھی علامت مضارع کو سوائے یا ر کے کسرہ دیتے ہیں۔ مجرد کے اندر کسرہ اس لئے دیتے ہیں تاکہ وہ ماضی کے مکسور العین ہونے پر دلالت کرے۔ اور مزید کے اندر کسرہ دینے کا مقصد یہ ہے کہ اس بات پر دلالت کرے کہ اس کا ماضی مکسور الاول ہے۔ سمع کی مثال اگر وہ لفظ قتال کے قبیل سے ہے تو صیغۂ متکلم میں اِیْجَلُ پڑھتے ہیں اس کی اصل اَوْجَلُ تھی۔ اور اجوف کی مثال صیغۂ متکلم اِخَالُ جو اصل میں اَخْیَلُ تھا۔ اور مضاعف کی مثال صیغۂ متکلم میں اِعَضُّ جو اصل میں اَعْضَضُ تھا۔ اور مزید کی مثال نستعین ہے جو اصل میں فتحہ نون کے ساتھ تھا۔ نیز یہ بھی قاعدہ سوائے اہل حجاز کے سب کے نزدیک متفق ہے کہ علامت مضارع یار کے بعد اگر واؤ آرہا ہو تو اس یار پر کسرہ کو جائز قرار دیتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یار کے بعد واؤ کا تلفظ ثقیل مانا گیا ہے اس لئے واؤ کو یار سے بدلنے کی ضرورت ہے اور یار کے مضموم یا مفتوح رہتے ہوئے واؤ کو یار سے بدلنے کا کوئی بہانہ نہیں۔ اس لئے یار کو کسرہ دیتے ہیں تاکہ اس کے مابعد والے واؤ کو ما قبل مکسور ہونے کی وجہ سے یار سے بدل سکیں۔ جیسے یَیْجَلُ کہ یہ اصل میں یَوْجَلُ تھا یہاں اسی قاعدہ سے واؤ کو یار سے بدلا گیا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ علامت مضارع یا ر کو کیوں کسرہ دینا جائز نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یار پر کسرہ ثقیل ہے اور خود حرف علت ضعیف ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے بعد یہ بات واضح ہوگئی ہوگی کہ نعبد کے علامت مضارع کو کسرہ دینا کسی کے بیان کے مطابق درست نہیں ہوگا۔ علامہ رضی کے نزدیک تو اس لئے نہیں کہ انہوں نے باب سمع کی قید لگادی ہے اور نَعْبُدُ نصر سے ہے۔ اور مصنف کے نزدیک اس لئے نہیں کہ وہ اذا لم ینضم مابعدہ کی قید لگاتے ہیں اور نعبد کا مابعد مضموم ہے تو پھر مصنف کا یہ کہنا کہ نون کا کسرہ نعبد اور نستعین دونوں کے اندر پڑھا گیا ہے کیسے درست ہو سکتا ہے اس کا بعض حضرات نے جواب دیا ہے کہ یہ قرأت شاذہ ہے اور قرأت شاذہ اس کو کہتے ہیں جس کا نقل کرنا درست ہو۔ اور اہل لغت کے اجماع کے مطابق نہ ہو پس ائمہ لغت کے خلاف ہونا اس قرأت کے وجود کے منافی نہیں ہے اور رہا مصنف کا اذا لم ینضم مابعدہ کہنا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کے بعد متصلاً جو حرف آرہا ہے وہ مضموم نہ ہو۔ اور نعبد میں مابعد یعنی عین کلمہ مضموم نہیں ہے لہذا مصنف کے بیان میں منافات نہیں ہوگی۔

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ بيان للمعونة المطلوبة فكانه قال كيف اعينكم فقالوا اِهْدِنَا وانوا لما هو المقصود الاعظم،

ترجمہ:۔ اس آیت میں اس معونت کی توضیح ہے جو نستعین میں طلب کی گئی تھی۔ تو گویا اللہ تعالیٰ نے بندوں سے پوچھا کہ میں تمہاری کس قسم کی اعانت کروں۔ بندے نے اہدنا الصراط المستقیم سے جواب دیا کہ راہ راست پر لگا دیجئے (یا یہ کہو کہ نستعین میں بہت سارے مقاصد شامل تھے) ان میں سے مقصود اعظم کو اس آیت سے علیحدہ بیان کر دیا گیا۔

تفسیر:۔ اہدنا الصراط المستقیم۔ اس آیت کے متعلق قاضی صاحب تین بحثیں کریں گے اول اس جملہ کے ارتباط کے متعلق دوم ہدایت کی تحقیق۔ سوم صراط مستقیم کی تحقیق۔ اس جملہ کے ارتباط کے متعلق شارحین کی دو رائیں ہیں۔ ایک شارح یہ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ مستانفہ بھی ہو سکتا ہے اور جملہ مستقلہ بھی۔ اگر جملہ مستانفہ مانا جائے تو اس کی تقریر یوں ہوگی کہ جب ایاک نستعین میں بندہ نے مدد طلب کی اب وہ خواہ ادائے عبادات کی صورت میں ہو خواہ تمام مہمات کے سلسلہ میں ہو تو اب گویا اللہ تعالیٰ نے اس سے پوچھا کہ اے بندے تمہاری کس طرح اعانت و مدد کریں تو بندوں نے اللہ سے کہا اہدنا الصراط المستقیم معونت مطلوبہ کا بیان ہے لیکن بیان سے یہاں لغوی معنی مراد ہیں عطف بیان نہیں اور جب بیان ہے تو اس جملہ کو ماقبل کے جملہ کے ساتھ کمال اتصال ہوگا کیونکہ بیان کو مبین کے ساتھ کمال اتصال ہوتا ہے اور جب کمال اتصال ہے تو حرف عطف کو ترک کر دیا گیا اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو جملہ مستقلہ مانا جائے اس صورت میں تقریر اس طور پر ہوگی کہ بندہ نے نستعین کے اندر تمام مہمات کے سلسلہ میں مدد طلب کر کے اس بات کی خبر دے دی کہ تمام چیزوں میں لائق استعانت اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور پھر اہدنا الصراط المستقیم کے اندر مستقلاً اس چیز کو طلب کیا جو ان مہمات میں سب سے زیادہ مقصود اعظم ہے یعنی صراط مستقیم تک پہونچنا تو گویا ماقبل کا جملہ خبر ہوا اور اہدنا الصراط المستقیم انشا اور جب ایک خبر اور ایک انشا ہے تو کمال انقطاع ہوا اور کمال انقطاع کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا گیا دوسرے شارح نے اس کی تقریر اس طور پر کی ہے کہ نستعین اور الصراط المستقیم کے اندر چار صورتیں ہیں اس طور پر کہ نستعین کے متعلق میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ متعلق عام مانا جائے عام سے مراد فی المہمات کلہا ہے۔ دوم یہ کہ صرف ادائے عبادات اس طرح الصراط المستقیم کی تفسیر میں دو احتمال ہیں ایک کہ صراط المستقیم سے عام معنی مراد لئے جائیں یعنی طریقہ حق خواہ وہ طریقہ حق انبیاء سابقین کا ہو یا دین سرکار دو عالم صلے اللہ علیہ وسلم۔ دوسرے یہ کہ صراط مستقیم سے خاص طور سے ملت اسلام مراد لیا جائے یہ دو، دو صورتیں ہیں اب اگر دونوں سے عام معنی مراد لئے جائیں تو اہدنا الصراط المستقیم بیان ہوگا ماقبل کا اور اگر دونوں سے خاص معنی مراد لئے جائیں تب بھی بیان ہوگا ان دونوں صورتوں میں شبہ کمال اتصال ہوگا دونوں جملوں میں اور چونکہ شبہ کمال اتصال کی صورت میں حرف عطف کو ترک کر دیا جاتا ہے اس لئے یہاں پر بھی عاطف کو ترک کر دیا گیا۔ اور اگر نستعین کا متعلق عام مانا جائے اور صراط مستقیم کا متعلق خاص مانا جائے تو اس

والهدایۃ دلالۃ بلطف ولذلک تستعمل فی الخیر وقولہ تعالیٰ فَاهْدُوهُمْ اِلٰی صِرَاطِ الْجَحِیْمِ علی التھکم ومنہ الهدایۃ وھوادی الوحش لمقدماتھا،

ترجمہ:۔ اور ہدایت اسباب طاعت کو پیدا کرکے رہنمائی کرنے کا نام ہے اور اسی وجہ سے ہدایت کا استعمال صرف خیر میں ہوتا ہے اور رہا اللہ کا فرمان فَاهْدُوهُمْ اِلٰی صِرَاطِ الْجَحِیْمِ جس میں شر کے معنی موجود ہیں، سو وہ استہزاء پر محمول ہے اور اسی ہدایت سے ہدیہ بمعنی تحفہ اور ہوادی الوحش بمعنی وحشی گلوں کے پیش رو جانور ماخوذ ہیں۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) صورت میں صراط مستقیم سے اس مقصود اعظم کا بیان ہوگا جو کہ الہمات کلہا کے مفہوم میں شامل تھا یعنی تمام ہمات میں جو مقصود اعظم تھا وہ ملت اسلام ہے اور اے خدا ہم کو اسی کی طرف ہدایت دیجئے اس صورت میں اس جملہ کو ماقبل سے کمال اتصال ہوگا اور کمال اتصال کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا گیا اور اگر نستعین کا متعلق خاص یعنی ادائے عبادت مانا جائے اور صراط مستقیم سے عام معنی مراد لئے جائیں یعنی طریقہ حق اس صورت میں اس جملہ کو ماقبل سے کوئی تعلق نہیں ہوگا کیونکہ اس چوتھے احتمال کی بنا پر اس جملہ کو ماقبل سے کوئی تعلق و ربط نہیں رہتا اس وجہ سے قاضی صاحب نے اس کو چھوڑ دیا۔

تفسیر:۔ والہدایۃ دلالۃ الخ اب یہاں سے ہدایت کے بحث کر رہے ہیں اس بحث سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ ہدایت کے معنی متعین کرنے میں لوگوں کی مختلف رائیں ہیں بعض لوگوں نے کہا کہ ہدایت نام ہے ایصال الی المطلوب کا اس اعتبار سے ہدایت صرف ذات باری کی طرف منسوب ہو سکتی ہے لیکن اس معنی پر وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى کے ذریعہ اعتراض ہوگا اور بعض لوگوں نے ہدایت کے معنی الارادۃ الطریق کے لئے ہیں لیکن اس معنی پر اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ کے ذریعہ اعتراض پڑے گا اب جواب دینے کے لئے پہلے فرقہ نے اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ میں ہدایت کے معنی الارادۃ الطریق کے متعین کئے اور دوسرے فرقہ نے آیت اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی مراد لئے تو اب ہم ان سے پوچھیں گے کہ یہ معنی ثانی یا تو علی سبیل الحقیقت ہوں گے یا علی سبیل المجاز، اگر علی سبیل الحقیقت مانتے ہو تو لفظ ہدایت میں اشتراک لازم آئے گا اور اگر مجاز مانتے ہو تو لفظ ہدایت میں مجاز کا ارتکاب کرنا لازم آئیگا اور یہ دونوں اصل کے خلاف ہیں کیونکہ اصل لفظ میں حقیقت ہے مجاز و اشتراک خلاف اصل ہے بعض لوگوں نے ان دونوں قولوں میں فیصلہ اس طور پر کیا کہ اگر مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو ایصال الی المطلوب کے معنی میں ہوگا۔ اور اگر بالواسطہ ہو تو الارادۃ الطریق کے معنی میں ہوگا لیکن اس مسلک میں بھی نقص ہے۔ اور نقص یہ ہے کہ یہ قرآن پاک کی بعض آیات کے خلاف ہے آیت وَهَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ یعنی ہم نے انسان کو طریق خیر و شر کی راہ دکھلادی۔ دیکھو اس آیت کے اندر ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہے مگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں کیونکہ آگے چل کر فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ فرمایا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہدایت دینے کے بعد بھی انسان گھاٹی خیر و اسلام میں داخل نہ ہوا تو دیکھو ہدایت کے بعد بھی خیر کی نفی فرمادی اگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی ہیں تو مقصود تک پہونچ جانے کے بعد پھر داخل نہ ہونے کے کیا

والفعل منه هَدٰى واصله ان يعدّٰى باللام او الى فعومل معه معاملة اختار فى قوله تعالىٰ و

اختار موسىٰ قومه ؎

ترجمہ : ۔ اور ہدایت کا فعل ماضی ہَدیٰ ہے اور اس کا اصل استعمال یہ ہے کہ وہ اپنے مفعول ثانی کی طرف بواسطہ لام یا بواسطۂ الی متعدی ہو مگر آیت میں اس کے صلہ کو حذف کر کے بلا واسطہ متعدی کر دیا گیا جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان و اختیار موسیٰ قومہ میں اختیار کے صلہ من کو حذف کر کے قومہ کی طرف بلا واسطہ متعدی کر دیا گیا ؎

(بقیہ صد گذشتہ) معنی پس معلوم ہوا کہ ایصال الی المطلوب کے معنی نہیں ہیں لہذا قاعدۂ مذکورہ ٹوٹ گیا۔ دوسری آیت انک لاتہدی من احببت ولکن اللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم۔ اس آیت میں دوسرا یہدی متعدی ہے بواسطہ الی مگر ایصال الی المطلوب کے معنی ہیں کیونکہ اللہ نے تحکم سے اپنے لئے اس ہدایت کو خاص کیا ہے جس ہدایت کی حضورؐ سے نفی فرمائی ہے اور یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ایصال الی المطلوب کی نفی کی گئی ہے حضورؐ سے۔ لہذا آپ کا قاعدہ کہ اگر بواسطۂ الی متعدی ہو تو معنی ارائۃ الطریق کے ہوں گے۔ ٹوٹ گیا۔ نیز یہ فرق صرف استعمال کے اعتبار سے ہے وضع کے اعتبار سے نہیں حالانکہ کسی شئی کے معنی وضع کے اعتبار سے متعین کئے جاتے ہیں بہر نوع کوئی بھی قول خدشہ سے خالی نہیں لیکن قاضی صاحب ان میں سے کسی کے بھی پیچھے نہیں پڑتے اور انہوں نے ہدایت کے ایسے معنی بیان کئے ہیں جس میں نہ اشتراک ماننا پڑتا ہے نہ مجاز ماننا پڑتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہدایت نام ہے قدر مشترک کا خواہ وہ ایصال الی المطلوب ہو خواہ ارائۃ الطریق۔ یہی معنی قاضی صاحب الہدایۃ دلالۃ بلطف سے بیان کر رہے ہیں۔ لطف کہتے ہیں خَلْقُ مَا یُقَرِّبُ الْعَبْدَ اِلَی الطَّاعَۃِ من غیر الجبار یعنی ان چیزوں کا پیدا کر دینا جو بندے کو بلا جبر طاعت کے قریب کر دے۔ اب دلالت بلطف کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اسباب طاعت کو پیدا کر کے رہنمائی کرنا اب چاہے وہ ایصال الی المطلوب کے طریقہ پر ہو یا ارائۃ الطریق کے طریقہ پر اور چونکہ ہدایت کے اندر لطف کا مفہوم ملحوظ ہے اسی وجہ سے صرف خیر کے اندر ہدایت کا استعمال ہوتا ہے شر کے اندر نہیں لیکن اس کے اوپر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم آپ کو دکھلاتے ہیں کہ ہدایت آیت کے اندر شر کے معنی میں استعمال ہے آیت فاہدوہم الی صراط الجحیم ہے۔ شر کے معنی اس طور پر ہیں کہ دوزخ کے راستہ کی طرف رہنمائی کرنے کا اس آیت میں حکم دیا گیا ہے اور یہ از قبیلۂ شر ہے نہ کہ از قبیلۂ خیر جواب اس کا یہ ہے کہ یہ کلام تہکم و استہزاء پر مبنی ہے تہکم کہتے ہیں احدالضدین کو آخر کے معنی میں استعمال کرنا جیسے بخیل کے لئے سخی کا لفظ استعمال کرنا بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ ہدایت یہاں تقدیم کے معنی میں ہے پس فاہدوہم الی صراط الجحیم کے معنی قدموہم الیہ کے ہوں گے یعنی جہنم کی طرف ان کو بڑھاؤ۔

ومنہ الہدیۃ وہوادی الوحش۔ اور کہتے ہیں کہ ہدیہ بھی ہدایت ہی سے ماخوذ ہے اور دلالت کے معنی اس میں اس طور پر پائے جائیں گے کہ ہدیہ دلیل ہے محبت کی اور ہوادی الوحش ان جانوروں کو کہتے ہیں جو وحشی ریوڑوں کے آگے ہوتے ہیں اور ان کے سربراہ ہوتے ہیں۔ اور ان کے اندر بھی دلالت کے معنی اس طور پر پائے جاتے ہیں کہ وہ بھی رہنما ہوتے ہیں اپنے پیچھے والے جانوروں کے۔ چونکہ ہدایت کے معنی میں لطف کے معنی ملحوظ تھے اور لطف کے معنی آتے ہیں خلق مایقرب العبد الی الطاعۃ

وھدایۃ اللہ تتنوع انواعاً لا یحصیھا عدٌّ لکنھا تنحصر فی اجناسٍ مترتبۃٍ۔ الاول افاضۃ القوی التی بھا یتمکن المرء من الاھتداء الی مصالحہ کالقوۃ العقلیۃ والحواس الباطنۃ والمشاعر الظاھرۃ والثانی نصب الدلائل الفارقۃ بین الحق والباطل والصلاح والفساد والیہ اشار حیث قال وَهَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ وقال فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى والثالث الھدایۃ بارسال الرسل وانزال الکتب وایاھا عنی بقولہ وَجَعَلْنٰهُمْ اَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا وقولہ اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ اَقْوَمُ ؁

ترجمہ:۔ اور ہدایت باری کی مختلف انواع ہیں جو شمار میں نہیں آسکتیں۔ البتہ اس کی جنسیں محدود ہیں جن میں وہ منحصر ہے اور ان جنسوں میں ترتیب ہے یعنی بعد والی جنس پہلی والی جنس پر مرتب ہو رہی ہے۔ ہدایت کی پہلی جنس ان قویٰ کا فیضان فرمانا ہے کہ جن کی وجہ سے انسان اپنے مصالح تک راہ یاب ہونے پر قادر ہو جائے جیسے قوت عقلیہ اور حواس باطنہ و ظاہرہ کا فیضان اور دوسری جنس ان دلائل کا قائم کرنا ہے جو حق و باطل اور درستگی و بگاڑ کے درمیان امتیاز پیدا کریں اور باری تعالیٰ نے اسی قسم کی طرف اپنے فرمان وہدیناہ النجدین اور واما ثمود فہدیناہم فاستحبوا العمیٰ علی الہدیٰ میں اشارہ کیا ہے اور تیسری جنس رسولوں کو بھیجکر اور کتابیں نازل فرما کر رہنمائی کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول وجعلناہم ائمۃً یہدون بامرنا۔ اور ان ہذا القرآن یہدی للتی ہی اقوم میں یہی ہدایت مراد ہے۔

(بقیہ صگذشتہ) یعنی اسباب طاعت کا پیدا کرنا اس پر معتزلہ و اشاعرہ کا اختلاف ہے لہٰذا یہ بھی سن لیجئے۔ معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ اسباب طاعت اور اصلح للعباد کا پیدا کرنا اور بھیجنا اللہ پر واجب ہے لیکن اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں بلکہ اصلح للعباد بھیجنا یہ اللہ کی طرف سے تفضل و احسان ہے؛

تشریح:۔ والفعل منہ ہدی الخ یہاں سے ہدایت پر صرفی اعتبار سے بحث کر رہے ہیں۔ صرفی بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہدایت فعل ناقص باب ضرب سے ہدی یہدی آتا ہے اصل وضع کے اعتبار سے .... لام یا الیٰ کے ساتھ متعدی ہونا چاہیئے۔ لیکن اس کے صلہ کو حذف کر کے فعل کو براہ راست مفعول کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں اسی کو حذف و الایصال کہتے ہیں جس طرح کہ واختار موسیٰ قومہ میں کیا گیا ہے کیونکہ اختار کی اصل یہ تھی کہ وہ متعدی بواسطہ من ہو اور اختار موسیٰ من قومہ استعمال کیا جائے مگر حرف من کو حذف کر کے فعل اختار کو براہ راست اس کے مفعول قومہ کی طرف متعدی کر دیا گیا؛

والرابع ان یکشف علی قلوبہم السرائر ویُرِیہم الاشیاء کما ھِیَ بالوحی او بالالہام والمنامات الصادقۃ وھٰذا قسم یختص بنیلہ الانبیاء والاولیاء وایاہ عنی بقولہ اُولٰئِكَ الَّذِیْنَ ھَدَی اللّٰہُ فَبِھُدٰھُمُ اقْتَدِہْ وقولہ وَالَّذِیْنَ جَاھَدُوْا فِیْنَا لَنَھْدِیَنَّھُمْ سُبُلَنَا؛

ترجمہ :۔ اور ہدایت کی چوتھی جنس یہ ہے کہ اللہ لوگوں کے دلوں پر راز کی باتیں منکشف کر دے اور حقائق اشیاء پر ان کو مطلع کر دے اب یہ کشف حقائق اور اراءت اشیاء خواہ وحی کے ذریعہ سے ہو یا الہام اور سچے خوابوں کے ذریعہ ہو اس جنس رابع کی تحصیل حضرات انبیاء و اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور فرمان باری اولٰئک الذین ہدی اللہ فبہدیہم اقتدہ اور ارشاد باری والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سُبلنا میں یہی قسم رابع مراد ہے ؛

تشریح[۱۰۹] :۔ وہدایۃ اللہ تتنوع انواعًا الخ۔ ہدایت کی تعریف کے بعد فرماتے ہیں کہ ہدایت اگرچہ اپنے انواع کے اعتبار سے غیر متناہی ہے مگر اجناس کے اعتبار سے چار جنسوں میں منحصر ہے یعنی ایصال الی المقصود کے اعتبار سے چار جنسوں میں منحصر ہے جو ایک دوسرے پر مرتب ہیں سب سے پہلا مرتبہ بندہ پر ان قوتوں کا فیضان کرنا کہ جن کے ذریعہ سے بندہ اپنے مصالح کو سمجھنے پر قادر ہو جائے مثلاً قوت عقلیہ کا فیضان کرنا حواس ظاہرہ اور باطنہ کا فیضان کرنا لیکن چونکہ مصالح مفاسد کے ساتھ ملے ہوئے ہیں اس لئے ان دلیلوں کا قائم کرنا ضروری ہے جو مصالح اور مفاسد کے درمیان اور حق و باطل کے درمیان امتیاز کر دیں حق و باطل کے درمیان اعتقادی رُو سے اور صلاح و فساد کے درمیان عملی رُو سے اس وجہ سے دوسرے مرتبہ میں ان دلائل کو قائم کرنے کی ضرورت پیش آئی جو حق و باطل کے درمیان اور صلاح و فساد کے درمیان امتیاز کرنے والے ہوں اور یہی ہدایت کا دوسرا مرتبہ ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان وہدیناہ النجدین اور فاستحبوا العمی علی الہدی میں ارشاد فرمایا ہے کیونکہ ہدیناہ النجدین کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے انسان کو طریق خیر و شر دونوں کی ہدایت کر دی یعنی وہ دلائل قائم کر دیئے جو خیر و شر کے درمیان امتیاز کرنے والے ہیں اور فہدیناہم فاستحبوا العمی علی الہدی کی قاضی نے خود تفسیر کی ہے فدللناہم علی طریق الحق بالحجج وارسال الرسل یعنی ہم نے قوم ثمود کی رہنمائی اس طور پر کی تھی کہ رسولوں کو بھیجا تھا اور دلائل عقلیہ قائم کر دیئے تھے تو دیکھو اس ہدایت کے اندر دلائل عقلیہ کا مفہوم معتبر ہے اس وجہ سے قاضی نے اس کو دوسرے مرتبہ کی مثال میں پیش کیا ہے لیکن ابھی بعض امور ایسے تھے کہ جن کی حقیقت و بطلان صحت و فساد کی وجہ معلوم کرنے کے لئے عقل ناکافی تھی اس لئے رسولوں کو بھیج کر اور کتابوں کو نازل فرما کر امتیاز کرانا ضروری تھا لہذا تیسرے مرتبہ کی ضرورت پیش آئی جس کے بارے میں قاضی صاحب فرماتے ہیں الثالث الہدایۃ بارسال الرسل وانزال الکتب۔ اور جعلناہ ائمۃ یہدون بامرنا میں ہدایت بارسال الرسل کی طرف اشارہ ہے کیونکہ آیۃ کے

فالمطلوب اما زيادة ما منحوه من الهدى والثبات عليه او حصول المراتب المرتبة عليه فاذا قاله

العارف الواصل عني به ارشدنا طريق السير فيك لتمحو عنا ظلمات احوالنا وتميط غواشي ابداننا

لنستضئ بنور قدسك فنراك بنورك،

ترجمہ :۔ (تو خدا کی حمد و ثنا کرنے والے بندے) کا اہدنا الصراط المستقیم سے مقصود اس ہدایت پر اضافہ اور ثبات قدمی طلب کرنا ہے جو اسے از جانب خدا عطا کی گئی یا ہدایت کے جس درجہ پر فائز ہے اس پر مرتب ہونے والے اگلے مدارج کا حصول مقصود ہے پس جب عارف واصل اہدنا کہے گا تو اس کی مراد یہ ہوگی کہ خدایا مجھے سیر فی اللہ کی راہ پر لگا دیجیے تاکہ ہمارے اعمال کی تیرگی ہم سے ختم ہو جائے اور ہمارے جسمانی حجابات اٹھ جائیں تاکہ ہم آپ کی پاکیزگی کے نور سے روشنی حاصل کریں اور پھر آپ کو آپ ہی کے نور سے دیکھیں،

(بقیہ صگذشتہ) معنی ہیں کہ پیغمبروں کو ہم نے مقتدا بنایا ہے کہ ہمارے حکم سے لوگوں کو راہ دکھلائیں اور ان ہذا القرآن یہدی للتی ہی اقوم میں ہدایت بانزال الکتب کی طرف اشارہ ہے کیونکہ آیت کے معنی ہیں کہ بے شک قرآن ایسے راستہ کی ہدایت کرتا ہے جو معتدل اور درست راستہ ہے ان دونوں آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خود ائمہ ہادی ہیں اور خود قرآن ہادی ہے پھر خاص طور سے مصنفؒ کا ایا ہا عنی بطور حصر کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کیونکہ ایا ہا عنی کے معنی تو یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے تیسری ہدایت مراد لی ہے اور ہدایت ثالث قسم ہے ہدایت اللہ کی یعنی اللہ تعالےٰ ہادی ہیں اور ان دونوں آیتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ ہادی ہیں اور قرآن ہادی ہے۔ جواب یہ ہے کہ ان دونوں آیتوں میں اسناد ذبح السکین کے قبیل سے ہے۔ یعنی فعل کی نسبت سبب کی طرف کر دی گئی حقیقتاً سکین مسند الیہ نہیں ہے اسی طرح ہدایت کی نسبت ائمہ کی طرف اور قرآن کی طرف مجازاً ہے ورنہ حقیقتاً تو باری تعالےٰ ہادی ہیں،

تفسیرنا :۔ والرابع ان یکشف الخ اب یہاں سے ہدایت کی چوتھی قسم کو بیان کرتے ہیں لیکن ترتیب باقی رہے گی یعنی جب تینوں قسم کی ہدایت کو مکمل حاصل کر لیا اور مجاہدات اور ریاضات کر کے اپنے قلوب کو منور کر لیا۔ اب چوتھی ہدایت اس طور پر ہوگی کہ اللہ تعالےٰ نے اس پر رازکی باتیں اور حقائق اشیاء کو کھول دیا۔ اب اگر وہ نبی ہے تو وحی کے ذریعہ اور اگر غیر نبی ہے تو الہام و سچے خوابوں کے ذریعہ ہے یہ چوتھی قسم اگر وحی کے ذریعہ ہے تو انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور اگر الہام و سچے خوابوں کے ذریعہ ہے تو اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور باری تعالیٰ نے اپنے قول اولئک الذین ہدی اللہ الخ اور والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا میں ہدایت کے چوتھے ہی معنی مراد ہیں اور یہی معنی کیسے مراد ہیں اس کو سمجھنے کے لئے دو قاعدے سمجھ لیجئے اول یہ کہ خبر اگر معرف بلام جنس ہو تو وہ خبر مبتدا پر منحصر ہوگی دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ الموصول فی الافادۃ الجنس کالمعرف باللام۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) یعنی موصول افادۂ جنس کے اندر معرف باللام کے مانند ہوتا ہے اب معنی سمجھئے اولئک مبتدا ہے اور اس سے مراد انبیاء و اولیاء ہیں۔ اور الذین ہدی اللہ موصول صلہ سے مل کر خبر ہے اور چونکہ ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ موصول افادۂ جنس میں مانند معرف باللام کے ہوتا ہے اس وجہ سے موصول کو معرف باللام کی حیثیت دے کر اس پر بھی وہ ہی قاعدہ جاری کریں گے کہ خبر معرف باللام منحصر ہوتی ہے مبتدا پر۔ اب آیت کے معنی ہوں گے کہ جنس مہدیین ان ہی انبیاء و اولیاء پر منحصر ہے یعنی یہ ہی حضرات ہدایت یافتہ ہیں۔ اب آپ آیت میں پہلے تین معنی تو مراد لے نہیں سکتے کیونکہ وہ منحصر نہیں ہیں کسی پر بلکہ انبیاء و اولیاء کے علاوہ میں بھی پائے جاتے ہیں اور جب یہ تینوں معنی مراد نہیں ہو سکتے تو چوتھے معنی آیت میں ثابت ہو گئے دوسری آیت میں چوتھے معنی کو ثابت کرنے سے پہلے ایک قاعدہ کلیہ سمجھ لیجئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ اگر اسم موصول مبتدا ہو اور اس کا صلہ فعل یا ظرف ہو تو مبتدا متضمن بمعنی شرط ہوتا ہے اور اس کی خبر جزاء کے معنی کو متضمن ہوتی ہے یہ قاعدہ اس مذکورہ آیت میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ اس آیت میں الذین جاہدوا فینا مبتدا ہے اور لنہدینہم خبر ہے اور یہ بھی آپ کو معلوم ہے کہ جزاء کا ترتب ہوتا ہے شرط پر تو اب آیت کا مطلب یہ ہوا کہ ہدایت کے لئے مجاہدہ شرط ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ مجاہدہ ہدایت کی چوتھی قسم کے لئے شرط ہے پہلی تین قسموں کیلئے شرط نہیں ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ آیت میں ہدایت کی چوتھی قسم مراد ہے ؛

تفسیر ۱۱۱: فالمطلوب اما زیادۃ ما منحوہ یہ سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ یہ سورۂ فاتحہ بندوں کی زبانی کہلائی گئی ہے اور نازل کی گئی ہے تو گویا بندوں نے اپنے اللہ کو صفات کمالیہ کے ساتھ متصف کر دیا اور اسی کے لئے عبادت اور مستعان ہونے کو خاص کر دیا اور جب یہ سب باتیں حاصل ہو گئیں تو معلوم ہوا کہ بندے ہدایت یافتہ ہیں تو پھر اہدنا الصراط المستقیم میں ہدایت طلب کرنا تحصیل حاصل ہے خصوصاً جبکہ یہ دعا واصل کی طرف سے ہو جو ہدایت کے چوتھے مرتبہ کو بھی طے کر چکا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تحصیل حاصل نہیں بلکہ مقصود یا تو زیادتی ہے اس ہدایت پر جو اللہ کی جانب سے عطا کی گئی ہے یا خود اس پر ثابت قدم رہنا یا اس کے بعد آنیوالے مراتب کا حاصل ہونا یہاں مصنف نے تحصیل حاصل کے اشکال کو رفع کرنے کے لئے تین لفظ استعمال کئے ہیں بعض شارحین نے ان تینوں لفظوں کو علیحدہ علیحدہ اقسام کیطرف متوجہ کیا ہے چنانچہ انہوں نے کہا کہ زیادہ کا لفظ متوجہ ہے چوتھے مرتبہ کی طرف یعنی چوتھے مرتبہ والا شخص جب اہدنا کہیگا تو مقصود حاصل شدہ ہدایت سے زائد کو طلب کرنا ہوگا اور ثبات کا لفظ پہلے مرتبہ کی طرف متوجہ ہے یعنی جب پہلے مرتبہ والا شخص اہدنا کہے گا تو مراد موجودہ مرتبہ پر ثابت قدم رہنا ہوگا اور حصول مراتب متوجہ ہے دوسرے اور تیسرے مرتبہ کیطرف یعنی جب ان مراتب والے لوگ اہدنا کہیں گے تو مقصود بعد والے مراتب کا حاصل ہونا ہوگا۔ اور بعض شارحین نے کہا ہے کہ ان تینوں لفظوں کو کسی مرتبہ کے لئے مخصوص نہ کرو بلکہ عام کر دو اس لئے کہ ہر سالک کی دو حالتیں ہیں ایک ابتدائی اور ایک انتہائی۔ انتہا کیطرف اس وقت تک منتقل نہیں ہو سکتا۔ جب تک کہ ابتداء درست نہ ہو جائے اور ابتداء پر ثابت قدم نہ ہو پس اگر کوئی سالک کسی حال کے اندر ہے تو پہلے وہ زیادتی طلب کرے گا اور زیادتی طلب کر کے وہ انتہائی مرتبہ پر پہونچے گا اور جب انتہائی مرحلہ پر پہونچے گا تو اب ثابت قدمی کو طلب کرے گا اور جب اس کے اوپر ثابت قدم ہو جاتے گا تو اب اسکے بعد میں آنیوالے مراتب کے حصول کو طلب کرے گا اب وہ سالک پہلے مرتبہ کا ہو یا اسکے بعد والے مراتب کا بہر نوع جس حالت کا ہے اس حالت کے علاوہ کو اہدنا سے طلب کریگا پس تحصیل حاصل

نہیں پایا گیا۔ فاذا قال العارف الخ اب یہاں سے خاص طور سے عارف واصل جب اہدنا کہے تو اس کے تحصیل حاصل کو دفع کرتا ہے تحصیل حاصل سے پہلے اس کا درجہ سمجھ لیجئے۔ صوفیاء کا یہ کہنا ہے کہ اللہ کی طرف سیر کرنے کی دو قسمیں ہیں ایک سیر الی اللہ اور دوسری سیر فی اللہ سیر الی اللہ کہتے ہیں ساری مخلوق سے عبور کر کے اللہ کی طرف متوجہ ہونا۔ اور سیر فی اللہ کہتے ہیں اللہ کی صفات جمالیہ اور جلال میں منہمک ہونا یعنی اللہ تعالیٰ نے انسان کے اندر جتنی بھی قوتیں عطا کی ہیں ان میں سے ہر ایک قوت کے اندر اللہ تعالیٰ کی صفات کی تجلی میں سے ہی نہ کسی صفت کی تجلی ضرور کار فرما ہے تو اب صفات باری میں منہمک ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک قوت کے اندر اللہ تعالیٰ کی تمام تجلیات کا اظہار ہو۔ سیر الی اللہ متناہی ہے اور سیر فی اللہ غیر متناہی۔ سیر الی اللہ کا منتہیٰ وصول ہے کیونکہ وصول نام فنا عن مشاہدۃ الغیر کا ہے یعنی غیر کے مشاہدہ سے بالکل صرف نظر ہو بلکہ ان کو عین عدم سمجھتا ہو اسی وجہ سے محی الدین ابن عربی کا کہنا ہے کہ من شہد الخلق لا فعل لہم فقد فاز ومن شہد الخلق لا حیوۃ لہم فقد جاز ومن شہد الخلق عین العدم فقد وصل وہذا مرتبۃ عین الیقین وعند ہذا تم السیر الی اللہ۔ کہ جس شخص نے مخلوق پر اس حیثیت سے نظر ڈالی کہ ان کو بالکل کسی فعل کا فاعل ہی نہیں سمجھا بلکہ سارے افعال کو اللہ سے صادر ہوتے ہوئے سمجھا تو وہ درجۂ کامرانی کو پہونچ گیا اور جس شخص نے مخلوق پر اس حیثیت سے نظر ڈالی کہ ان کو موجود تو سمجھتا ہے مگر ان کی حیات کو حیات شمار نہیں کرتا تو وہ پہلے مرتبہ سے اور ترقی کر گیا اور جس نے مخلوق کو عین عدم سمجھا تو وہ درجۂ وصول پر فائز ہو گیا اور یہی مرتبہ عین الیقین ہے اور سیر الی اللہ یہاں پر ختم ہو جاتی ہے اور سیر فی اللہ غیر متناہی اس لئے ہے کہ سیر فی اللہ کہتے ہیں صفات باری میں ڈوب جانے کو اور چونکہ صفات باری غیر متناہی ہیں اس لئے سیر فی اللہ بھی غیر متناہی ہے۔ سیر فی اللہ کی مثال یوں سمجھئے کہ کوئی شخص سمندر بے تھاہ میں ڈوب گیا چونکہ سمندر غیر متناہی اس لئے اس شخص کے ڈوبنے کا بھی کوئی منتہی نہیں ہوگا۔ سیر الی اللہ کا جو منتہی ہے وہ ہی سیر فی اللہ کا مبدا ہے۔ اب سنئے کہ جب واصل اہدنا کہتا ہے تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اے اللہ ہمیں سیر فی اللہ کے راستہ کی رہنمائی کیجئے تاکہ ہمارے احوال کی کدورتیں ہم سے مٹ جائیں اور ہمارے جسموں کے حجابات اٹھ جائیں تاکہ ہم آپ کی پاکیزگی کے نور سے روشن ہو جائیں اور آپ ہی کے نور سے آپ کو دیکھیں اس سے معلوم ہوا کہ درجۂ وصول میں کچھ تاریکی اور حجاب رہ جاتا ہے حجاب اس لئے رہتا ہے کہ وصول فنا کا درجہ ہے اور اس میں ساری مخلوق کو معدوم سمجھ کر اللہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے لیکن اگر کسی مخلوق کے وجود کی طرف توجہ ہو جائے تو پھر وہ اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونے سے ہٹ جائے گا تو گویا فنا کے درجہ میں حجاب ہے لیکن جب سیر فی اللہ کا درجہ حاصل ہوتا ہے تو اس میں بقاء ہوتی ہے اور ساری مخلوق کو اللہ کے وجود کے ساتھ موجود مانتا ہے یعنی اللہ اور مخلوق کے درمیان کوئی اتصال وانفصال نظر نہیں آتا۔ بلکہ سب کے اندر اللہ کی تجلیات کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اسی درجہ کی طرف مولانا رومؒ نے اشارہ کیا ہے ؎

جملہ معشوق است عاشق پردۂ ❊ زندہ معشوق است وعاشق مردۂ۔

یہاں معشوق سے باری تعالیٰ مراد ہیں اور عاشق سے بندے اور اسی کی طرف حدیث کے اندر بھی اشارہ ہے۔ حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندہ نوافل کو ادا کر کے مجھ سے قریب ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرتا ہوں پس جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اسکا ہاتھ ہو جاتا ہوں اور میں اس کا کان ہو جاتا

والامر والدعاء یتشارکان لفظًا ویتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقیل بالرتبة والسراط من سرط الطعام اذا ابتعلہ فکانہ یسرط السابلة ولذلک سمی الطریق لقما لانہ یلتقمهم والصراط من قلب السین صادًا لیطابق فی الاطباق وقد یشم الصاد صوت الزاء لیکون اقرب الی المبدل عنہ وقرأ ابن کثیر بروایة قنبل ورویس عن یعقوب بالاصل وحمزة بالاشمام والباقون بالصاد وهو لغة قریش والثابت فی الامام وجمعہ سُرُط ککتب وهو کالطریق فی التذکیر والتانیث والمستقیم المستوی المراد بہ طریق الحق وقیل هو ملة الاسلام

ترجمہ :۔ اور امر و دعا لفظًا و معنی ایک طرح کے ہیں مگر ان میں استعلاء اور تسفل کے اعتبار سے فرق ہے (یعنی امر میں آمر اپنے کو بڑا سمجھتا ہے اور دعا میں داعی اپنے کو چھوٹا شمار کرتا ہے) بعض نے کہا ان میں رتبہ واقعی کے اعتبار سے فرق ہے (یعنی امر میں آمر فی الواقع بڑے رتبہ کا اور دعا میں داعی بمقابلہ مدعو کے کم رتبہ کا ہوتا ہے) اور سراط سرط الطعام سے لیا گیا ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کھانے والا کھانا نگل لے تو گویا راستہ بھی قافلہ کو نگل جاتا ہے اور اسی وجہ سے راستہ کو لقم کہتے ہیں کیونکہ وہ راہگیروں کو لقمہ بنالیتا ہے اور صراط کا صاد سین سے بدلا ہوا ہے (اور یہ تبدیلی اس لئے ہوئی تاکہ صاد حروف مطبقہ ہونے میں طاء کے موافق ہو جائے اور کبھی صاد کی ادائیگی میں زاء کی آواز کی بو پیدا کی جاتی ہے تاکہ صاد اپنے مبدل عنہ یعنی سین سے قریب تر ہو جائے اور ابن کثیر نے بروایت قنبل اور رویس نے بروایت یعقوب سین کے ساتھ پڑھا ہے اور حمزہ نے اشمام کے ساتھ اور باقی قراء نے صاد کے ساتھ اور یہی قریش کی قراءت ہے اور مصحف عثمانی میں یہی درج ہے اور سراط کی جمع سُرُط ہے جس طرح کتاب کی جمع کُتُب ہے اور صراط مذکر و مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے جس طرح کہ لفظ طریق ہر دو طرح مستعمل ہے اور مستقیم کے معنی سیدھے راستے کے ہیں اور آیت میں اس سے راہ حق مراد ہے اور بعض نے ملت اسلام مراد لیا ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) ہوں اور میں اس کی نگاہ ہو جاتا ہوں چنانچہ وہ میرے ہی ہاتھ سے پکڑتا ہے اور میرے ہی کان سے سنتا ہے اور میری ہی نگاہ سے دیکھتا ہے پس جب واصل کا مقصود اہدنا سے سیر فی اللہ کی راہوں کو طلب کرنا ہے جو سیر الی اللہ میں حاصل نہیں تھی تو اب تحصیل حاصل لازم نہیں آیا۔

❖ ❖ ❖

تفسیر[۱۱۴]: ۔ والامر والدعاء الخ ۔ اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ اہدنا بظاہر تو دعا ہے لیکن صیغہ امر کا ہے
چونکہ امر اور دعا میں مشابہت ہے لفظاً و معنی دونوں اعتبار سے لفظاً تو ظاہر ہے اور معنی اس لئے کہ دونوں میں
طلب کے معنی موجود ہیں لہٰذا ان دونوں میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہے ان دونوں کے درمیان فرق بیان
کرنے میں معتزلہ اور اشاعرہ اختلاف رکھتے ہیں اشاعرہ کہتے ہیں کہ آمر اپنے آپ کو بڑا سمجھتا ہے واقع میں بڑا ہو یا نہ ہو
اور داعی اس کو کہتے ہیں جو اپنے آپ کو چھوٹا سمجھتا ہو خواہ واقع میں چھوٹا ہو یا نہ ہو اور معتزلہ فرق بیان کرتے ہیں
کہ آمر وہ ہے جو واقع میں بڑا ہو خواہ اپنے آپ کو چھوٹا سمجھے یا بڑا اور داعی وہ ہے جو واقع میں چھوٹا ہو خواہ اپنے آپ کو
بڑا سمجھے یا چھوٹا. والسراط من سرط الطعام یہاں سے دو بحثیں چھیڑ رہے ہیں ایک تو لغت و قرأت کے اعتبار سے
دوم صراط مستقیم کے معنی مرادی کے اعتبار سے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ صراط بالصاد اصل میں سراط بالسین تھا
کیونکہ اس کا ماضی سرط سین کے ساتھ آتا ہے مگر سین کو صاد سے بدل دیا. بدلنے کی وجہ یہ ہے کہ طاء حروف مجہورہ
مستعلیہ میں سے ہے اور سین مہموسہ منخفضہ میں سے ہے تو گویا دونوں کی صفات متضادہ ہیں لہٰذا ان کا جمع ہونا موجب
ثقل ہے اس لئے صاد کو سین سے بدل دیا کیونکہ صاد کو طاء اور سین دونوں سے مناسبت حاصل ہے. طاء سے حروف
مطبقہ ہونے میں اور سین سے مہموسہ ہونے میں اور بعض صاد سے بدلنے کے بعد اشمام بھی کرتے ہیں. اشمام کہتے ہیں ایک
حرف کو دوسرے حرف کے ساتھ ملا دینا یہاں پر صاد کو زاء کے ساتھ ملا دینا ہے اب اس کی ادائیگی کی صورت یہ
ہوگی کہ ہونٹوں کے درمیان کشادگی رکھ کر ان کو ملنے نہ دیا جائے. اب رہی یہ بات کہ زاء کی آواز کا اشمام کیوں کرتے ہیں اس
کی وجہ یہ ہے کہ صاد اپنے مبدل عنہ سے زیادہ قریب ہو جائے گا اس لئے کہ سین اور زاء منخفضہ اور منفتحہ میں سے ہیں ۔
اور صاد مستعلیہ مطبقہ میں سے ہے. تو اب جب صاد کے اندر زاء کی آواز کا اشمام ہوگا تو صاد پہلے تو قریب تھا اب اقرب
الی السین ہو جائے گا. تو گویا صراط کے اندر تین حالتیں پائی گئیں. حالت[۱] اصلی بالسین. حالت[۲] منقلبہ بالصاد ۔
حالت[۳] بالاشمام یہی تین قرأتیں وارد بھی ہیں چنانچہ قنبل نے ابن کثیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے صاد کے
ساتھ پڑھا ہے اور رویس نے یعقوب سے بھی روایت کی ہے. اور حمزہ نے اشمام کے ساتھ پڑھا ہے اور باقی قراء نے صاد
کے ساتھ پڑھا ہے اور یہی قریش کی بھی لغت ہے اور صحیفہ عثمان غنی میں بھی یہی موجود ہے. سراط سرط الطعام
سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کھانے کو نگل لے. سراط کو سراط اسی تخیل کے پیش نظر کہتے ہیں کہ وہ قافلہ
کو نگل جاتا ہے اور اس کو لقم بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ راہگیروں کو لقمہ بنا لیتا ہے جیسے کہ جب کوئی شخص جنگل کے اندر
چھپ جاتا ہے اور غائب ہو جاتا ہے تو اضمرتہ المفازۃ والبلکۃ اسی تخیل کے پیش نظر استعمال کرتے ہیں. اس کی
جمع سُرُط آتی ہے جس طرح کتاب کی جمع کُتُب آتی ہے. سراط کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں طریقوں پر استعمال ہوتا ہے
اور مستقیم کے معنی مستوی اور سیدھے کے ہیں. اب سنئے کہ صراط مستقیم کی مراد کیا ہے اس کے بارے میں دو قول ہیں
بعض لوگوں نے کہا ہے کہ طریق حق مراد ہے. اب وہ عام ہے انبیاء سابقین کا ہو یا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اور بعض لوگوں
نے کہا ہے کہ خاص طور سے ملت اسلام مراد ہے مگر قاضی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے. وجہ ضعیف یہ ہے کہ آگے والی
آیت یعنی صراط الذین انعمت علیہم کو بدل الکل قرار دیا گیا ہے. صراط مستقیم سے اور الذین انعمت علیہم سے بیین

صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بدل من الاول الكل وهو فى حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة وفائدته التوكيد والتنصيص على ان طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة على آكد وجه وابلغه لانه جعل كالتفسير والبيان له فكانه من البيّن الذى لاخفاء فيه ان الطريق المستقيم مايكون طريق المؤمنين ؛

ترجمہ :۔ یہ عبارت الصراط المستقیم کا بدل الکل ہے اور بدل الکل تکرار عامل کے حکم میں ہوتا ہے بایں حیثیت کہ فعل کی نسبت اس کی طرف مقصود ہوتی ہے اور بدل الکل کا فائدہ تاکید اور اس بات کی تصریح کرنا ہے کہ مسلمین ہی کا راستہ وہ راستہ ہے جس کے مستقیم ہونے کی شہادت دیجا چکی ہے کیونکہ یہ کلمات ماقبل کے لئے تفسیر اور بیان کے درجہ میں ہیں مؤکد اور بلیغ طریقہ پر تو گویا بدل ذکر کر کے یہ بتلا دیا گیا کہ یہ بات بالکل واضح ہے اس میں کوئی خفا نہیں کہ طریق مستقیم وہی ہے جو مؤمنین کا راستہ ہے ؛

(بقیہ صد گذشتہ) صدیقین، شہداء مراد ہیں۔ اور جب یہ مراد ہیں تو پھر صراط مستقیم سے ملت اسلام مراد لے کر بدل الکل کیسے مراد لیا جا سکتا ہے کیونکہ اول اخص ہو جائے گا اور ثانی عام ہو جائے گا اور عام اخص کا بدل الکل نہیں ہو سکتا اس لئے کہ بدل الکل اور مبدل منہ ذاتاً و مصداقاً متحد ہوتے ہیں اور عام اور اخص میں یہ بات نہیں۔ الایہ کہ تکلف کیا جائے اور کہا جائے کہ صراط مستقیم سے ملت اسلام مراد لے کر بھی بدل قرار دینا درست ہے کیونکہ ملت اسلام بھی بمنزلہ جمیع شرائع کے ہے کیونکہ جس طرح ملل سابقہ میں توحید کیطرف دعوت دیجاتی ہے۔ اسی طرح ملت اسلام میں بھی توحید کی دعوت دیجاتی ہے اور جس طرح ملل سابقہ میں عدل بین الناس کا حکم تھا اسی طرح ملت اسلام میں بھی عدل بین الناس کا حکم ہے اور جس طرح سے ملل سابقہ میں عبادت کا حکم تھا اسی طرح ملت اسلام میں عبادت کا حکم ہے۔ اب جب ملت اسلام جمیع شرائع کے منزلہ میں ہو گیا تو اب عام خاص کی بات نہ رہی لہٰذا بدل قرار دینا درست ہے ؛

تفسیر :۔ صراط الذین انعمت علیہم الخ پہلے اس عبارت کی نحوی بحث کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ صراط الذین انعمت علیہم بدل الکل ہے۔ صراط المستقیم سے۔ بدل الکل کی تعریف اور اس کا حکم سمجھئے۔ بدل الکل اس تابع کو کہتے ہیں کہ جو مقصود بالنسبت ہو اور اس کا مفہوم بعینہ متبوع کا مفہوم ہو اور یہ حکم میں تکرار عامل کے ہوتا ہے اب اس عبارت میں اشکال ہے اشکال یہ ہے کہ جب آپ نے اس کو بدل الکل قرار دیا اور بدل الکل اپنے مبدل منہ کے مفہوم اور ذات میں متحد ہوتا ہے تو صراط الذین انعمت علیہم اور صراط مستقیم دونوں اس میں متحد ہوں گے اور جب متحد ہیں تو پھر صراط مستقیم کو ذکر

وقیل الذین انعمت علیہم الانبیاء وقیل اصحاب موسیٰ وعیسیٰ علیہما السلام قبل التحریف والنسخ وقرئ صراط من انعمت علیہم ؛

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ انعمت علیہم سے مراد حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں۔ اور بعض نے حضرت موسیٰ وعیسیٰ کے وہ اصحاب مراد لئے جو دین موسیٰ وعیسوی میں تحریف واقع ہونے سے اور ان کے منسوخ ہونے سے پہلے ہوتے ہیں۔ اور ایک قرأت میں بجائے صراط الذین کے صراط من انعمت علیہم وارد ہے ؛

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کرنے کی کیا ضرورت ہے براہ راست اہدنا الصراط الذین انعمت علیہم فرما دیجئے اور پھر اس میں اختصار بھی تھا جواب یہ ہے کہ اس عبارت کو بدل بنا کر ذکر کرنے میں دو فائدے ہیں۔ اول تاکید دوم تنصیص۔ تاکید اس طور پر کہ بدل مقصود بالنسبت ہوتا ہے یعنی جس فعل کی نسبت اس کے متبوع کی طرف کی گئی ہے مقصود اس کی طرف کرنا نہیں بلکہ مقصود بدل کی طرف کرنا ہے اور جب بدل مقصود بالنسبت ٹھہرا تو تقاضا بدل کا یہ ہوا کہ براہ راست فعل کی نسبت اس کی طرف کی جائے۔ اور نسبت براہ راست اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ فعل کو مکرر لایا جائے کیونکہ نسبت فعل کا مدلول تضمنی ہے اور جب فعل مکرر ہو گیا تو تاکید حاصل ہو گئی۔ دوسرا فائدہ تنصیص ہے یعنی اس بات کو صراحۃً بیان کرنا ہے کہ مؤمنین ہی کا راستہ مشہود بالاستقامت ہے اور تصریح بلیغانہ انداز میں ہے بایں طور کہ مبدل منہ کبھی مبہم ہوتا ہے اور بدل کو ذکر کرکے اس کے ابہام کو دور کیا جاتا ہے اور واضح کیا جاتا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بدل زیادہ واضح اور معروف و مشہور ہو۔ اور لوگوں کو معلوم بھی ہو جیسے کہ فَوَسْوَسَ اِلَیْهِ الشَّیْطٰنُ قَالَ یٰۤاٰدَمُ هَلْ اَدُلُّكَ عَلٰى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا یَبْلٰى میں وسوسہ میں ابہام تھا کہ کس چیز کا وسوسہ ڈالا اور کیا کہا تو اس ابہام کو اس کے بدل یعنی قال یا آدم الخ نے رفع کر دیا اور اس چیز کو واضح کر دیا جس کا شیطان نے وسوسہ ڈالا تھا پس اسی طرح سے جب صراط الذین انعمت علیہم کو بدل مانا صراط مستقیم کا۔ اور صراط مستقیم کے اندر خفاء تھا تو گویا صراط الذین انعمت علیہم لاکر اس خفاء کو دور کر دیا یعنی صراط الذین انعمت علیہم کو صراط مستقیم کے لئے تفسیر و بیان مانا اور آپ جانتے ہیں کہ کوئی شئ تفسیر و بیان اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ وہ شئ واضح ہو۔ اور لوگوں کے نزدیک مبین کے معنی اس کے اندر ظاہر طور پر پائے جائیں پس صراط الذین انعمت علیہم کے اندر بھی استقامت کے معنی ظاہری طور پر پائے جائیں گے۔ لہٰذا صراط الذین انعمت علیہم کو بدل بنا کر یہ بتلانا ہے کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ طریق مؤمنین ہی طریق مستقیم ہے اور جب بدل بنا کر یہ فائدہ ہوا۔ تو صراط الذین انعمت علیہم کے مشہود بالاستقامت ہونے کی تصریح حاصل ہو گئی ؛

تفسیر :- وقیل الذین انعمت علیہم الخ۔ اب یہاں سے الذین انعمت علیہم کی مراد پر گفتگو فرما رہے ہیں۔ اس کے بارے میں تین قول ہیں۔ ایک قول جمہور کا ہے جس کی طرف قاضی صاحب نے مؤمنین ومسلمین کہہ کر اشارہ کر دیا ہے جمہور مفسرین

یہ کہتے ہیں کہ الذین انعمت علیہم سے نبیین، صدیقین، شہداء اور صالحین مراد ہیں ان کی تائید میں آیت قرآنی اور حدیث پاک
ہے۔ آیت اولئک الذین انعمت علیہم من النبیین والصدیقین والشہداء والصالحین ہے۔ تائید کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالٰی
نے اس آیت کے اندر انہی چار قسم کے لوگوں کا منعم علیہم شمار کرایا ہے۔ لہٰذا صراط الذین انعمت علیہم میں بھی چار قسم
کے لوگ مراد ہوں۔ اس لئے کہ قرآن کا بعض قرآن کے بعض کی تفسیر ہے اور حدیث یہ ہے کہ حضورؐ نے الذین انعمت علیہم کے
بارے میں فرمایا تھا ہم الملائکۃ والصدیقون والشہداء ومن اطاع وعبدہ اس میں تائید اس طریقہ پر ہے کہ حضورؐ نے صدیقین
اور شہداء کو صراحۃً بیان فرمایا۔ اور من اطاع سے صالحین کی طرف بھی اشارہ کر دیا اور جب ان تین قسم کے لوگوں کو صراحۃً
بیان فرمایا تو نبیین بدرجۂ اولیٰ اس میں داخل ہو جائیں گے۔ بہر نوع حدیث سے بھی یہ چاروں قسم کے لوگ مستفاد ہوتے
ہیں بعض صراحۃً اور بعض التزاماً۔ دوسرا قول یہ ہے کہ الذین انعمت علیہم سے انبیاء مراد ہیں۔ اور ان کا استدلال یہ ہے کہ
کہ یہاں منعم علیہم مطلقاً ذکر کیا گیا ہے اور جب مطلقاً ذکر کیا جاتا ہے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور انبیاء کی جماعت منعم
علیہم کے افراد کاملہ ہیں۔ لہٰذا انبیاء مراد ہوں گے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ تحریف اور نسخ سے پہلے کے جو حضرات موسیٰ اور عیسیٰ
علیہما السلام کے ماننے والے ہیں وہ مراد ہیں۔ اور دلیل یہ ہے کہ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین سے نسخ کے بعد والے یہود
ونصاریٰ مراد ہیں تو ان کے مقابلہ میں الذین انعمت علیہم سے وہ یہود ونصاریٰ مراد ہوں گے جو نسخ سے پہلے تھے قاضی
صاحب نے تیسرے قول کو نقل کرتے ہیں قبل التحریف والنسخ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ تو بعض لوگوں نے یہ کہا کہ تحریف کا لفظ راجع
ہے اصحاب موسیٰ کی طرف اور نسخ کا لفظ راجع ہے اصحاب عیسیٰ کی طرف۔ تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ منعم علیہم وہ اصحاب
موسیٰ ہیں جو تورات کے محرف ہونے سے پہلے تھے اور وہ اصحاب عیسیٰ ہیں جو دین عیسوی کے منسوخ ہونے سے پہلے تھے۔ تو
دیکھو نسخ کا لفظ خاص طور سے اصحاب عیسیٰ کی طرف لوٹایا گیا اس لئے کہ نسخ سے مراد وہ نسخ ہے جو شریعت محمدی کے آنے
کے بعد ہوا۔ اور حضورؐ کی شریعت آنے کے بعد حضرت عیسیٰ کی ہی شریعت منسوخ ہوئی ہے کیونکہ حضرت موسیٰ کی شریعت
تو حضرت عیسیٰ کی شریعت سے منسوخ ہو چکی تھی۔ لہٰذا نسخ کا لفظ خاص طور سے اصحاب عیسیٰ ہی کی طرف لوٹے گا۔ اور
بعض لوگوں نے کہا ہے کہ نسخ کے معنی میں عموم کر دو۔ خواہ وہ ہماری شریعت سے ہو یا شریعت عیسوی سے۔ پھر تحریف
ونسخ کا لفظ دونوں کی طرف متوجہ کر دو اس لئے کہ تحریف جس طرح تورات میں ہوئی۔ حضورؐ کی آمد کے بعد انجیل میں
بھی ہوئی اور نسخ جس طرح شریعت عیسیٰ کا ہوا شریعت موسیٰ کا بھی ہوا۔ اور جب دونوں میں ہوا تو پھر کسی ایک کو
ایک کے ساتھ خاص کرنے کے کیا معنی ہیں۔ خیر یہ تین قول تھے قاضی صاحب نے آخر کے دو قولوں کو قیل سے بیان
کر کے ان کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے اور وجہ ضعف کی یہ ہے کہ قرآن پاک کی تفسیر کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ایک
مجمل آیت کی تفسیر دوسری مفصل آیت میں دیکھنا چاہیئے اور اللہ تعالٰی نے الذین انعمت علیہم کو یہاں مجمل بیان
فرما کر دوسری آیت یعنی اولئک الذین انعمت علیہم الخ میں مفصل بیان کر دیا ہے اور تفصیل میں چار قسم کے لوگوں
کو ذکر فرمایا۔ اور ان چاروں کا خلاصہ لفظ مومنین ہے اور جب قرآن عموم رکھتا ہے تو پھر کسی خاص قرینہ کے ساتھ
آیت کو مخصوص کرنا نص قرآنی کے خلاف ہے۔ اس کے بعد قاضی صاحب ایک قراءت ذکر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ
بجائے الذین کے صراط من انعمت علیہم پڑھا گیا ہے کہ

والانعام ایصال النعمۃ وھی فی الاصل الحالۃ التی یستلذ ھا الانسان فاطلقت لما یستلذ بہ من النعمۃ وھی اللین ونعم اللّٰہ وان کانت لاتحصی کما قال وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَۃَ اللّٰہِ لَا تُحْصُوْھَا تنحصر فی جنسین دنیوی واخروی الاول قسمان موھبی وکسبی والموھبی قسمان روحانی کنفخ الروح فیہ واشراقہ بالعقل وما یتبعہ من القوی کالفھم والفکر والنطق وجسمانی کتخلیق البدن والقوی الحالۃ فیہ والھیأۃ العارضۃ من الصحۃ وکمال الاعضاء والکسبی تزکیۃ النفس عن الرذائل وتحلیتھا بالاخلاق والملکات الفاضلۃ وتزیین البدن بالھیأۃ المطبوعۃ والحلی المستحسنۃ وحصول الجاہ والمال والثانی ان یغفر ما فرط منہ ویرضی عنہ ویبوّأہ فی اعلیٰ علیین مع الملائکۃ المقربین ابد الآبدین والمراد ھو القسم الاخیر وما یکون وصلۃ الی نیلہ من القسم الآخر فان ما عدا ذلک یشترک فیہ المؤمن والکافر ؎

ترجمہ :۔ اور انعام نعمت پہونچانے کا نام ہے اور نعمت دراصل وہ کیفیت ہے جسے انسان لذیذ پاتا ہے پھر اس کا استعمال ان چیزوں میں ہونے لگا جو اس کیفیت کا سبب بنتی ہیں۔ اور یہ نعمت بکسر النون نعمت بفتح النون سے ماخوذ ہے جس کے معنی نرمی کے ہیں اور خدا کی نعمتوں کے افراد اگرچہ شمار میں نہیں آسکتے جیسا کہ خود ارشاد باری ہے وَاِنْ تعدوا نعمۃ اللّٰہ لاتحصوہا تاہم جنسی حیثیت سے نعمت دو جنسوں میں منحصر ہے دنیوی. اخروی. دنیوی کی دو قسمیں ہیں وہبی یعنی نری خداداد. دوم کسبی. پھر وہبی کی دو قسمیں ہیں. روحانی جیسے انسان کی ذات میں روح کا پھونک دینا اور اس روح کو عقل سے اور عقل کے بعد جو قوائے باطنہ حاصل ہوتی ہیں ان سے روشن کرنا اور وہ قوائے باطنہ مثلاً فہم وفکر ونطق ہیں اور جسمانی جیسے ڈھانچے کو پیدا کرنا۔ اور ان قوتوں کو پیدا کرنا جو اس ڈھانچے میں سموئی ہوئی اور پیوست ہیں۔ اور ان کیفیات کو پیدا کرنا جو اس بدن کو عارض ہیں یعنی صحت اور اعضاء کا کمال. اور کسبی نعمت۔ نفس کو رذائل سے پاک کرنا اور اس کو اخلاق اور عمدہ صلاحیتوں کے ساتھ آراستہ کرنا۔ اور بدن کو اچھے اور خوبصورت زیورات کے ذریعہ زینت دینا اور مال ومرتبہ کا حاصل ہونا ہے۔ اور اخروی نعمت یہ ہے کہ اللہ اس کی کوتاہیوں کو معاف کردے اور اس سے راضی ہوکر اعلیٰ علیین میں ملائکہ مقربین کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ ٹھکانا عطا فرمائے اور آیت میں نعم اخروی اور ان کے وسائل مراد ہیں کیونکہ اس کے علاوہ دوسری نعمتوں میں تو مومن و کافر دونوں شریک ہیں ؎

تفسیر :۔ والانعام ایصال النعمۃ الخ۔ اب یہاں سے نفل انعمت کے متعلق بحث کر رہے ہیں لیکن اس سے پہلے دو

باتیں سمجھ لینا ضروری ہے۔ اول یہ کہ انعام تین معنی میں استعمال ہوتا ہے اول ایصال النعمۃ یعنی نعمت کا پہونچانا۔ دوم آنکھ روشن کرنا تیسرے نعم کہنا۔ اول معنی کے اعتبار سے متعدی بعلیٰ ہوتا ہے اور دوسرے اور تیسرے معنی کے اعتبار سے متعدی بلام ہوتا ہے بعض لوگوں نے انعام کا ترجمہ ایصال الاحسان الی الغیر من العقلاء کیا ہے جس کا ترجمہ فارسی میں نکوئی کردن با عاقلان ہے اسی مادہ سے ایک لفظ نَعمۃٌ آتا ہے جس کے معنی پہن اور نرمی کے ہیں۔ اسی مناسبت سے جلد ناعم نرم کھال کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اسی لفظ نعمت بالفتح سے نَعمۃٌ بکسر نون ماخوذ ہے چونکہ یہ فِعلۃٌ کا وزن ہے اور فعلۃ کا وزن کیفیت اور حالت کے معنی میں آتا ہے اس لئے اصل وضع کے اعتبار سے نعمت کے معنی اس حالت کے ہوں گے جس کو انسان لذیذ محسوس کرتا ہے پھر مجازا استعمال ہونے لگا ان چیزوں کے اندر جو اس حالت کا سبب بنتی ہیں جیسے کہ مطعومات و مشروبات وغیرہ جو سبب بنتی ہیں حالت لذیذ کا۔ دوسری بات یہ ہے کہ دنیوی سے مراد وہ نعمتیں ہیں جو اس عالم میں ہم کو حاصل ہیں۔ اور اخروی سے مراد وہ نعمتیں ہیں جو آخرت میں حاصل ہوں گی اور موہبی سے مراد وہ نعمتیں ہیں جن میں بندہ کے کسب کو کچھ دخل نہیں اور کسبی جو موہبی کے برخلاف ہیں۔ یہ دو باتیں سمجھنے کے بعد اب قاضی صاحب کا بیان سنئے۔ قاضی صاحب انعام مصدر سے بحث کر رہے ہیں اور مصدر سے بحث کرنا یہ بعینہ انعمت سے بحث کرنا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ انعام نام ہے ایصال نعمت کا اور نعمت اصل وضع کے اعتبار سے اس حالت کے معنی میں ہے جس کو انسان لذیذ محسوس کرتا ہے پھر مجازا استعمال ہونے لگا۔ اس نعمت کے اسباب میں۔ اور یہ لفظ نعمت بالکسر نعمت بالفتح سے ماخوذ ہے جس کے معنی نرمی کے آتے ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ نعمتوں سے یہاں کونسی نعمتیں مراد ہیں تو مراد کے سمجھنے سے پہلے نعمتوں کے اقسام سمجھ لینا ضروری ہے۔ نعمتوں کے اقسام شمار کرنے کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس کے اجناس کے اعتبار سے اقسام شمار کرائے جائیں۔ دوم یہ کہ ان نعمتوں کے افراد و انواع و اشخاص شمار کرائے جائیں۔ دوسری حیثیت یعنی اشخاص و انواع و افراد کو شمار کرنا دشوار ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افراد نعمت بے شمار ہیں جیسا کہ ارشاد باری ہے وان تعدوا نعمۃ اللہ لا تحصوہا۔ البتہ اول حیثیت یعنی جنسی حیثیت سے نعمت کی دو قسمیں۔ دنیوی و اخروی۔ پھر دنیوی کی دو قسمیں ہیں موہبی اور کسبی۔ موہبی کی پھر دو قسمیں روحانی اور جسمانی۔ روحانی جیسے کہ بندے کے اندر روح کا پھونک دینا۔ روح پھونکنے کے بعد بندہ کو عقل دے کر اس عقل کے ذریعہ سے روح کو روشن کرنا۔ اور عقل دینے کے بعد بندہ کو قوت فہم اور قوت فکر اور قوت نطق عطا کرنا۔ عقل کہتے ہیں اس قوت کو جو از جانب قدرت کلیات کے ادراک کے لئے نفس انسانی کے واسطے تیار کی جاتی ہے اب اس قوت کے عطا کرنے کے بعد انسان کو تین چیزیں حاصل ہوتی ہیں اول مبادی سے مطلوب کی طرف جلدی سے منتقل ہو جانا اور یہی مراد ہے فہم سے۔ دوسرے نفس سے ذہول شدہ چیز کو جان لینا اور یہی مراد ہے فکر سے اور تیسرے اپنے دل کی بات کو تعبیر کر دینا اور یہ مراد ہے نطق سے۔ یہ تینوں چیزیں وہبی ہیں جیسا کہ قاضی نے بھی موہبی کی مثال میں ان تینوں کو پیش کیا ہے۔ مگر انہی ناموں کی تین چیزیں کسبی بھی ہیں جو عقل کے تابع ہوتی ہیں اول کلیات کا ادراک کرنا اور اس کو نطق سے تعبیر کیا جاتا ہے اس لئے نفس کو ناطقہ کہتے ہیں یعنی ادراک کرنے والا نفس۔ دوم کلیات مدرکہ کو ترتیب دیکر مجہولات کو حاصل کرنا۔ اور اس کو فکر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس لئے کہا جاتا ہے قوت مفکرہ۔ اور پھر ترتیب دیکر جو چیزیں حاصل ہوئی ہیں ان کو جان لینا۔ اس کو فہم سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جسمانی جیسے کہ بدن کو پیدا کرنا اور ان قوتوں کو پیدا کرنا جو بدن

غیر المغضوب علیہم ولا الضالین . بدل من الذین علی معنی ان المنعم علیہم ھم الذین سلموا من الغضب والضلال او صفۃ لہ مُبَیِّنَۃ او مقیدۃ علی معنی انہم جمعوا بین النعمۃ المطلقۃ و ھی نعمۃ الایمان و بین نعمۃ السلامۃ من الغضب والضلال ۔

ترجمہ :۔ یہ کلام الذین الخ کا بدل الکل ہے بریں معنی کہ منعم علیہم وہی لوگ ہیں جو غضب خداوندی اور گمراہی سے دور ہیں یا یہ عبارت ماقبل کے لئے صفت کاشفہ یا صفت مقیدہ ہے بریں معنی کہ منعم علیہم نعمت مطلقہ یعنی ایمان اور نعمت کاملہ یعنی غضب خداوندی اور ضلالت سے سلامتی کے جامع ہیں ۔

(بقیہ صگذشتہ) کے اندر حلول کئے ہوئے ہیں مثلاً قوت ذائقہ، قوت لامسہ وغیرہ ۔ اور ان کیفیات کو پیدا کرنا جو بدن کو عارض ہوتی ہیں مثلاً صحت اور اعضاء کا صحیح و سالم ہونا یہ تو مثالیں تھیں موہبی کی ۔ اور کسبی کی مثالیں نفس کو رذائل سے پاک کرنا اور اس کو اچھے اخلاق اور عمدہ قوتوں سے مزین کرنا ۔ اور بدن کو عمدہ زیورات اور بہترین حالات سے مزین کرنا اور مال و مرتبہ کو حاصل کرنا ۔ یہ بات یاد رہے کہ یہاں پر کسبی سے مراد عام ہے خواہ روحانی ہو یا جسمانی یا ان دونوں کے علاوہ ۔ اس لئے کہ مصنف نے ان تینوں چیزوں کی طرف مثال میں اشارہ کیا ہے روحانی کی طرف تو تزکیہ نفس سے اور جسمانی کی طرف تزیین بدن سے ۔ اور ان دونوں کے علاوہ کی طرف جو صرف وسیلہ ہے ان دونوں چیزوں کا مگر داخل نہ ہو حصول جاہ و مال سے کیونکہ مال و جاہ نہ تو بدن ہے اور نہ روح کا کوئی جزو ہے ۔ اور اب تک نِعَم دنیوی کی قسمیں تھیں ۔ اب نعم اخروی کی مثالیں سنئے تو قاضی صاحب نے ان کو اجمالاً اس طور پر بیان کیا کہ بندہ سے جو کچھ افراط و تفریط ہوئی سب کو بخش دینا ۔ اور اس سے راضی ہو جانا ۔ اور اس کو اعلیٰ علیین میں ملائکہ مقربین کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ٹھکانا دینا لیکن بعض لوگوں نے اس کی تفصیل بھی کی ہے انہوں نے یہ کہا ہے کہ نِعَم اخروی وہبی ہوں گی یا کسبی ۔ وہبی کی مثال مغفرت اور عفو باری ہے اور کسبی کی مثال جزاء اعمال ۔ اور پھر کسبی کی دو قسمیں ہیں ایک روحانی ۔ دوم جسمانی ۔ روحانی کی مثال رضاء باری اور جسمانی کی مثال جنت کی محسوس نعمتیں ۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ آخرت کی تمام نعمتیں وہبی ہیں کسی کو کسبی کہنا درست نہیں ہے کیونکہ آخرت کی نعمتوں میں سے کسی بھی نعمت کو حاصل کرنے میں بندہ کے کسی کسب کا دخل نہیں ہے بلکہ اللہ کے تفضل و احسان سے حاصل ہو رہی ہیں اگرچہ ان نعمتوں کا ترتب بندہ کے اسی کسب پر ہے جو دنیا میں ہو چکا ہے بنیاد اس کی اس پر ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اور جب واجب نہیں تو جو کچھ بھی عطا کریں گے وہ صرف افضال و انعام کے قبیلہ سے ہوگا، ادا حق کے قبیلہ سے نہیں ۔ اور اسی کی طرف حضورؐ نے اپنے ارشاد میں اشارہ کیا ہے حضورؐ نے صحابہ کو مخاطب کر کے فرمایا الا لن ینجی منکم احد بعملہ ۔ کہ آگاہ رہو کوئی شخص تم میں سے اپنے عمل کی بدولت نجات نہیں پائے گا صحابہ نے عرض کیا آپ بھی اے اللہ کے رسول ۔ فرمایا کہ ہاں میں بھی ۔ مگر یہ کہ مجھ کو اللہ اپنے فضل و احسان سے بخش دے ۔ تو اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو

کچھ آخرت میں عطا ہوگا وہ صرف اللہ کا فضل و احسان ہوگا بندہ کے اعمال اس کے لئے سبب مستقل اور علت نہیں ہیں حاصل یہ ہے کہ آخرت کی تمام نعمتیں وہبی ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ انعمت علیہم میں کونسی نعمتیں مراد ہیں تو جواب اس کا یہ ہے کہ قسم آخر یعنی نعم اخروی اور جو چیزیں ان دنیوی نعمتوں میں سے ان نعم اخروی کا وسیلہ بنیں مثلاً نفس کو رذائل سے پاک کرنا۔ اور عمدہ اخلاق کے ساتھ مزین کرنا۔ باقی رہا یہ کہ یہی نعمتیں انعمت علیہم سے کیوں مراد لیتے ہو تو جواب اس کا یہ ہے کہ منعم علیہم سے خاص طور سے مومنین کو مراد لینا مقصود ہے اور مومنین اسی وقت میں مخصوص ہوں گے جبکہ یہ ہی نعمتیں مراد لی جائیں کیونکہ اس کے علاوہ جو بقیہ نعمتیں ہیں۔ ان میں مومن و کافر دونوں مشترک ہیں؛

تفسیر ۱۳۱: غیر المغضوب علیہم ولا الضالین الخ قاضی صاحب پہلے اس عبارت کی ترکیب بیان کرتے ہیں کہتے ہیں کہ یہ بدل بھی ہوسکتا ہے اور صفت بھی ہوسکتا ہے اگر بدل مانو گے تو معنی یہ ہوں گے کہ جو منعم علیہم ہیں وہ ہی سالمین من الغضب والضلال ہیں کیونکہ یہاں بدل سے مراد بدل الکل ہے اس لئے کہ جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ اور بدل کا فرد کامل بدل الکل ہے اور چونکہ بدل الکل اور مبدل منہ ذاتاً و مصداقاً دونوں اعتبار سے متحد ہوتے ہیں اور احد المتحدین کا حمل آخر پر صحیح ہوتا ہے لہذا سالمین من الغضب والضلال کا حمل صحیح ہوگا منعم علیہم پر اور معنی ہوں گے کہ جو لوگ منعم علیہم ہیں وہ ہی سالم من الغضب والضلال ہیں۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو صفت بنایا جائے۔ صفت کہتے ہیں اس تابع کو جو اپنے متبوع کے معنی پر دلالت کرے اب الذین کے اندر دو جہتیں جمع ہوگئیں اول موصول ہونے کی جہت۔ دوم موصوف ہونے کی جہت۔ موصول ہونے کی جہت سے صلہ یعنی انعمت کے معنی پائے جائیں گے۔ اور موصوف ہونے کی جہت سے سالم من الغضب والضلال کے معنی پائے جائیں گے لہذا ترجمہ یہ ہوگا کہ ان لوگوں کا راستہ جو جامع ہیں نعمت مطلقہ یعنی نعمت ایمان اور نعمت سلامت من الغضب والضلال کے۔ اب رہا یہ بات کہ مصنف نے ابھی انعمت کی تفسیر اخرویہ کے ساتھ کی تھی۔ اور یہاں نعمت سے صرف ایمان مراد لے رہے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ ملحوظ سب ہی نعمتیں ہیں۔ مگر صلہ اور صفت کے تقابل کے وقت چونکہ نعمت مطلقہ اور فرد کامل ایمان تھا۔ اس لئے اس کو مراد لے لیا ہے اور ایمان فرد کامل اس لئے ہے کہ ایمان ہی پر آخرت کی دوسری نعمتیں متفرع ہوتی ہیں تو گویا ایمان اصل اور بنیاد ہوئی اور جو شی بنیادی ہوا کرتی ہے وہ فرد کامل ہوتی ہے اس لئے ایمان فرد کامل ہے۔ صفت بنانے کے بعد اس میں دونوں احتمال ہیں۔ صفت کاشفہ کا اور صفت مقیدہ کا۔ پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ صفت کی تین قسمیں ہیں۔ صفت کاشفہ۔ مقیدہ اور مادحہ۔ صفت کاشفہ اس صفت کو کہتے ہیں کہ جو موصوف کے ابہام کو دور کرنے کے لئے اور اس کی توضیح کرنے کے لئے ذکر کی جاتی ہے۔ اور صفت مقیدہ کہتے ہیں جس کہ جو موصوف عام کی تخصیص کے لئے ذکر کی جائے۔ اور صفت مادحہ کہتے ہیں اس کو جس کے اندر دونوں مقصد پیش نظر نہ ہوں بلکہ صرف متبوع کی مدح سرائی پیش نظر ہو۔ نسبت کے اعتبار سے صفت کاشفہ اپنے موصوف کے متساوی ہوتی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کس صورت میں یہ صفت مقیدہ ہوگی اور کس صورت میں صفت کاشفہ۔ تو یہ موقوف ہے ایمان کی تعیین مراد پر۔ ایمان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ایمان مطلق۔ دوم ایمان کامل۔ ایمان مطلق کہتے ہیں۔ محض تصدیق اور اقرار باللسان کو اور ایمان کامل کہتے ہیں تصدیق قلبی کے ساتھ اس کے جمیع تقاضوں

وذلك انما يصح باحد التاويلين اجراء الموصول مجرى النكرة اذا لم يقصد به معهود كالمحلّى في قوله ـ ولقد امرّ على اللئيم يسبني ٭ فمضيتُ ثمة قلت لايعنيني. وقولهم واني لامرّ على الرجل مثلك فيكرمني. اوجعل غير معرفة بالاضافة لانه اضيف الى ماله ضدٌّ واحدٌ وهو المنعم عليهم فيتعين تعين الحركة من غير السكون.

ترجمہ :۔ اور اس عبارت کو صفت بنانا دو تاویلوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہی صحیح ہو سکتا ہے (ایک یہ کہ) اسم موصول کو نکرہ کے درجہ میں رکھا جاتا ہے جبکہ اس سے کسی معہود خارجی کا قصد نہ کیا جائے جس طرح معرف باللام یعنی لفظ اللئیم شاعر کے قول ولقد امر الخ میں نکرہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ شعر کا ترجمہ۔ میں گذرتا ہوں ایسے کمینے آدمی کے پاس سے جو مجھے گالیاں دیتا رہتا ہے تو میں وہاں سے یہ کہتا ہوا گذر جاتا ہوں کہ اس گالیاں دینے والے کی مراد میں نہیں ہوں اور جس طرح معرف باللام عرب کے قول انی لامر علی الرجل مثلک فیکرمنی میں نکرہ کی حیثیت رکھتا ہے یا یہ تاویل کی جائے کہ غیر کو مضاف ہونے کی وجہ سے معرفہ بنا لیا جائے اس لئے کہ اس کی اضافت ایسے اسم کی طرف کی گئی ہے جو اس کا واحد مقابل ہے یعنی منعم علیہم لہٰذا غیر میں یک گونہ تعین آگیا جیسا کہ غیر السکون سے حرکت کے معنی متعین ہو جاتے ہیں۔

(بقیہ گذشتہ) پر عمل کرنا۔ ایمان مطلق کے بارے میں علماء امت کا فیصلہ ہے کہ وہ خلود فی النار کو حرام کر دیتا ہے لیکن دخول اولی فی الجنۃ کو ثابت نہیں کرتا اور ایمان کامل دخول اولی کو ثابت کرتا ہے تو گویا ایمان مطلق کے ساتھ متصف ہونے والوں کے لئے ضروری نہیں کہ وہ سالم من الغضب والضلال بھی ہوں۔ اور مؤمنین کاملین کے لئے سالم من الغضب والضلال ہونا ضروری ہے۔ پس اگر ایمان سے ایمان مطلق مراد ہے تو غیر المغضوب علیہم ولا الضالین صفت مقیدہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں انعمت علیہم مؤمنین فاسقین کو بھی شامل ہو جائے گا پس غیر المغضوب علیہم ولا الضالین نے مؤمنین فاسقین کو خارج کر دیا۔ اور مؤمنین کاملین کے ساتھ خاص کر دیا۔ اور اگر ایمان کامل مراد ہے تو صفت کاشفہ ہوگی بایں طور کہ انعمت علیہم کے اندر سلامت من الغضب والضلال کا مفہوم ملحوظ ہوگا کیونکہ مؤمن کامل کے لئے سالم من الغضب والضلال ہونا ضروری ہے لیکن یہ مفہوم کچھ مبہم طریقہ پر تھا اس لئے غیر المغضوب علیہم ولا الضالین نے اس کی توضیح کر دی۔

تفسیر :۔ وذلک انما یصح باحد التاویلین الخ قاضی صاحب یہاں سے ایک اعتراض کو دفع کر رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کو صفت بنانا درست نہیں ہے کیونکہ صفت اور موصوف کے درمیان تعریف اور تنکیر کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے اور یہاں پر مطابقت موجود نہیں کیونکہ موصوف الذین الخ تو معرفہ ہے۔ اور صفت غیر المغضوب الخ نکرہ ہے۔ لیکن اگر آپ یہ کہیں کہ غیر اضافت کی وجہ سے معرفہ ہے لہٰذا مطابقت ہوگئی

تو میں اس کا جواب دوں گا کہ بعض الفاظ ایسے ہیں کہ اضافت کرنے کے باوجود بھی نکرہ ہی رہتے ہیں ان میں سے غیر بھی ہے لہٰذا اشکال علی حالہ باقی رہا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ موصوف یا صفت میں تاویل کرنے سے یہ اشکال دفع ہو جائیگا یعنی موصوف کو صفت کے تابع بنا دیا جائے گا کہ جس طرح موصوف نکرہ ہے صفت بھی نکرہ ہے اور یا صفت کو موصوف کے تابع بنا دیا جائے گا یعنی جس طرح موصوف معرفہ ہے صفت بھی معرفہ ہے۔ یہاں تابع کے معنی ہیں وہ شئی جس کے اندر تاویل کی گئی اس کو مد مقابل کی حالت کے موافق بنا کر اس جواب کی تفصیل سے پہلے ایک قاعدہ سمجھ لیجئے: قاعدہ یہ ہے کہ موصول افادۂ تعریف میں معرف باللام کے مانند ہوتا ہے یعنی جس طرح معرف باللام میں عہد خارجی کے معنی مراد ہوں گے اگر یہ مراد نہ ہو سکتے ہوں تو عہد ذہنی کے معنی مراد ہوں گے۔ اور اگر یہ بھی مراد نہ ہو سکتے ہوں تو جنس کے معنی مراد ہوں گے۔ اور اگر یہ بھی مراد نہ ہو سکتے ہوں تو استغراق کے معنی مراد ہوں گے یہی ترتیب جاری ہوگی اسم موصول کے اندر بھی۔ اور معرفہ بلام عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اسی طرح سے جب اسم موصول سے مراد معہود فی الذہن ہوں گے تو وہ بھی نکرہ کے حکم میں ہوگا۔ اب سنئے موصوف میں تاویل کی صورت یہ ہوگی کہ الذین اسم موصول سے مراد معنی عہد ذہنی کے ہیں کیونکہ عہد خارجی کے معنی تو ہو نہیں سکتے اس لئے کہ کوئی فرد معین نہیں ہے اور جنس کے معنی بھی نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ صراط کی اضافت اس سے مانع ہے کیونکہ راستہ حقیقت شئ کا نہیں ہو سکتا۔ بلکہ افراد شئ کا ہوتا ہے اور استغراق کے معنی بھی مراد نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ قرینہ نہیں ہے لہٰذا اب ثابت ہوگیا کہ الذین سے مراد عہد ذہنی ہے اور جیسا کہ بیان کیا کہ عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ لہٰذا الذین الخ بھی نکرہ کے حکم میں ہوگیا۔ اب موصوف وصفت تنکیر میں مطابق ہوگئے لہٰذا عدم مطابقت کا اعتراض نہیں پڑے گا۔ قاضی صاحب نے بھی عہد ذہنی کے نکرہ کے حکم میں ہونے کی دو نظریں بیان کی ہیں اول شعر۔ دوم قول پہلے شعر سمجھئے ؎

ولقدامر علی اللئیم یسبنی　　⁂　　فمضیت ثمۃ قلتُ لایعنینی۔

دیکھئے اس شعر میں اللئیم پر الف لام عہد ذہنی ہے کیونکہ شاعر کا مقصود اپنے کمال وقار کو بیان کرنا ہے اور کمال وقار اسی وقت ہوگا جبکہ علم و بردباری کا معاملہ کسی فرد معین کے ساتھ نہ ہو بلکہ حلم میں عموم ہو لہٰذا الف لام عہد خارجی کا تو ہو نہیں سکتا۔ اور الف لام جنسی بھی نہیں ہے کیونکہ شعر میں لئیم پر مرور واقع ہو رہا ہے اور مرور جنس شئ اور حقیقت شئ پر واقع نہیں ہوا کرتا۔ لہٰذا الف لام جنسی بھی نہیں ہو سکتا۔ اور الف لام استغراق کا بھی نہیں ہے اس لئے کہ ایک وقت میں دنیا کے تمام لئیموں پر گذرنا محال ہے۔ اور جب یہ تینوں ممتنع ہیں تو عہد ذہنی ثابت ہوگیا۔ اب دیکھئے اللئیم پر الف لام عہد ذہنی کا ہے اور اس کی صفت بنائی گئی ہے جملہ کو یعنی یسبنی کو اور یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ جملہ نکرہ کی صفت ہوتا ہے معرفہ کی نہیں۔ لہٰذا معلوم ہوگیا کہ عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہے۔ دوسری نظیر اتی لامر علی الرجل مثلک فیکرمنی اس مثال میں الرجل پر جو الف لام عہد ذہنی کا ہے یہ نکرہ کے حکم میں ہے۔ ورنہ تو نکرہ رہتا ہے لہٰذا اس مثال سے بھی معلوم ہوا کہ الرجل پر جو الف لام عہد ذہنی کا ہے یہ نکرہ کے حکم میں ہے ورنہ تو پھر مثل کو صفت بنانا کیسے درست ہوتا۔ شعر سے جو استدلال کیا گیا ہے اس پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ الف لام عہد ذہنی کو نکرہ کے حکم میں ہونے کا استدلال اس وقت صحیح ہوتا جبکہ ہم یسبنی کو صفت بنائیں۔ اور اگر ہم یسبنی کو حال بنا دیں تو یہ استدلال درست نہیں ہوگا ——

وعن ابن کثیر نصبه علی الحال عن الضمیر المجرور والعامل انعمت او باضمار اعنی او بالاستثناء ان فسر النعم بما یعم القبیلتین ۔

ترجمہ :۔ اور ابن کثیر سے منقول ہے کہ غیر المغضوب الخ انعمت علیہم کی ضمیر مجرور سے حال واقع ہونے کی بنا پر منصوب ہے اور اس میں انعمت عامل ہے یا منصوب ہے تقدیر اعنی کی وجہ سے یا استثناء کی وجہ سے مگر استثناء کی صورت اس وقت درست ہوسکے گی جبکہ انعمت میں ایسی نعمتیں مراد لی جائیں جو نعم دنیوی و اخروی ہر دو کو شامل ہوں ۔

(بقیہ صگذشتہ) کیونکہ ذوالحال کے لئے نکرہ ہونا تو کوئی ضروری نہیں ہے اور معنی اس وقت یہ ہوں گے کہ میں لئیم پر گذرتا ہوں اس حال میں کہ وہ مجھ کو گالی دیتا رہتا ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ یسبنی کو حال بنانے کی صورت میں تو شاعر کا مقصود ہی فوت ہو جائے گا کیونکہ شاعر کا مقصد حلم کو عام ثابت کرنا ہے اور اس صورت میں حلم خاص ہو جائے گا اس لئے کہ حال ذوالحال کے عامل کے لئے قید ہوتا ہے تو اب معنی یہ ہوں گے کہ مرور کی حالت میں اگر گالی دیتا ہے تو میں بردباری کرتا ہوں ورنہ نہیں تو اس صورت میں شاعر کا مقصود ہی فوت ہوگیا۔ لہٰذا حال قرار دینا درست نہیں ہے ۔

اور صفت میں تاویل کرکے جواب اس طور پر ہوگا کہ آپ نے جو قاعدہ بیان کیا کہ لفظ غیر اضافت کے باوجود بھی نکرہ رہتا ہے یہ مطلق نہیں بلکہ یہ قاعدہ ہے جبکہ ضدین کے درمیان واقع نہ ہو لیکن اگر ضدین کے درمیان واقع ہو تو اضافت مفید تعریف ہوگی جیسے کہ کسی نے کہا ما النقلۃ۔ جواب دیا ہی الحرکۃ غیر السکون تو دیکھو یہاں لفظ غیر معرفہ ہوگیا کیونکہ ضدین یعنی حرکت و سکون کے درمیان واقع ہے پس جب غیر کی نسبت سکون کیطرف کی گئی تو اس کی ضد آخر یعنی حرکت متعین ہوگئی متعین اس طور پر ہوئی کہ غیر السکون کے معنی ہی حرکت کے ہوگئے۔ پس اسی طرح غیر المغضوب میں بھی لفظ غیر ضدین کے درمیان واقع ہے لہٰذا یہاں بھی لفظ غیر معرفہ ہوگا اضافت کیوجہ سے اور ضدین منعم علیہم اور مغضوب علیہم و الضالین ہیں تو اب معنی ہوں گے کہ منعم علیہم ہو غیر المغضوب علیہم ولا الضالین ہیں اور جب غیر معرفہ ہوگیا تو الذین کی صفت بنانا درست ہے۔ لہٰذا کوئی اشکال نہیں ۔

تفسیر :۔ وعن ابن کثیر نصبہ علی الحال الخ قاضی صاحب ماقبل کی دو ترکیبیں بیان کرنے کے بعد اور ایک تیسری ترکیب بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ابن کثیر نے غیر کو نصب پڑھا ہے حالیت کی بنا پر یا تقدیر اعنی کیوجہ سے یا استثناء کیوجہ سے۔ اس ترکیب کو سمجھنے سے پہلے تین باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ ہے کہ حال اور ذوالحال دونوں کا عامل ایک ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ مسند الیہ اسم ہوتا ہے۔ سوم یہ کہ لفظ غیر میں صفتیت کے معنی اصل ہیں لیکن خلاف اصل استثناء کے معنی پر محمول کرلیا جاتا ہے اور استثناء متصل اصل ہے اور منقطع خلاف اصل ہے اب سمجھئے کہ نصب پڑھنے کی تین وجہ ذکر کی ہیں اول یہ کہ غیر کو حال قرار دیا جائے انعمت علیہم کی ہم ضمیر سے اور چونکہ حال منصوب ہوتا ہے اس وجہ سے غیر کو بھی منصوب پڑھا گیا ہے لیکن اس صورت میں اعتراض ہوگا وہ یہ کہ ذوالحال مفعول ہوتا ہے یا فاعل اور یہاں ہم ضمیر نہ فاعل ہے نہ مفعول

والغضبُ ثوران النفس عند ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالٰى اريد به المنتهى و الغاية على مامرّ وعليهم فى محل الرفع لانه نائبٌ مناب الفاعل بخلاف الاول ؎

ترجمہ:۔ اور غضب خون دل کے جوش مارنے کا نام ہے پھر جب اس کی نسبت خدائے تعالیٰ کی طرف کی جائے تو اس کا انجام کار یعنی انتقام مراد ہوتا ہے جیسا کہ رحمٰن ورحیم کی بحث میں گذر چکا ، اور المغضوب علیہم میں علیہم مغضوب کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے ۔ اس کے برخلاف وہ علیہم جو انعمت کے بعد واقع ہے کہ وہ منصوب یعنی محل نصب میں ہے ؎

(بقیہ صفحہ گذشتہ) بلکہ مجرور ہے اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہم ضمیر کا عامل لفظ علیٰ حرف جار ہے اور غیر کا عامل انعمت ہے لہٰذا ذوالحال کا عامل ایک نہ رہا ۔ بلکہ دو ہو گئے حالانکہ دونوں کا عامل ایک ہوتا ہے ؟ جواب یہ ہے کہ یہاں پر ہم مفعول ہے لفظ انعمت کا اور یہی انعمت اس کے اندر عامل ہے علیٰ تو محض صلہ کے طور پر زائد کر دیا گیا ۔ مؤثر اور عامل ہونے کی حیثیت سے نہیں ۔ اور جب ضمیر ہم مفعول ہے انعمت کا تو دونوں اعتراض مرتفع ہو گئے یعنی ذوالحال کا مفعول ہونا اور اتحاد عامل ۔ اسی وجہ سے علیہم کو محل میں نصب کے کہا گیا ہے اور بعینہ یہی تاویل مغضوب علیہم کے اندر چلے گی یعنی علیہم میں جو ہم ضمیر ہے یہ حقیقت میں نائب فاعل ہو گا مغضوب کا ۔ اور علیٰ محض صلہ کے طور پر زائد ہے اور جب یہ تاویل کر دی گئی تو وہ اشکال مرتفع ہو گیا ۔ جو غیر المغضوب علیہم میں واقع ہوتا تھا کہ حرف جار کو مسند الیہ بنانا لازم آرہا ہے اور یا غیر منصوب ہو گا مفعولیت کی بنا پر ۔ اور فعل ناصب محذوف یعنی اعنی غیر المغضوب علیہم ولا الضالین لیکن یہ اس صورت کے اندر ہو گا جبکہ منعم علیہم سے مؤمنین کاملین مراد لئے جائیں کیونکہ اعنی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا مفعول مراد ہے اس کے ماقبل کی اسی وقت بن سکتا ہے جبکہ مؤمنین کاملین مراد لئے جائیں نیز وجہ نصب پڑھنے کی یہ ہے کہ غیر کو استثنا کے معنی میں لیا جائے لیکن یہ اس صورت کے اندر ہو گا جبکہ نعمتوں سے مراد عام نعمتیں لی جائیں ۔ خواہ وہ کافروں پر ہوں یا مؤمنین پر ۔ پھر خواہ مؤمنین کاملین پر ہوں یا فاسقین پر ۔ اور مفہوم عام ماننے کی ضرورت اس لئے ہے کہ اسی صورت میں استثنا متصل متحقق ہوتا ہے اور اگر آپ خاص مفہوم مراد لیں گے تو غیر المغضوب ولا الضالین میں غیر استثنا منقطع کے معنی میں ہو گا ۔ اور جب استثنا منقطع ہو گا تو خلاف اصل کی بھر مار ہو جائے گی اس لئے کہ اول تو لفظ غیر کو استثنا پر محمول کرنا ہی خلاف اصل ہے اور پھر استثنا کے اندر استثنا منقطع خلاف اصل ہے تو نتیجہ دو چیزیں خلاف اصل جمع ہو جائیں گی ؎

تفسیر:۔ والغضب ثوران النفس الخ اب یہاں سے قاضی صاحب غضب کے معنی بیان کر رہے ہیں معنی کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ مصنف نے تعریف میں النفس کا لفظ استعمال کیا ہے اور نفس کہتے ہیں خون کو ۔ جیسا کہ حدیث کے اندر یہی معنی مراد ہیں ۔ حضور نے فرمایا وقوعُ مالیس لہٗ نفسٌ سائلۃٌ لایفسد الماء ۔ یعنی جن جانوروں کے خون نہیں ہے

ولامزیدۃ لتاکید مافی غیر من معنی النفی فکانہ قال لا المغضوب علیہم ولا الضالین۔ ولذلک جاز انا زیدًا غیر ضارب وان امتنع انا زیدًا مثل ضارب۔ وقرئ غیر الضالین؛

ترجمہ:۔ اور لا اس معنی نفی کی تاکید کے لئے بڑھایا ہے جو غیر میں موجود ہیں تو گویا اللہ تعالیٰ نے بالفاظ دیگر یوں فرمایا۔ لا المغضوب علیہم ولا الضالین۔ اور اسی وجہ سے کہ غیر حرف نفی کے معنی میں ہے انا زیدًا غیر ضارب بتقدیم زیدًا جائز ہے اگرچہ انا زیدًا مثل ضارب بتقدیم زیدًا ممتنع ہے۔ اور ایک قرأت غیر الضالین کی بھی ہے؛

(بقیہ صگذشتہ) ان کے گر جانے سے پانی نجس نہیں ہوتا۔ تو دیکھو حدیث کے اندر نفس بولکر خون مراد لیا گیا ہے اور الف النفس کا قلب کے عوض میں ہے۔ اس کے بعد یہ سمجھئے کہ قاضی صاحب فرماتے ہیں۔ والغضبُ ثوران النفس عندارادۃ الانتقام پس تقریر ماسبق کے مطابق عبارت یوں ہوگی۔ غلیانُ دم القلب عندارادۃ الانتقام یعنی قلب کے خون کا انتقام کے ارادہ کے وقت جوش مارنا لیکن اس لفظ غضب کی معنی حقیقی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ لفظ غضب معنی حقیقی کے اعتبار سے قلب اور دم کا تقاضا کرتا ہے اور ذات باری ان سے منزہ ہے نیز غلیان جس کے معنی جوش مارنے کے ہیں از قبیلۂ انفعال کے ہے اور ذات باری فاعل ہے منفعل نہیں پس جب غضب کو ذات باری کی طرف منسوب کیا جائے گا تو غضب سے مراد اس کی غایت اور منتہی یعنی سزا اور عذاب مراد ہوگا اور سزا اور عذاب از قبیلہ انفعال ہے انفعال نہیں پس اس صورت میں مغضوب علیہم کا ترجمہ ہوگا۔ وہ لوگ کہ جن پر اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل ہوا اور اس کی سزا کے مستحق ہوئے پس انفعال کا اشکال ختم ہوگیا نیز قلب اور دم کا بھی اشکال ختم ہوجائے گا اس لئے کہ سزا دہی اور عذاب دہی کے مفہوم میں قلب اور دم نہیں ہے؛

تفسیر:۔ ولا مزیدۃ لتاکید الخ یہاں سے مصنفؒ ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال سے پہلے یہ بات سمجھ لیجئے کہ لفظ لا حروف زیادۃ میں سے ہے اور اس کے ذریعہ سے اس اسم کا عطف کیا جاتا ہے جس کے معطوف علیہ کے اندر نفی کے معنی پائے جاتے ہوں۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ واؤ مطلقًا جمعیت کے لئے آتا ہے خواہ دو چیزوں کی جمعیت علی سبیل الاقتران ہو یا علی سبیل التعاقب ہو یا علی سبیل التباعد ہو۔ چنانچہ جب جاءنی زیدٌ وعمروٌ کہیں گے تو اس کے اندر تینوں احتمال ہیں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ زیدؒ وعمرو ساتھ ساتھ آئے ہوں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یکے بعد دیگرے ترتیب کے ساتھ آئے ہوں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دونوں کے آنے میں بہت بڑا فصل ہو پس جب اس مجیئت کی زید و عمرو دونوں سے نفی کی جائے اور کہا جائے کہ ما جاءنی زیدٌ وعمروٌ تو وہاں پر بھی مقصود ان تینوں قسم کی نفی کرنا ہوگا یعنی نہ تو ساتھ ساتھ آئے اور نہ بالتعاقب اور نہ بالتباعد آئے لیکن پھر بھی ایک توہم ہوسکتا تھا کہ چونکہ واؤ مطلق جمع کے واسطے آتا ہے اور مطلق جمعیت کا فرد کامل دو چیزوں کا بیک وقت جمع ہونا ہے لہذا ما جاءنی زید و عمرو میں اسی جمعیت کاملہ کی نفی کی گئی ہے علی سبیل التعاقب

(بقیہ صد گذشتہ) والتباعد کی نفی نہیں کی گئی۔ تو دیکھو خلاف مقصد کا وہم پیدا ہوگیا۔ حالانکہ ماجاءنی زید وعمرو کے لفظ وضعی اعتبار سے تینوں قسم کی مجیئت کی نفی کر رہے ہیں۔ اس وہم کو دفع کرنے کے واسطے لفظ لا لا کر اسی نفی کی تاکید کر دیتے ہیں جو ماجاءنی زید وعمرو سے وضعًا سمجھ میں آرہی ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں ماجاءنی زید ولا عمرو یعنی زید وعمرو نہ تو ایک وقت میں آئے اور نہ علی سبیل التعاقب آئے۔ اور نہ علی سبیل التباعد آئے۔ اس تقریر سے یہ واضح ہوگیا ہوگا کہ لفظ لا کو نفی سابق کی تاکید کے لئے ذکر کیا جاتا ہے اور اس کا معطوف علیہ مفہوم منفی رکھتا ہے پس اب غیر المغضوب علیہم ولا الضالین میں اشکال یہ ہے کہ یہاں لفظ لا زائد ہے لیکن وہ قاعدہ یہاں نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ ولا الضالین کا معطوف علیہ مفہوم مثبت رکھتا ہے تو اگر قرآن پاک کی ترکیب عبارت کو درست مانتے ہو تو قاعدہ کا غلط ہونا لازم آتا ہے۔ اور اگر قاعدہ کو صحیح مانتے ہو تو قرآن پاک کی عبارت کا خلاف قاعدہ ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں باطل ہیں کیونکہ قاعدہ بھی اپنی جگہ پر مسلمہ ہے اور قرآن پاک بھی فصاحت وبلاغت کے اعلیٰ معیار پر نازل ہوا ہے لہٰذا آپ کیا جواب دیں گے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ معطوف علیہ مثبت نہیں بلکہ منفی ہے اور لا کا اضافہ کلام منفی ہی میں ہو رہا ہے اس لئے کہ معطوف علیہ کی جانب میں لفظ غیر ہے اور لفظ غیر دو معنی کے اندر آتا ہے ایک تو نفی کے لئے۔ دوم مغایرت کے اثبات کے لئے۔ اگر نفی کے لئے ہو تب تو کوئی کلام ہی نہیں۔ اور اگر مغایرت کے لئے ہو تو نفی التزامًا مفہوم ہوگی بہر نوع نفی پائی جائیگی۔ پس آیت کے اندر لفظ غیر اثبات مغایرت کے لئے ہے۔ بایں طور کہ منعم علیہم اور مغضوب میں مغایرت ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ اس مغضوب کی نفی بھی ہو رہی ہے کیونکہ جب منعم علیہم کے راستہ کی ہدایت طلب کی اور وہ مغایر ہے مغضوب کے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مغضوب کی نفی کر دی اور جب غیر کے اندر نفی کے معنی ملحوظ ہیں تو پھر لفظ لا کو تاکید کے طور پر ذکر کرنا قاعدہ کے مطابق ہوگا۔ اب گویا باری تعالیٰ نے فرمایا لا المغضوب علیہم ولا الضالین۔

ولذلک جاز انا زیدًا غیر ضارب الخ یہ تفریع ہے غیر کے بمعنی لا ہونے پر۔ اس تفریع کا حاصل یہ ہے کہ انا زیدًا مثل ضارب ممتنع ہے امتناع کی وجہ یہ ہے کہ انا مبتدا ہے اور مثل ضارب اس کی خبر ہے اور اس کی ترکیب یوں ہے کہ مثل مضاف ہے اور ضارب مضاف الیہ۔ اور زیدًا اس مضاف الیہ کا معمول ہے اور ضارب مضاف الیہ کا لفظ مثل مضاف پر مقدم ہونا جائز نہیں ہے تو اب اگر انا زیدًا مثل ضارب تبقدیم مفعول جائز ہو تو معمول کا اس چیز پر مقدم ہونا لازم آئے گا جس چیز پر خود اس کا عامل مقدم نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا انا زیدًا مثل ضارب تبقدیم مفعول جائز نہیں لیکن انا زیدًا غیر ضارب جائز ہے۔ باوجود اس کے کہ اس میں بھی بعینہ وہ صورت ہے۔ وجہ جواز یہ ہے کہ لفظ غیر لا کے معنی میں ہونے کی وجہ سے گویا حرف بن گیا۔ اور جب حرف بن گیا تو یہ اضافت کالعدم ہوگئی لہٰذا زیدًا کو مقدم کر کے انا زیدًا غیر ضارب پڑھنا اسی طرح جائز ہوگا جس طرح کہ انا زیدًا لا ضارب جائز ہے۔ یہ تو بحث تھی ولا الضالین کی قرأت پر لیکن ایک قرأت غیر الضالین کی بھی ہے۔ اس صورت میں میں کوئی بحث نہیں ہوگی۔

٭ ٭ ٭ ٭

والضلال العدول عن الطریق السوی عمدًا او خطأ ولہ عرض عریض والتفاوت بین ادناہ و اقصاہ کثیر وقیل المغضوب علیہم الیہود لقولہ تعالیٰ فَمِنْهُمْ مَنْ لَعَنَهُ اللّٰهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ والضالین النصاری لقولہ تعالیٰ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَاَضَلُّوا كَثِيرًا وقد روی مرفوعًا. ویتجہ ان یقال المغضوب علیہم العصاۃ والضالون الجاھلون باللّٰہ لان المنعم علیہ من وفق للجمع بین معرفۃ الحق لذاتہ والخیر للعمل بہ فکان المقابل لہ من اختل احدی قوتیہ العاقلۃ والعاملۃ والمخل بالعمل فاسق مغضوب علیہ لقولہ تعالیٰ فی القاتل عمدًا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ والمخل بالعلم جاھل ضال لقولہ تعالیٰ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ اِلَّا الضَّلَالُ۔

ترجمہ۔ والضلال راہ راست سے پھر جانا ہے جان بوجھ کر یا غلطی سے۔ اور ضلال ایک کشادہ میدان ہے اس کے اعلیٰ درجہ اور ادنیٰ درجہ کے درمیان بڑا فرق ہے۔ بعض نے کہا کہ مغضوب علیہم سے یہود مراد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انہی کے بارے میں فمنہم من لعنہ اللہ وغضب علیہ فرمایا ہے اور ضالین سے نصاریٰ مراد ہیں کیونکہ اللہ میاں نے ان کے حق میں قد ضلوا من قبل واضلوا کثیرا فرمایا ہے اور ایک مرفوع روایت بھی اس قول کی تائید میں ہے اور وجہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مغضوب علیہم سے نافرمان اور ضالین سے وہ لوگ مراد ہیں جو خدا کی معرفت سے کورے ہیں اس لئے کہ منعم علیہ وہ ہے جسے حق اور خیر دونوں کی معرفت عطا کی گئی ہو۔ حق کی معرفت تو برائے معرفت۔ اور خیر کی معرفت اس پر عمل کرنے کے لئے۔ تو اب منعم علیہ کا مقابل وہ ہوگا جس کی دونوں قوتوں یعنی عاقلہ اور عاملہ میں سے کوئی ایک مختل ہوگئی ہو۔ چنانچہ جس نے قوت عمل کو مختل کر دیا ہے وہ فاسق مغضوب علیہ ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے عمدًا قتل کرنے والے شخص کے بارے میں وغضب اللہ علیہ فرمایا ہے اور جس نے قوت عاقلہ کو مختل کر دیا وہ جاہل و گمراہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فماذا بعد الحق الا الضلال فرمایا ہے۔

تفسیر۔ والضلال العدول الخ اب یہاں سے ضلال کے معنی اور مغضوب علیہم اور ضالین کی مراد پر گفتگو فرما رہے ہیں۔ نیز ولا الضالین پر از روئے قرأت معمولی بحث بھی ذکر کریں گے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ ضلال نام ہے سیدھے راستہ سے اعراض کرنے کا۔ اب یہ اعراض خواہ قصدًا ہو یا غلطی سے۔ اور ضلالت کا بہت ہی کشادہ میدان ہے۔ یعنی اس کے بہت سے درجات ہیں۔ سب سے ادنیٰ درجہ ترک ادنیٰ ہے اور سب سے اعلیٰ درجہ کفر باللہ ہے اور پھر اس ادنیٰ اور اعلیٰ کے درمیان بہت سے درجات ہیں۔ جن کا احصا نہیں ہوسکتا۔ ضلالت پر بحث کرنے کے بعد قاضی نے وقیل المغضوب علیہم بحرف عطف فرمایا ہے۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغضوب علیہم اور ولا الضالین کے بارے

میں سابقاً گفتگو ہو چکی ہے۔ حالانکہ بظاہر کوئی گفتگو نہیں ہوئی ہے۔ ہاں البتہ ضمناً گفتگو ہوئی ہے اور اسی ضمنی گفتگو پر اعتماد کرتے ہوئے اس کو معطوف علیہا ور قیل المغضوب علیہم کو معطوف بنا دیا۔ تو اب دیکھنا یہ ہے کہ ما سبق میں ضمناً کیا گفتگو ہوئی ہے تو غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ المغضوب علیہم اور الضالین سے کافرین مراد ہیں کیونکہ منعم علیہم کی تفسیر مؤمنین کے ساتھ کی گئی ہے اور مغضوب علیہم اور الضالین اس کے مقابلہ میں واقع ہے اور اس کی ضد ہے لہذا مغضوب علیہم اور ضالین سے مراد غیر مؤمنین یعنی کافر ہوں گے۔ اگر کافرین مراد ہیں تو غضب اور ضلال کے ساتھ ان کے متصف ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے نیز قرآن پاک بھی اس کی شہادت دیتا ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے۔ ہل انبئکم بشر من ذلک مثوبۃ عند اللہ من لعنہ اللہ و غضب علیہ۔ یہ آیت کفار کے بارے میں ہے۔ اس آیت کے اندر اللہ تعالےٰ مؤمنین کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کیا ہم کو میں ان لوگوں کی خبر دوں جو اس سے زیادہ بدتر ہیں۔ اللہ کے نزدیک از روئے جزا کے۔ وہ وہی لوگ ہیں جو ملعون بارگاہ ہیں اور جن پر اللہ تعالےٰ کا عذاب نازل ہوا۔ دوسری آیت کے اندر ارشاد ہے۔ الذین کفروا وصدوا عن سبیل اللہ قد ضلوا ضلالا بعیدا۔ ان دونوں آیتوں سے کفار کا مغضوب اور ضالین ہونا ثابت ہوتا ہے پہلی آیت سے مغضوب ہونا اور دوسری آیت سے ضال ہونا ثابت ہوتا ہے خیر یہ تو ضمنی بحث تھی۔ اب جو کچھ مصنفؒ ان دونوں کی مراد پر بالتصریح گفتگو کر رہا ہے اس کو سنئیے۔ مصنفؒ اس بارے میں جمہور مفسرین کا قول نقل کر کے خود اپنا قول نقل کر رہا ہے لیکن یہ ان کا قول نہیں ہے بلکہ امام رازی کی تفسیر کبیر سے ماخوذ ہے۔ جمہور مفسرین یہ کہتے ہیں کہ مغضوب علیہم سے مراد یہود ہیں کیونکہ اللہ تعالےٰ نے ان کے بارے میں فرمایا من لعنہ اللہ و غضب علیہ اور ضالین سے مراد نصاریٰ ہیں کیونکہ اللہ تعالےٰ نے ان کے بارے میں فرمایا ہے۔ قد ضلوا من قبل واضلوا کثیرا۔ بہر نوع ان دونوں آیتوں کے اندر دو فرقوں کو مغضوب اور ضال کہا گیا یہود کو مغضوب اور نصاریٰ کو ضال۔ نیز احادیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے حضورؐ نے فرمایا المغضوب علیہم الیہود والضالون النصاریٰ۔ اور مسند احمد میں ہے کہ سئل رجل النبیؐ فقال یا رسول اللہ من ہؤلاء المغضوب علیہم فقال الیہود ومن ہؤلاء الضالون فقال النصاریٰ ان دونوں حدیثوں سے بھی جمہور مفسرین کی تائید ہوتی ہے۔ نیز از روئے عقل یہود کا مغضوب علیہم اور نصاریٰ کا ضالون ہونا قریب تر معلوم ہوتا ہے۔ نصاریٰ کا ضالون ہونا تو اس لئے کہ ان میں اکثر جاہل تھے اور ان کے اعتقادات درست نہ تھے۔ اور یہود کا مغضوب ہونا اس لئے کہ سب سے زیادہ مؤمنین سے عداوت رکھنے والے یہی لوگ تھے۔ نیز اپنے اقوال و افعال میں سب سے زیادہ سرکشی انہی لوگوں نے کی۔ فعل کے اعتبار سے زیادتی تو اس طریقہ پر کی کہ اپنے انبیاء اور مقتدیان ملت کی گردنوں کو تیغ کی نذر کر دیا اور اپنی متبرک کتاب تورات کو محرف کر کے چھوڑا اور یوم السبت میں باوجود سخت ممانعت کے ان لوگوں نے زیادتی سے کام لیا۔ اور قول کے اعتبار سے ان کی سرکشی یہ تھی کہ انہوں نے خالق کی بارگاہ میں گستاخی کی۔ اور متکبرانہ انداز میں ان اللہ فقیر و نحن اغنیاء کہا۔ نیز انہی ملعونین نے ید اللہ مغلولۃ جیسے کلمات استعمال کئے۔ اور اس کے علاوہ بہت سے ان کے ایسے کارنامے ہیں جن سے استہزاء بالدین سمجھ میں آتا ہے لہذا یہ انتقام کے مستحق ہیں جس کی تعبیر غضب ہے۔ جمہور کے مسلک پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ یہود کو مغضوب علیہم کہنا درست نہیں کیونکہ اللہ تعالےٰ نے ان کے بارے میں ضلال کا لفظ بھی استعمال فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے

اولئک شر مکانا واضل سبیلاً جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں صفات غالبہ مراد ہیں۔ اور چونکہ یہود کے اوپر صفت مغضوبیت غالب ہے۔ اس لئے جمہور مفسرین نے ان کو مغضوب علیہم کہدیا۔ اور نصاریٰ کے اندر ضلال غالب تھا اسو جہ سے جمہور مفسرین نے ان کو ضالین کا مصداق قرار دیدیا۔ لہذا یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ دوسری آیات میں یہود کو ضلال کے ساتھ یاد کیا گیا۔ جمہور مفسرین کا مذہب ختم کرنے کے بعد اب مصنفؒ کی بات سنئے لیکن مصنف کی بات سے پہلے امام رازی کی بھی عبارت کو حل کر دینا ضروری ہے امام رازی نے فرمایا کہ الاقربُ ان یُحمل المغضوب علیہم علی کل من اخطأ فی العمل والضالون علی کل من اخطأ فی الاعتقاد لان اللفظ مطلق والتقیید خلاف الاصل اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ مغضوب علیہم سے ہر وہ شخص مراد لینا مناسب ہے جو اعمال کے اعتبار سے غلط کار ہے۔ اور ضالون سے ہر وہ شخص مراد لینا مناسب ہے کہ جو اعتقاد کے اعتبار سے خطا پر ہے۔ تو گویا امام رازی نے عموم کیا ہر مخطی فی العمل اور مخطی فی الاعتقاد کے اندر یعنی مغضوب علیہم کو عام کر دیا ہر مخطی فی العمل میں اور ضالون کو عام کر دیا ہر مخطی فی الاعتقاد میں۔ اور وجہ اس کی یہ بیان کی ہے کہ مغضوب اور ضال کے الفاظ مطلق ہیں لہذا ان کو اپنے اطلاق اور عموم پر رکھنا چاہئے۔ اور کسی خاص فرقہ کے ساتھ خاص کرنا خلاف اصل ہوگا۔ یہ تو امام رازی کا کلام تھا۔ ایک بات یہ بھی سمجھ لیجئے۔ کہ حق سے مراد قاضی کے کلام میں وہ احکام نظریہ ہیں جو مطابق للواقع ہوں۔ اور معرفت کی دو قسمیں ہیں ایک معرفت لذاتہ۔ دوم معرفت للعمل بہ۔ معرفت لذاتہ اس علم کو کہتے ہیں جس سے مقصود صرف جاننا ہو۔ اور معرفت للعمل بہ اس علم کو کہتے ہیں جس سے مقصود عمل ہو۔ اور مخل فی العمل سے وہ نافرمان مراد ہیں جنہوں نے ان چیزوں پر عمل کرنے کو ترک کر دیا جن کے اوامر ونواہی کے ذریعہ سے مکلف بنائے گئے تھے۔ اور مخل فی الاعتقاد سے وہ لوگ مراد ہیں کہ جو ان چیزوں سے جاہل ہوں جن کا جاننا اور ان پر اعتقاد رکھنا واجب ہے۔ اب سنئے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ مغضوب علیہم سے مراد نافرمان وعاصی ہیں اور ضالون سے مراد خدا سے ناآشنا اور جاہل لوگ ہیں اس لئے کہ منعم علیہم سے مراد وہ لوگ ہیں کہ جن کو دونوں نعمتیں عطا فرمائی گئی ہوں۔ ایک نعمت احکام نظریہ کی معرفت لذاتہ یعنی اعتقادیات کو جاننا جن سے مقصود صرف معرفت ہے اور دوسری نعمت احکام عملیہ کا جاننا ان پر عمل کرنے کے لئے۔ یہاں لفظ الخیر سے احکام عملیہ مراد ہیں تو اب منعم علیہم کے مقابلہ میں دو فرقے آ گئے۔ ایک تو وہ فرقہ جس کی قوت عاقلہ یعنی معرفت لذاتہ مختل ہوگئی ہو یعنی اعتقادات خراب ہو گئے۔ دوم وہ فرقہ جس کے اعمال خراب ہو گئے۔ دوسرا فرقہ تو فاسق مغضوب علیہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی فرقہ کے بارے میں فماذا بعد الحق الا الضلال فرمایا۔

تو ساری بحث کا حاصل یہ نکلا کہ لوگوں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک عالم باعمل۔ دوم عالم بدعمل۔ سوم جاہل۔ اول منعم علیہ ہے۔ دوم مغضوب علیہ اور سوم ضال ہے۔ اور چونکہ منعم علیہ کے اندر دو صفتیں علی سبیل الاجتماع ملحوظ تھیں اور ان کے مقابلین میں ایک ایک مفقود تھی اس لئے اللہ تعالیٰ نے مقبولین کا تو ایک فرقہ شمار کرایا۔ اور ملعونین کے دو شمار کرائے۔ قاضی صاحب نے اپنے ذکر کردہ مسلک کو اوجہ قرار دیا۔ حالانکہ وہ روایت مرفوع کے خلاف ہے۔ کیونکہ روایت مرفوعہ جمہور مفسرین کی موافقت کرتی ہے۔ اوجہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضورؐ نے

وقرئ ولا الضأّلين بالهمزة على لغة من جدّ في الهرب من التقاء الساكنين. آمين. اسم الفعل الذي هو استجب وعن ابن عباس رضي الله عنهما سألت رسولَ الله صلعم عن معناه فقال إفعل بنيٌّ على الفتح كأينَ لالتقاء الساكنين وجاء مدّ الفه وقصرها قال ـ ويرحم الله عبدًا قال آمينا؛ وقال آخر آمين فزاد الله ما بيننا بُعدًا؛

ترجمہ :- اور ضالین میں ایک قرأت ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ بھی وارد ہے۔ اور یہ ان لوگوں کی لغت پر مبنی ہے جو اجتماع ساکنین سے بھاگنے میں بہت کوشاں ہیں۔ آمین فعل استجب کا نام ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے معنی دریافت کئے آپ نے فرمایا! اس کے معنی اِفعَل کے ہیں (یعنی اے خدا یہ میرا کام کر دے) اور یہ لفظ آمین اجتماع ساکنین کیوجہ سے مبنی بر فتحہ ہے جیسا کہ اَینَ اور آمین الف ممدودہ و مقصورہ دونوں کے ساتھ کلام عرب میں وارد ہے (الف ممدودہ) شاعر کے قول سے ویرحم اللہ عبدًا قال آمینا (اور مقصورہ) آمین فزاد اللہ ما بیننا بعدًا میں۔

(بقیہ صد گذشتہ) مغضوب علیہم اور ضالین کی تفسیر میں یہود و نصاریٰ کو ذکر کر کے تخصیص کا قصد نہیں فرمایا کیونکہ قرآن پاک میں جمیع کفار کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ولکن من شرح بالکفر صدرا فعلیہم غضب من اللہ۔ اور اسی طرح ارشاد ہے۔ انّ الذین کفروا و صدوا عن سبیل اللہ قد ضلوا ضلالا بعیدا۔ اور جب قرآن پاک میں جمیع کفار کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے تو پھر حضورؐ کا مقصد تخصیص کیسے ہو سکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حضورؐ کا مقصد مغضوب علیہم سے ہر بدعمل اور ضالین سے ہر جاہل مراد لینا تھا مگر ان بدعملوں میں سے یہود کا بھی گروہ تھا اور ان کی بدعملیاں بہت زیادہ بڑھی ہوئی تھیں۔ اور ایسے ہی ضالین میں ایک نصاریٰ کی بھی جماعت تھی۔ اور ان کی ضلالت انتہا کو پہنچی ہوئی تھی۔ اس لئے حضورؐ نے خاص طور سے ان دو فرقوں کے ساتھ تفسیر فرما دی۔ جیسا کہ قرآن پاک کی بعض آیتوں میں ان کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے لیکن حضورؐ کی تفسیر کی یہ وجہ نہیں تھی کہ یہ لفظ انہی کے لئے خاص ہے بلکہ اس لئے کہ یہ صفت ان کے اندر زیادتی کے ساتھ پائی جاتی ہے اور جب حضورؐ کا مقصد عموم ہے تو پھر قاضی صاحب کا اپنی بات کو اوجہ کہنا درست ہے۔ اس موقعہ پر بعض حضرات نے ایک نکتہ بیان کیا ہے۔ نکتہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انعام کو تعبیر کرنے کے وقت تو ماضی کا لفظ استعمال کیا اور انعام کی نسبت اپنی طرف کی اور مغضوب میں مفعول کا لفظ استعمال کیا اور بندوں کی طرف نسبت کر کے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ ہم تو منعم ہیں۔ اور ہماری رحمت غضب پر سابق ہے۔ بندہ اپنی بداعمالیوں کی وجہ سے غضب کا مستحق ہوتا ہے ہم عذاب دینے کے درپے نہیں ہیں بلکہ ہم تو انعام کے درپے ہیں۔

تفسیر :- وقرئ ولا الضالین الخ یہاں سے ولا الضالین کے متعلق ایک قرأت ذکر کر رہے ہیں۔ قرأت سے

پہلے یہ سمجھئے کہ جمہور اجتماع ساکنین کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ مگر اجتماع ساکنین علی حدہ ہو تو اس صورت میں وہ جائز قرار دیتے ہیں۔ اجتماع ساکنین علی حدہ کی صورت یہ ہے کہ پہلا حرف ساکن مدہ ہو اور اس کے بعد والا ساکن مدغم مشدد ہو مگر ایک قوم اجتماع ساکنین سے اس قدر متنفر ہے کہ وہ اس صورت کو بھی ناجائز قرار دیتی ہے۔ اجتماع ساکنین علی حدہ کی مثال دَابَّۃٌ زَابَّۃٌ جَانٌّ وغیرہ ہے تو یہاں جمہور اجتماع ساکنین جائز قرار دیتے ہیں اور ایسے ہی باقی رکھتے ہیں لیکن دوسرا فرقہ ہمزہ کو فتحہ دے کر دَاَبَّۃٌ، زَاَبَّۃٌ جَاَنٌّ پڑھتا ہے۔ اب و لا الضالین کی قرأت کو سمجھئے تو اس میں بھی اجتماع ساکنین علی حدہ ہے۔ جمہور تو اس میں اجتماع ساکنین کو جائز قرار دیتے ہیں لیکن دوسرا فرقہ ضاد کے بعد الف کو فتحہ دیکر ضَاَلین پڑھتا ہے۔ آمین اسم الفعل الذی ہو استجب الخ۔ اب یہاں سے مصنفؒ تین بحثیں ذکر کر رہے ہیں۔ اول آمین کے متعلق نحوی بحث۔ دوم آمین کی فقہی حیثیت۔ سوم فضائل سورۃ فاتحہ آمین کے متعلق نحوی بحث کا حاصل یہ ہے کہ آمین اسم فعل ہے یعنی آمین فعل استجب کا نام ہے۔ اور حضورؐ کے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ زیلعی کے اندر حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے انہوں نے فرمایا کہ میں نے خود حضورؐ سے اس کے معنی دریافت کئے تو جواب میں آپؐ نے فرمایا۔ اس کے معنی ہیں اِفْعَلْ یعنی افعل فعل الاستجابۃ۔ تو دیکھو حضورؐ نے بھی افعل کے ذریعہ تشریح فرمائی جس سے معلوم ہوا کہ آمین نام ہے افعل کا۔ اس پر ایک اشکال ہے۔ اشکال یہ ہے کہ استجب تو مقترن باحد الازمنۃ الثلٰثۃ ہے لہٰذا آمین کو فعل ہونا چاہیے کیونکہ فعل اس لفظ کو کہتے ہیں جو دلالت کرے ایسے معنی پر جو مقترن باحد الازمنۃ الثلٰثۃ ہو۔ تو پھر آمین کو اسم فعل کیوں کہتے ہو، فعل کہنا چاہئے۔ جواب یہ ہے کہ اس پر فعل کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ فعل کہتے ہیں اس لفظ کو جو دلالت کرے ایسے معنی پر جو مقترن باحد الازمنۃ الثلٰثۃ ہو۔ اور آمین ایسے لفظ استجب پر دلالت کرتا ہے جس لفظ کے معنی مقترن باحد الازمنۃ الثلٰثۃ ہوں حاصل یہ ہے کہ فعل کا مدلول معنی مقترن باحد الازمنۃ الثلٰثۃ ہونا چاہیئے۔ اور یہاں آمین کا مدلول معنی نہیں بلکہ لفظ استجب ہے اور پھر لفظ استجب کے معنی مقترن باحد الازمنۃ الثلٰثۃ ہیں۔ پس جب فعل کی تعریف صادق نہ آئی تو پھر آمین کو اسم فعل کہنا صحیح ہے۔ اس پر پھر اشکال ہوا کہ لفظ آمین کو جب اپنے اسم فعل قرار دیا اور اسم فعل مبنی کے قبیل سے ہے اور مبنی کی اصلی حالت سکون ہے۔ لہٰذا آمین کے بھی نون ساکن ہونا چاہیے تو پھر آمین کے نون کو مبنی بر فتح کیوں پڑھتے ہیں؟ جواب دو ساکنوں کے جمع ہو جانے کی وجہ سے جس طرح کاَیْنَ کے اندر نون کو فتح دیدیا گیا اجتماع ساکنین کی وجہ سے۔ اس پر پھر اشکال ہوا کہ فتح دینے کی کیا ضرورت تھی یا کو حذف کر دیتے اور آمِنْ پڑھتے یا یہ کہ حرکت ہی دینا تھا تو فتحہ کی حرکت کیوں دیا۔ کسرہ اور ضمہ کی حرکت کیوں نہیں دیا پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ اگر یا کو حذف کر کے آمِنْ پڑھتے تو مصدر ایمان کے فعل امر کے ساتھ التباس ہو جاتا۔ اس لئے یا کو حذف نہیں کیا اور نون کو ضمہ اور کسرہ اس لئے نہیں دیا کہ یا کے بعد ضمہ یا کسرہ ثقیل ہے لفظ آمین کے ہمزہ کو بعض لوگوں نے ممدود پڑھا ہے۔ اور بعض لوگوں نے مقصور پڑھا ہے ممدود پڑھنے کی صورت میں تو آمین ہی رہے گا اور مقصور کی صورت میں اَمین ہو گا۔ مگر یہ واضح رہے کہ دونوں صورتوں میں وزن فعیل ہی کا رہے گا بس ممدود ہونے کی صورت میں الف اشباع کا ہو گا۔ ممدود ہونے کے استشہاد میں مجنون ابن لوح کا شعر پیش کیا ہے۔ شعر ؎

ویرحم اللہ عبدًا قال آمینا۔

اس میں آمین ممدود استعمال ہوا ہے۔ آخر کا الف بھی اس میں اشباع ہی کا ہے۔ یہ شعر اپنے تئیں ایک واقعہ رکھتا ہے

وليس من القرآن وفاقًا لكن يسن ختم السورة به لقوله عليه السلام علمني جبرئيل آمين عند فراغي من قراءة الفاتحة وقال انه كالختم على الكتاب وفي معناه قول علي رضي الله عنه آمين خاتم رب العلمين ختم به دعاء عبده،

ترجمہ:۔ اور آمین بالاتفاق قرآن کا جزء نہیں لیکن آمین کہکر سورۂ فاتحہ کو ختم کرنا مسنون ہے کیونکہ حضور کا ارشاد ہے کہ مجھے جبرئیل امین نے میرے قرآت فاتحہ سے فارغ ہونے کے بعد آمین کہنے کی تعلیم دی اور یہ کہا کہ آمین بحیثیت خط کی مہر کے ہے اور اسی حدیث کے ہم معنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد ہے (فرماتے ہیں) آمین رب العلمین کی مہر ہے اس نے اپنے بندہ کی دعا اس پر ختم کی ہے،

(بقیہ مدگذشتہ) واقعہ یہ ہے کہ جب مجنون کے دل میں لیلیٰ کی محبت گھر کر گئی۔ اور اس کی محبت میں غرق ہو کر حیران و پریشان مار مار پھرنے لگا تو اس کے باپ ملوح کو بہت زیادہ فکر ہوئی لوگوں نے اس کو یہ مشورہ دیا کہ اس کو کعبۃ اللہ کی زیارت کے لئے لیجاؤ چنانچہ اس کا باپ مجنون کو حج کے ارادہ سے لے گیا اور مناسک حج اس کو دکھلائے اور مجنون سے کہا کہ کعبہ معظمہ کے استار اور پردوں کو چمٹ جا اور کہہ۔ شعر ؎

اللّٰهم ارحني من ليلى وحبها۔

اے میرے خدا تو مجھ سے لیلیٰ کی محبت کو زائل کر کے مجھے راحت پہونچا۔ تو مجنون نے بجائے اس شعر کے کہنے کے والہانہ انداز میں یہ شعر پڑھا ؎ اللّٰهم مَنّ عَلَيَّ بليلى وقربها۔

اے اللہ مجھے لیلیٰ کا قرب و وصل عطا فرما کر میرے اوپر احسان کیجئے باپ نے یہ سنتے ہی پٹائی شروع کر دی کہ میں نے تو زوال کی دعا مانگنے کو کہا تھا اور تو حصول کی دعا مانگ رہا ہے تو پھر مجنون یہ شعر کہنے لگا ؎

يارب لاتسلبني حبها ابدًا ۔ ويرحم الله عبدًا قال آمينا۔

یعنی اے خدا مجھ سے اس کی محبت کبھی بھی زائل نہ کر۔ اور اس میری دعا پر جو آمین کہے اس پر رحم فرما یہ تو مد کا استشہاد تھا اور اب قصر کے استشہاد میں دوسرا شعر پیش کر رہے ہیں۔ شعر یہ ہے ؎

أمينَ فزاد الله ما بيننا بعدًا۔

استشہاد اس میں یہ ہے کہ امین بالف مقصورہ آیا ہے۔ یہ شعر جبیر ابن اضبط کا ہے۔ یہ شعر اس موقع پر کہا تھا جبکہ اس نے فطحل نامی ایک شخص سے اس کے اونٹ کی درخواست کی تھی لیکن اس نے اونٹ اس شاعر کو نہیں دیا تب اس نے یہ شعر کہا تھا اس شعر کا پہلا مصرع ؎

تباعَدَ عنّي فطحل اِذ دعوتُه ۔ أمين فزاد الله ما بيننا بعدًا۔

یعنی فطحل نے مجھ سے گریز کیا اور دوری ظاہر کی جبکہ میں نے اس کو اپنی حاجت کے لئے پکارا۔ خدا کرے ہماری دوری

يقوله الامامُ ويجهر به في الجهرية لما روى عن وائل ابن حجر انه صلى الله عليه وسلم كان اذا قرء ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته وعن ابي حنيفة انه لا يقوله والمشهور عنه انه يخفيه كما رواه عبد الله ابن مغفل وانس والماموم يؤمن معه لقوله اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الملئكة تقول آمين فمن وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه ؎

ترجمہ:۔ آمین امام بھی کہے گا. اور جہری نماز میں باواز بلند کہے گا کیونکہ وائل بن حجر سے مروی ہے کہ حضورؐ ولا الضالین پڑھنے کے بعد آمین کہتے تھے. اور آمین کہتے وقت آواز بلند کرتے تھے. اور امام اعظم سے منقول ہے کہ امام آمین نہ کہے اور ان کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام بھی کہے مگر آہستہ کہے جیسا کہ عبد اللہ بن مغفل اور حضرت انس رضی اللہ عنہما کی روایت سے ثابت ہے اور مقتدی بھی امام کے ساتھ آمین کہے گا اس لئے کہ حضورؐ کا ارشاد ہے کہ جب امام ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو اس لئے کہ ملائکہ بھی آمین کہتے ہیں. پس جس کی آمین ملائکہ کی آمین کے موافق ہوگئی اس کے پچھلے گناہ بخش دیئے جاتے ہیں ؎

(بقیہ صہ گذشتہ) میں اور بھی اضافہ ہوا اور اے خدا تو اس دعا کو قبول کرلے. اس میں آمین کا لفظ پہلے آیا ہے اور دعا بعد میں ہے حالانکہ ترتیب واقعی اس کے خلاف چاہتی ہے وجہ یہ ہے کہ شاعر کو قبولیت دعا کا زیادہ اہتمام ہے. اہتمام ہونے کی وجہ سے لفظ آمین کو مقدم کر دیا ؎

تفسیر ۱۳۴ ص۔ آمین کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ قرآن کا جزء نہیں ہے کیونکہ نہ تو صحابہ اور تابعین سے یہ منقول ہے اور نہ مصحف عثمان غنی میں لکھا ہوا موجود ہے لہٰذا جو لوگ اس کو سورۂ فاتحہ کے بعد میں لکھ دیتے ہیں یہ ایسی بدعت ہے جس کی از جانب شرع اجازت نہیں دی جا سکتی لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ سورۂ فاتحہ کو لفظ آمین کہکر ختم کرنا مستحسن ہے کیونکہ حضورؐ نے فرمایا علمنی جبرئیل آمین عند فراغی من قرأت الفاتحة وقال انه کالختم علی الکتاب یعنی مجھ کو حضرت جبرئیل نے سورہ فاتحہ کی قرأت سے فارغ ہونے کے بعد لفظ آمین کی تعلیم فرمائی اور فرمایا کہ آمین کی حیثیت سورۂ فاتحہ کے اندر وہی حیثیت ہے جو مہر کی حیثیت ہوتی ہے. خط کے اندر یعنی جس طرح مہر لگانے کی وجہ سے خط فساد سے محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح آمین کہدینے کی وجہ سے سورۂ فاتحہ جو ایک دعا ہے وہ بھی اپنے فساد سے محفوظ ہو جاتی ہے. خط کے اندر فساد یہ ہے کہ اس کے مضمون پر کوئی شخص مطلع ہو جائے اور اس کو کھولکر دیکھ لے اور مہر لگانے سے یہ فساد اس طور پر زائل ہوتا ہے کہ اس کو کوئی شخص کھولکر نہیں دیکھ سکتا اور دعا کے اندر فساد یہ ہے کہ وہ قبول نہ ہو اور لفظ آمین کہدینے کی وجہ سے یہ فساد اس طور پر زائل ہوتا ہے کہ دعا درجۂ قبولیت پر پہونچ جاتی ہے اور اسی حدیث کے ہم معنی حضرت علیؓ کا فرمان ہے. آمین خاتم رب العٰلمین ختم به دعاء عبده. یعنی آمین رب العلمین کی مہر ہے کہ جس کو لگا کر اللہ تعالےٰ

(بقیہ صفحہ گذشتہ)
نے اپنے بندہ کی دعا کو مہر بند کر دیا ؛

تفسیر ۱۲۵: قوله الامام ويجهر به الخ یہاں سے آمین کے متعلق فقہی بحث کر رہے ہیں بحث کا حاصل یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ منفرد کے لئے آمین کہنا مسنون ہے اور اس بارے میں دلیل وہ روایت ہے جو ابوہریرہؓ سے بخاری ومسلم نے روایت کیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی نماز کے اندر آمین کہتا ہے اور آسمان کے اندر ملائکہ آمین کہتا ہے اور ایک دوسرے کی آمین موافق ہو جاتی ہے یعنی دونوں ایک ہی وقت میں ہو جاتی ہیں تو اس کہنے والے انسان کے تمام پچھلے صغائر گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں۔ تو اس حدیث کے اندر حضورؐ نے احدکم کا لفظ استعمال فرمایا جو منفرد وامام وماموم سب کو شامل ہے بہذا اس حدیث سے سنیت تو ثابت ہوگئی لیکن اگر نماز جماعت کے ساتھ ہو رہی ہو تو کیا امام ومقتدی دونوں کے لئے آمین کہنا مسنون ہے یا ان میں سے ایک کے لئے۔ تو امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ صرف مقتدی کے لئے مسنون ہے امام کے لئے نہیں۔ اور دوسرے ائمہ کہتے ہیں کہ دونوں کے لئے مسنون ہے۔ امام مالکؒ کی دلیل حضورؐ کا ارشاد اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین فان الملائکۃ تقول آمین فمن وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ۔ یعنی جب امام ولا الضالین کہے تو اے مقتدیو تم آمین کہو کیونکہ ملائکہ بھی آمین کہتے ہیں تو جس کی آمین ملائکہ کی آمین کے ساتھ موافق ہوگئی تو اس شخص کے پچھلے گناہ معاف کر دیئے جائیں گے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آمین کا ذمہ صرف مقتدی پر ہے اس لئے کہ حضورؐ نے امام ومقتدی دونوں کے درمیان دو کام تقسیم فرمائے امام کے ذمہ ولا الضالین رکھا اور مقتدی کے ذمہ آمین رکھا اور تقسیم شرکت کے منافی ہے بہذا امام ومقتدی کے ساتھ آمین کہنے میں شریک نہیں ہو سکتا۔ پس امام پر آمین کا ذمہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مستدل اس بارے میں وہ حدیث ہے جس کو خود امام مالکؒ نے اور ایک جماعت محدثین نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ حضورؐ نے فرمایا۔ اذا امن الامام فامنوا الحدیث۔ اس حدیث سے صراحۃً یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام پر بھی آمین کہنے کا ذمہ ہے کیونکہ حضورؐ نے امام کی تامین پر مقتدیوں کی تامین کو متعلق کیا ہے اور یہ متعلق کرنا اسی وقت تو درست ہوگا جبکہ امام کے ذمہ بھی آمین ہو اور امام مالک کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضورؐ نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا ہے فان الامام یقولہ۔ جس سے امام کا خود آمین کہنا ثابت ہوتا ہے۔ بہذا اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اب احناف اور شوافع کا اس بارے میں تو اتفاق ہے کہ سری نماز میں امام آہستہ سے آمین کہے گا لیکن مقتدی سری نماز میں آمین کہے گا یا نہیں۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک تو سری نماز میں بھی مقتدی کہے گا کیونکہ ان کے نزدیک مقتدیوں پر بھی سورۃ فاتحہ کی قرأت واجب ہے۔ اور آمین خاتم ہے سورۃ فاتحہ کی۔ بہذا جس پر سورۃ فاتحہ کا ذمہ ہوگا اس پر آمین بھی مسنون ہوگی اور احناف کے سری نماز کے اندر تامین مقتدی کے حق میں دو قول ہیں بعض احناف نے یہ کہا ہے کہ اگر سری نماز کے اندر امام ولا الضالین یا آمین کہے۔ اور مقتدی کے کانوں میں اس کی آواز آجائے تو پھر سننے والے کے ذمہ آمین کہنا ہے۔ اور بعض احناف نے کہا کہ کسی بھی حال میں نہیں ہے اس لئے کہ اس جہر کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے جو سری نماز میں امام کی جانب سے مقتدی کے کانوں میں آرہا ہے ان دونوں قولوں سے یہ بات متفقہ طور پر معلوم ہوگئی کہ اگر امام کی آواز کانوں میں نہ آئے تو کسی حنفی کے نزدیک بھی آمین کہنے کا ذمہ نہیں ہے۔ اب رہ گئی بحث جہریہ کے اندر تو اس کے بارے میں اس بات پر تو دونوں امام متفق ہیں کہ آمین کہنا دونوں کا ذمہ ہے مگر آیا بالسر ہے یا بالجہر۔ تو شوافع کہتے ہیں کہ دونوں پر بالجہر ہے اور احناف کہتے ہیں

کہ دونوں پر بالسر ہے۔ امام شافعیؒ کے استدلال میں ہم اس موقع پر دو حدیثیں نقل کر رہے ہیں جو سنن ابو داؤد کے اندر بروایت وائل بن حجرؓ سے منقول ہے کان رسول اللہ اذا قرأ ولا الضالین قال آمین ورفع بہا صوتہ۔ یعنی حضورؐ جب ولا الضالین کی قرأت فرماتے تھے تو آپ آمین کہتے تھے اور اپنی آواز کو اس کے ساتھ بلند فرماتے تھے اس حدیث سے جہر ثابت ہوتا ہے اور جب امام کے لئے جہر ثابت ہو گیا تو مقتدیوں کے لئے بھی جہر ثابت ہو گیا کیونکہ نماز جہری ہے۔ دوسری حدیث اذا امن الامام فامنوا ہے استدلال کی صورت اس میں یہ ہے کہ حضورؐ نے قوم کے آمین کہنے کو امام کی تامین پر معلق کر دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جب امام کہے تب تم کہو اور امام کا کہنا اسی وقت تو معلوم ہوگا جبکہ امام بالجہر کہے اور احناف کی طرف سے بھی ہم دو حدیثیں ذکر کرتے ہیں اول حدیث وہ ہے جو علقمہ بن وائل نے اپنے باپ وائل سے روایت کیا ہے حدیث یہ ہے انہ صلی مع رسول اللہ فلما بلغ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین واخفی بہا صوتہ۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آمین کہتے وقت آواز آہستہ سے نکالی۔ دوسری حدیث حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین فان الامام یقولہا اس حدیث میں حضورؐ نے مقتدیوں سے یہ فرمایا کہ جب امام کہے ولا الضالین تو تم آمین کہو کیونکہ امام بھی آمین کہے گا تو امام کے آمین کہنے کی حضورؐ نے مستقلاً خبر دی ہے اگر امام پر آمین بالجہر ہوتی تو حضورؐ اس کی مستقلاً خبر کیوں دیتے بلکہ یہ فرما دیتے اذا قال الامام آمین فقولوا آمین نیز آمین دعا کے قبیل سے ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں اللہم استجب۔ اور نیز حضرت موسیٰؑ اپنی دعا کے بعد آمین فرماتے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آمین بھی دعا کا جز ہے اور دعا کے اندر مسنون اخفاء ہے جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریاؑ کے واقعہ میں فرمایا وناداہ ربہ نداءً خفیا لہٰذا آمین کے اندر بھی اخفاء مسنون ہوگا۔ نیز احناف کی تائید حضرت عبد اللہ بن مغفلؓ اور انسؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔ اور امام شافعیؒ کی حدیث اول کا جواب یہ ہے کہ وہی روایت وائل بن حجرؓ سے دوسری سند سے اس طور پر مروی ہے وخفض بہا صوتہ اور بقیہ الفاظ وہی ہیں جو گذر چکے نیز امام طحاوی نے اپنے آثار میں ابو وائل سے روایت کیا ہے انھوں نے روایت فرمایا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نہ تو بسم اللہ الرحمن الرحیم کو بالجہر پڑھتے تھے۔ اور نہ اعوذ باللہ کو اور نہ آمین کو نیز وائل کی حدیث پر نخعی نے طعن کیا ہے اور دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضورؐ نے مقتدیوں کی آمین کو امام کی آمین پر معلق نہیں کیا بلکہ اس موقعہ پر معلق کیا ہے تو اب اذا امن کا مطلب یہ ہوگا کہ جب امام کے آمین کہنے کا موقعہ آجائے تو تم آمین کہو۔ یہ معنی نہیں کہ امام کی آمین سنکر تم آمین کہو۔ لہٰذا یہ حدیث بھی جہر پر دلیل نہیں بنے گی اور پھر کیسے جہر کو ثابت کرتے ہو۔ جبکہ مصنف عبد الرزاق کے اندر ابراہیم نخعی کا قول موجود ہے انہوں نے فرمایا اربع یخفیہن الامام التعوذ وبسم اللہ الرحمن الرحیم واللہم ربنا لک الحمد وآمین۔ اس قول سے بھی معلوم ہوا کہ آمین بالجہر نہیں ہے۔ اگر بالجہر ہوتی تو ابراہیم نخعی جیسا جلیل القدر تابعی اپنی جانب سے حدیث رسول کے خلاف ان چار چیزوں کے بارے میں فیصلہ کیوں کرتا۔ اور اگر ان احادیث کو مان بھی لیا جائے کہ حضورؐ نے رفع صوت کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ تعلیم اصحاب کے لئے تھا اس لئے نہیں تھا کہ یہ سنت مستمرہ ہے۔ ورنہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کو اس کے چھوڑنے کی کوئی گنجائش نہ ہوتی اور یہ بات قرین قیاس ہے کیونکہ حضورؐ کبھی کبھی سری نماز کے اندر زور سے پڑھ دیتے تھے جیسا کہ وارد ہے۔ وکان یسمع الآیۃ احیاناً کہ کبھی کبھی حضورؐ ہم کو آیت سنا دیتے تھے۔

وعن ابی هریرة ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لابی ألا أخبرك بسورة لم تنزل فی التوراة و الانجیل والقرآن مثلها قلت بلی یا رسول الله قال فاتحة الكتاب انها السبع المثانی والقرآن العظیم الذی اوتیته وعن ابن عباس قال بینا نحن عند رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا اتاه ملك فقال ابشر بنورین اوتیتهما لم یؤتهما نبی قبلك فاتحة الكتاب وخواتیم سورة البقرة لن تقرأ حرفا منهما الا اعطیته وعن حذیفة بن الیمان ان النبی صلی الله علیه وسلم قال ان القوم لیبعث الله علیهم العذاب حتما مقضیا فیقرأ صبی من صبیانهم فی الكتاب الحمد لله رب العلمین فیسمعه الله تعالی فیرفع عنهم بذلك العذاب اربعین سنة۔

ترجمہ:۔ اور ابوہریرہ سے مروی ہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ابی رضہ سے فرمایا تمکو ایسی ایک سورہ نہ بتلاؤں جسکی مثال نازل نہیں ہوئی توراۃ میں انجیل میں قرآن میں۔ میں نے عرض کیا ضرور یا رسول اللہ آپنے فرمایا سورہ فاتحۃ الکتاب۔ تحقیق کہ یہی "السبع المثانی" اور قرآن عظیم ہے جسے تمہیں ہی دیا گیا۔ اور ابن عباس سے روایت ہے کہ ایک دن ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے اچانک ایک فرشتہ آیا اور کہا آپ خوشخبری حاصل کیجئے دو نور کی جو آپ کو دیئے گئے نہیں دیا گیا وہ کسی نبی کو آپ سے پہلے سورہ فاتحۃ الکتاب اور اخیر آیتیں سورہ بقرہ کی ان کے ہر ہر حرف تلاوت کے ساتھ ساتھ آپکو دیدیا جائیگا اور حذیفہ ابن الیمان رضہ سے روایت ہے نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کوئی قوم اللہ تعالے بھیجنے والے ہوتے ہیں ان پر عذاب لازمی حکم کے طور پر لیکن اوس قوم کے بچوں میں سے کوئی بچہ قرآن میں الحمد للہ رب العالمین پڑھتا ہے اور اللہ تعالے اس کو سنتے ہیں پس اوس قوم سے اوس عذاب کو چالیس سال کے لئے دور کر دیتے ہیں۔

تفسیر:۔ وعن ابی ہریرۃ الخ اب یہاں سے فضائل سورۃ فاتحہ کے بارے میں حدیث نقل کر رہے ہیں علامہ زمخشری سے پوچھا گیا تھا کہ آپ فضائل سور کو سورتوں کے آخر میں کیوں ذکر کرتے ہیں باوجودیکہ اکثر مفسرین اوائل سور میں ذکر کرتے ہیں جواب دیا اس لئے کہ فضائل سور اوصاف سور ہیں اور اوصاف شئی اصل شئی کے بعد ہوا کرتے ہیں لہذا فضائل سور سورتوں کے بعد ذکر کرتا ہوں رہا اکثر مفسرین کا اول میں ذکر کرنا تو وہ ترغیب کے لئے ذکر کرتے ہیں اور ترغیب پہلے ہوا کرتی ہے منجملہ احادیث فضائل میں سے ایک حدیث حضرت ابوہریرۃ کی ہے جس کو قاضی نے ذکر کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ حضور نے حضرت ابی سے یہ فرمایا کہ کیا میں تم کو ایسی سورت نہ بتلا دوں جو نہ توراۃ میں ذکر کی گئی اور نہ انجیل میں اور نہ قرآن میں اس کی کوئی مثل ہے۔ حضرت ابی نے عرض کیا کہ ہاں اے اللہ کے رسول۔ آپ نے فرمایا کہ وہ سورۃ فاتحۃ الکتاب ہے اور قرآن عظیم ہے جو مجھے عطا کی گئی۔ دوسری روایت حضرت ابن عباس رضہ کی فضیلت کے بارے میں قاضی نے ذکر کی ہے۔ اس روایت کی تفصیل یہ ہے۔

کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ہم صحابیوں کی ایک جماعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر تھی اور جبرئیلؑ آپ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے دفعۃً اوپر سے دروازہ کھلنے کی سی آواز آئی۔ جبرئیل نے آسمان کیطرف آنکھ اٹھاکر دیکھا اور یہ عرض کیا کہ یہ دروازہ جو اس وقت کھلا ہے اس سے پیشتر کبھی نہیں کھلا راوی کا بیان ہے کہ اتنے میں ایک فرشتہ آسمان سے اترا اور نبیؐ کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کرنے لگا کہ آپ کو ایسے دو نوروں کا مژدہ ہو جو آپ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دیئے گئے۔ ایک فاتحۃ الکتاب دوسرا سورۂ بقرہ کا خاتمہ۔ ان دونوں مقاموں میں سے اگر آپ ایک بھی حرف پڑھیں گے تو وہ نور آپ کو دیدیئے جائیں گے۔ تیسری حدیث حضرت حذیفہ ابن یمان کی ہے۔ جس کو ثعلبی نے روایت کیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ نبیؐ نے فرمایا کہ قوم کے اوپر اللہ یقیناً عذاب بھیجے گا۔ پس اس قوم کے بچوں میں سے کوئی بچہ کتاب اللہ کی الحمد للہ رب العٰلمین پڑھے گا۔ پس اللہ تعالیٰ اس کی قرآت کو سننے بھی نہیں پائیں گے کہ اس قوم سے چالیس سال تک کے لئے عذاب اٹھا دیں گے۔ اس حدیث کے بارے میں محقق جلال الدین سیوطی نے یہ لکھا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے۔ علامہ نووی سے یہ منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ہر ہر سورۃ کی فضیلت کے بارے میں جو روایات حضرت ابی ابن کعبؓ سے مروی ہیں موضوع ہیں۔ علامہ صنعانی نے جو مشارق کے مؤلف ہیں انہوں نے اس بات کا بھی اضافہ کیا ہے کہ ان احادیث کو گھڑنے والا باشندگان عبادان کا ایک شخص ہے اور اس نے یہ کہا کہ جب میں نے لوگوں کو دیکھا کہ لوگ اشعار اور فقہ حنفی اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں مشغول ہو گئے ہیں۔ اور قرآن عظیم پس پشت ڈالد یا ہے تو میں نے چاہا کہ ہر سورۃ کی فضیلت کے بارے میں احادیث گھڑوں اور ان فضائل کے ذریعہ سے استغال فی القرآن کے بارے میں لوگوں کو رغبت دلاؤں۔ سورۂ فاتحہ کے فضائل کے بارے میں اور بھی احادیث ہیں بجملہ ان کے چند احادیث میں بھی ذکر کرتا ہوں۔ اوّل حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ خدا فرماتا ہے کہ میں نے اپنے اور بندوں کے درمیان نماز کو آدھوں آدھ تقسیم کیا ہے تو اس کا نصف میرے لئے ہے اور نصف میرے بندہ کے واسطے۔ اور میرے بندہ کو وہ چیز ملے گی جس کی وہ خواہش کرے گا۔ نبیؐ نے فرمایا کہ جب بندہ الحمد للہ رب العٰلمین کہتا ہے تو خدا کہتا ہے حمدنی عبدی یعنی میرے بندے نے میری تعریف کی۔ اور جب بندہ الرحمٰن الرحیم کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ اثنیٰ علیّ عبدی یعنی میرے بندہ نے میری حمد وثنا میں مبالغہ کیا اور جب بندہ مالک یوم الدین کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ مجدنی عبدی یعنی میرے بندہ نے میری عظمت کی بزرگی کا اظہار کیا اور جب بندہ ایاک نعبد وایاک نستعین کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ ہذا بینی وبین عبدی ولعبدی ماسأل یعنی یہ مضمون میرے اور میرے بندے کے درمیان تقسیم ہے اور میرے بندہ کے لئے میرے پاس وہ چیز موجود ہے جس کی وہ درخواست کرے۔ اور جب بندہ اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ فہؤلاء لعبدی ولعبدی ماسأل یعنی میرے بندہ کی یہ تمام درخواستیں مقبول ہیں اور اس کے علاوہ جو بھی درخواست کرے گا منظور کروں گا۔ عبد الملک بن عمیر سے مرسلاً روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاتحۃ الکتاب ہر مرض کے لئے شفا ہے۔ اس حدیث کو دارمی نے اپنی مسند میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے عبداللہ بن جابرؓ سے روایت ہے

کہ حضورؐ نے فرمایا۔ جابر میں تجھے بہترین سورۃ کی جو قرآن میں نازل ہوئی ہے خبر دوں۔ جابر کہتے ہیں میں نے عرض کیا یارسول اللہ فرمایئے۔ ارشاد ہوا کہ وہ فاتحۃ الکتاب ہے اور میرا خیال ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ وہ ہر مرض کے لئے شفا ہے حضرت جابر سے روایت ہے کہ فاتحۃ الکتاب بجز موت کے ہر مرض کی دوا ہے اسے خلعی نے اپنے فوائد میں نقل کیا ہے۔ سعید بن المعلیٰ سے روایت ہے کہ قرآن میں سب سے بڑی سورۃ (باعتبار ثواب کے یا باعتبار قدر و نعت کے) الحمد للہ رب العٰلمین ہے۔ اس کو بخاری نے روایت کیا ہے اور بیہقی و حاکم حدیث انسؓ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ الحمد للہ رب العٰلمین افضل قرآن ہے۔ امام بخاری اپنی سند سے حدیث ابن عباس نقل کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ فاتحۃ الکتاب قرآن کے دو ثلث کے برابر ہے۔ ابو سلیمان کہتے ہیں کہ ایک دفعہ چند صحابہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کسی غزوہ میں شریک تھے وہاں ان کا گذر ایک مرگی والے پر ہوا جو بالکل بے ہوش و حواس پڑا تھا۔ کسی نے سورۂ فاتحہ پڑھ کر اس کے کان میں پھونک دیا اور وہ اچھا ہوگیا، حضرت کو خبر ہوئی تو فرمایا کہ وہ ام القرآن ہے اور ہر مرض کی دوا ہے اسے ثعلبی نے معاویہ ابن صالح کے طریق سے۔ انہوں نے ابو سلیمان سے روایت کیا ہے اور حضرت ابو سعید خدریؓ کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاتحۃ الکتاب زہر تک کی دوا ہے۔ اسے سعید بن منصور نے (اپنے سنن میں) اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے۔ ابو سعید خدری سے مروی ہے کہ ہم لوگ سفر میں تھے چلتے چلتے ایک دفعہ میں اترے وہاں ایک لونڈی آکر کہنے لگی کہ اس قبیلہ کے سردار کو سانپ نے ڈس لیا ہے کیا تم میں منتر پڑھنے والا بھی ہے یہ سنکر ہم میں سے ایک شخص کھڑا ہوگیا اور لونڈی کے ہمراہ جاکر سورۂ فاتحہ پڑھ کر سانپ کے ڈسے ہوئے پر پھونک ماردی وہ فوراً اچھا ہوگیا۔ جب ہم سفر سے واپس آئے تو حضورؐ سے یہ ماجرا عرض کیا۔ آپ نے اس شخص سے دریافت کیا تجھے کیونکر معلوم ہوا کہ وہ منتر ہے۔ اسے امام بخاری نے روایت کیا اور ابوالشیخ نے اور ابن حبان نے ابو سعید خدریؓ اور ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے۔ سائب بن یزید کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ فاتحہ پڑھ کر مجھ پر دم کیا اور آفات و بلاؤں سے محفوظ رہنے کے لئے یہ سورۃ پڑھ کر میرے منہ میں لعاب دہن مبارک ڈالدیا۔ اسے طبرانی نے اوسط میں روایت کیا ہے۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ جب بچھونے پر لیٹ کر سورۂ فاتحہ اور قل ہو اللہ پڑھے گا تو موت کے سوا ہر چیز سے محفوظ و بے خوف رہے گا اسے بزار نے روایت کیا ہے۔

سُوْرَةُ الْبَقَرَةِ مَدَنِيَّةٌ وَاٰيُهَا مِائَتَانِ وَثَمَانُوْنَ وَسَبْعٌ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الٓمّٓ وسائر الالفاظ التی یتہجّٰی بھا اسماءٌ مُسمّیاتھا الحروف التی رکبت منھا الکلم لدخولھا فی حد الاسم واعتوار ما یختص من التعریف والتنکیر والجمع والتصغیر وغیر ذلک علیھا وبہ صرح الخلیل ابو علی

ترجمہ :۔ سورۂ بقرہ مدنی ہے اور اس میں ۲۸۷ آیتیں ہیں۔ الم اور دیگر الفاظ تہجی اسماء ہیں۔ اور ان کے معانی وہ حروف ہیں جن سے کلمات کی ترکیب کی جاتی ہے (اور الفاظ تہجی اسم اس لئے ہیں کہ یہ اسم کی تعریف میں داخل ہیں اور اسم کے خواص یعنی تعریف وتنکیر وجمع وتصغیر ان کے پے بہ پے عارض ہوتے رہتے ہیں اور ان کے اسم ہونے کی خلیل اور ابو علی نے تصریح کی ہے)

تفسیر :۔ سورۃ البقرۃ مدنیۃ۔ الخ۔ اب یہاں سے سورۂ بقرہ کو شروع کر رہے ہیں ویسے تو سورتوں کے نام توقیفی ہیں۔ لیکن بعض لوگوں نے بقرہ نام رکھنے کی وجہ بیان کی ہے وہ یہ کہ اس صورت میں بقرہ بنو اسرائیل کا اہم واقعہ مذکور ہے۔ اسی وجہ سے اس کا نام بقرہ رکھا گیا ہے۔ یہ سورۃ مدنی ہے اور اس میں ۲۸۷ آیات ہیں۔ الم میں قاضی صاحب نے تین بحثیں ذکر کی ہیں اول نحوی بحث۔ دوم رسم الخط کی بحث۔ سوم یہ کہ الفاظ تہجی سورتوں کے شروع میں کیوں ذکر کئے جاتے ہیں۔ نحوی بحث سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ حروف کی دو قسمیں ہیں۔ حروف معانی اور حروف مبانی۔ حروف معانی کہتے ہیں جو اسم وفعل کے مقابلہ میں آتے ہیں اور حروف مبانی کہتے ہیں ان حروف کو جن کے ذریعہ کلمہ کی بنا کی جاتی لیکن خود کلمہ نہ ہوں جیسے زید میں۔ ز۔ ی۔ د۔ ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ حروف مبانی کے مستقل نام ہیں۔ کلمہ کے حروف مادی شمار کرانے کے وقت انہی اسماء کے ذریعہ سے ان حروف کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ان اسماء کو الفاظ تہجی بھی کہتے ہیں یعنی وہ الفاظ جن کے ذریعہ سے مسمیات کو شمار کر لیا جاتا ہے جیسے ضرب میں ض۔ ر۔ ب۔ حروف مبانی ہیں۔ اور ضاد۔ را۔ با۔ الفاظ تہجی ہیں۔ حروف مبانی تو حروف ہیں لیکن ان کے اسماء یعنی الفاظ تہجی کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اسم ہیں یا حرف ہیں بعض لوگ تو الفاظ تہجی کو حروف کہتے ہیں جیسا کہ آگے آجائے گا لیکن قاضی صاحب نے ان کو اسم قرار دیا ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ اسم ہونے کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ تعریف اسم اس پر صادق آئے۔ دوسرے یہ کہ اس میں اسم کے خواص پائے جائیں۔ تیسرے یہ کہ فعل اور حرف کی اس سے نفی ہو۔ اور الفاظ تہجی میں یہ تینوں چیزیں موجود ہیں لہذا الفاظ تہجی کو اسم کہنا درست ہے۔ اسم کی تعریف تو بایں طور صادق آتی ہے کہ اسم اس کو کہتے ہیں جو معنی مستقل پر دلالت کرے اور تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو۔ یہ تعریف الفاظ تہجی میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً الفاظ تہجی میں سے الف ہے۔ اس کے معنی ہیں۔ اَ۔ یہ معنی مستقل بالمفہومیت ہیں۔ کیونکہ اس کو سمجھنے کے لئے ضم ضمیمہ کی طرف احتیاج

وما روی ابن مسعودؓ انہ قال من قرأ حرفاً من کتاب اللہ فلہ حسنۃ والحسنۃ بعشر امثالہا لا اقول الٓمّٓ حرف بل الف حرف ولام حرف ومیم حرف فالمراد بہ غیر المعنی الذی اصطلح علیہ فان تخصیصہ بہ عرف مجدّد بل المراد المعنی اللغوی ولعلہ سماہ باسم مدلولہ؛

ترجمہ:- اور جو ابن مسعودؓ کی روایت ہے کہ سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کتاب اللہ میں کا ایک حرف پڑھا اس کو دنیا میں ایک نیکی نصیب ہوگی اور آخرت میں اس ایک نیکی کے بدلہ دس گنے نیکیاں ملیں گی۔ میں یہ نہیں کہتا کہ الم ایک حرف ہے بلکہ یہ تین حرف ہیں الف پہلا حرف ہے۔ لام دوسرا۔ میم تیسرا۔ تو اس روایت میں حرف سے مراد اس کے اصطلاحی معنی نہیں۔ اس لئے کہ حرف کے یہ خصوصی معنی جدید اصطلاح ہے (جو زمانہ نبوی میں نہ تھی) بلکہ حرف سے اس کے معنی لغوی مراد ہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضورؐ نے ان اسماء کو ان کے مدلول کے نام سے ذکر کردیا ہو؛

(بقیہ صگذشتہ) نہیں ہے اور یہ معنی کسی زمانہ کے ساتھ بھی مقترن نہیں ہیں۔ اور دوسری چیز بھی پائی جاتی ہے یعنی اسم کے خواص۔ اس لئے کہ اسم کے خواص ہیں۔ مثلاً تعریف، تنکیر، جمع، تصغیر، یہ باتیں الفاظ تہجی میں موجود ہیں۔ تعریف جیسے الالف۔ تنکیر جیسے الفٌ۔ جمع الفاتٌ۔ تصغیر اُلیف۔ اور تیسری چیز یعنی فعل اور حرف کی نفی بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ جب آپ نے کہا کہ الف کے معنی مستقل بالمفہومیت ہیں تو حرف کی نفی ہوگئی۔ اور جب کہا کہ کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہیں تو فعل کی نفی ہوگئی۔ چونکہ الفاظ تہجی کی حرفیت عوام الناس میں زیادہ مشہور تھی جس کی وجہ سے اسمیت کے بارے میں کچھ خفا ہوگیا تھا۔ اس وجہ سے قاضی صاحب نے اسم کی تعریف اور اس کے خواص کا انطباق کو ناکافی سمجھا۔ اور اسمیت کی تائید میں دو بہت بڑے اماموں کے قول کو ذکر کیا۔ ان میں ایک خلیل نحوی ہیں۔ جو ابو العلیٰ بصری کے شاگرد ہیں اور ابو العلیٰ بصری قراء سبعہ میں سے ایک ہیں۔ اور سیبویہ جیسا نحو کا امام بھی خلیل کا شاگرد ہے۔ دوسرے ابو العلیٰ فارسی ہیں۔ یہ بھی نحو کے بہت بڑے امام ہیں۔ خلیل کا قول تو یہ ہے کہ ایک مرتبہ درس دے رہے تھے۔ دوران درس انہوں نے اپنے طلبہ سے پوچھا۔ کہ تم ضرب کے حروف مبانی کا تلفظ کیسے کرتے ہو۔ انہوں نے کہا۔ ضاد۔ با۔ را۔ کاف۔ تو خلیل نے کہا لا بذہ اسمائٌ یعنی نہیں یہ تو اسماء ہیں۔ اور میں تلفظ کرتا ہوں۔ ضَ۔ بَ۔ رَ۔ کَ۔ تو دیکھو اس قول میں تصریح ہے کہ الفاظ تہجی اسماء ہیں۔ حروف نہیں ہیں۔ یہ سیبویہ کی روایت ہے اور ابو العلیٰ فارسی کا قول یہ ہے کہ اس نے قراء کی شکایت کرتے ہوئے کہا کہ لوگ یا، حرف نداء میں امالہ کرتے ہیں حالانکہ یا، ندا حرف ہے اور امالہ خاصہ ہے اسم اور فعل کا۔ اور چلو اگر لوگ حرف نداء میں امالہ کرتے ہیں تو یٰسٓ کی یا میں بھی امالہ کرنا چاہیئے۔ کیونکہ یٰسٓ کی یا اسم ہے۔ تو دیکھو۔ اس قول سے بھی تصریح ہوگئی کہ الفاظ تہجی اسم ہیں۔ حرف نہیں ہیں؛

ولما كانت مسمياتها حروفا وحدانا وهي مركبة صدرت بها ليكون تأديتها بالمسمى اول ما يقرع السمع واستعيرت الهمزة مكان الالف لتعذر الابتداء بها وهي ما لم تلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب لفقد موجبه ومقتضيه لكنها قابلة اياه ومعرضة له اذ لم تناسب مبنى الاصل و لذلك قيل ص وق مجموعا فيهما بين الساكنين ولم يعامل معاملة اين ؛

ترجمہ :۔ اور جبکہ الفاظ تہجی کے معانی حروف بسیط تھے اور یہ خود مرکب ہیں اس لئے ان الفاظ تہجی کا آغاز ان حروف سے کیا گیا تاکہ سب سے پہلے جو چیز کانوں میں پڑے وہ ان الفاظ کے مسمی کی ادائیگی ہو اور جو الف کی جگہ ہمزہ کو مانگ لیا گیا سو وہ اس لئے کہ الف ساکن سے ابتداء دشوار ہے اور ان اسماء تہجی کو سکون وقف ہوگا اور اعراب سے خالی رہیں گے جب تک کہ ان کے ساتھ عامل نہ ہو (کیونکہ عامل کے نہ ہونے سے مقتضی اعراب یعنی معانی ثلثہ مفقود ہیں لیکن یہ ضرور ہے کہ یہ اسماء اعراب کی قابلیت اور صلاحیت رکھتے ہیں اس لئے کہ مبنی اصل کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتے اور سکون وقف ہی کی وجہ سے ص ق بحالت اجتماع ساکنین بولا جاتا ہے اور آخر کو فتحہ دیکر این جیسا معاملہ نہیں کیا جاتا

تفسیر ۱۴۳ :۔ وما روی ابن مسعود الخ جو لوگ الفاظ تہجی کے حرف ہونے کے قائل ہیں۔ وہ قاضی صاحب پر اعتراض کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ کا الفاظ تہجی کو اسم کہنا یہ حضورؐ کے قول کے منافی ہیں کیونکہ حضورؐ نے فرمایا کہ جس شخص نے کتاب اللہ سے ایک حرف پڑھا تو اس کے لئے ایک نیکی ہے۔ اور ایک نیکی آخرت میں دس گنا ہوگی۔ پھر آپ نے فرمایا کہ میں یہ نہیں کہتا کہ الٓمٓ ایک حرف ہے بلکہ الف ایک حرف ہے اور لام ایک حرف ہے اور میم ایک حرف ہے تو دیکھو حضورؐ نے الف اور لام اور میم جو الفاظ تہجی ہیں ان پر حرف ہونے کا حکم لگایا ہے۔ لہذا آپ کا ان کو اسم کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ قاضی صاحب نے اس اعتراض کے دو جواب دیتے ہیں۔ اوّل یہ کہ ہم نے جو الفاظ تہجی پر اسم ہونے کا حکم لگایا وہ اسم اصطلاحی ہے۔ اور جس حرف کی نفی ہے وہ بھی حرف اصطلاحی ہے اور حضورؐ کے فرمان میں حرف لغوی مراد ہے۔ لغت میں حرف کہتے ہیں طرف کو۔ کیونکہ تمام اسماء و افعال اور حروف طرف لسان سے ادا کئے جاتے ہیں۔ اب ہمارے قول اور حضورؐ کے فرمان میں کوئی منافات نہیں ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ حضورؐ کے فرمان میں حرف سے مراد حرف لغوی ہے یہ کیسے معلوم ہوا تو ہم جواب میں کہیں گے۔ کہ جتنی بھی اصطلاحات ہیں سب حضورؐ کے بعد میں بنی ہیں۔ لہذا حضورؐ کے فرمان میں حرف سے اصطلاحی کیسے مراد ہو سکتا ہے۔ حرف لغوی ہی مراد ہوگا اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ توصیف الشیٔ بما یتعلق بالشیٔ اور تسمیۃ الدال باسم المدلول کے قبیل سے ہے یعنی چلو ہم مانتے ہیں کہ حضورؐ کے فرمان میں حرف سے مراد حرف اصطلاحی ہے لیکن الفاظ تہجی پر مجازاً ان کے دال یعنی الفاظ تہجی پر حرف ہونے کا حکم لگا دیا گیا ہے۔ لہذا حضورؐ کے فرمان سے ہم پر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ تیسرا جواب یہ

کہ اسم کبھی مسمّی کے عین ہوتا ہے جیسے زیدٌ کاتب میں اسم مسمی کے عین ہے پس الف حرف بھی زیدٌ کاتب کے قبیل سے ہے یعنی جس طرح زید کاتب میں کاتب ہونے کا حکم لفظ زید پر نہیں ہے بلکہ مسمی زید پر ہے اسی طرح سے الف حرف میں بھی حرف ہونے کا حکم لفظ الف پر نہیں ہے بلکہ مدلول الف اور مسمی الف پر ہے اور مسمی الف بالاتفاق حرف ہے لہذا معلوم ہوا کہ الفاظ تہجی اسم ہیں حرف نہیں ہیں چونکہ اس جواب پر یہ اعتراض پڑ سکتا تھا کہ کبھی الفاظ اعلام بنفسہا ہوتے ہیں جیسے کہ من حرف جر اور ضرب فعل ماضی میں تو ہوسکتا ہے کہ یہاں پر الف علم بنفسہ ہو تو اس وقت یہ جواب نہیں بنے گا۔ اسی وجہ سے قاضی صاحب نے اس جواب کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔

تفسیر[۱۴۳]: ولما کانت مسمّیاتها الخ. یہاں سے رسم الخط کی معمولی سی بحث ذکر کر رہے ہیں بحث کا حاصل یہ ہے کہ اس موقعہ پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے. سوال یہ ہے کہ الفاظ تہجی کے تلفظ اور ان کی کتابت میں ان کے مسمی کو سب سے پہلے کیوں رکھتے ہیں تو اس کا قاضی صاحب نے لما سے جواب دیا ہے. جواب یہ ہے کہ مسمیات سب کے سب حروف وحدان ہیں اور بسیط ہیں اور ان کے اسماء مرکب ہیں بلکہ ان کی تعداد تین حرف تک پہونچ جاتی ہے. تو ان اسماء یعنی الفاظ تہجی کے حروف مادی کو ترتیب دینے میں یہ لحاظ رکھا گیا کہ سب سے پہلے ان کے مسمیات کا ذکر ہو جائے. وجہ اس لحاظ رکھنے کی یہ ہے کہ اول مرتبہ میں اس مسمی کی ادائیگی سامع کو اس بات پر متنبہ کر دے کہ یہ فلاں حرف کا اسم ہے. اب اس پر سوال پیدا ہوا کہ پھر الف کے اندر آپ نے اس بات کو کیوں نہیں ملحوظ رکھا یعنی آپ الف کی ابتداء ہمزہ سے کیوں نہیں کرتے تو جواب یہ ہے کہ الف کا مسمی ساکن ہے اب اگر اس کو شروع میں لایا جاتا تو ابتداء بالسکون لازم آتا جو کہ متعذر ہے لہذا اس تعذر کو دفع کرنے کے لئے ہمزہ کو شروع میں لائے. وهي مالم تلها العوامل. یہ بھی الفاظ تہجی کی نحوی بحث ہے مگر پہلی اور اس بحث میں فرق یہ ہے کہ پہلی بحث بنیاد اور اصل کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری بحث تبعیت اور فرع کی حیثیت رکھتی ہے کیونکہ پہلی بحث تھی اسم اور حرف ہونے کے اعتبار سے اور یہ بحث اعراب وبناء کے اعتبار سے ہے اور اعراب وبناء فرع ہے اسم اور حرف ہونے کی لہذا پہلی بحث اصل کے اعتبار سے اور دوسری بحث فرع کے اعتبار سے ہے. اس بحث کا سمجھنا تین باتوں پر موقوف ہے. اول بات یہ کہ معرب اور مبنی کی تعریف کے بارے میں علامہ ابن حاجب اور جمہور کا اختلاف ہے ابن حاجب مبنی کی تعریف ما ناسب المبنی الاصل او وقع غیر مرکب سے کرتے ہیں. اور جمہور صرف ما ناسب المبنی الاصل سے کرتے ہیں اور معرب کی تعریف میں بھی اختلاف ہے. علامہ ابن حاجب کہتے ہیں. المعربُ المرکبُ الذی لم یشبه مبنی الاصل اور جمہور کہتے ہیں المعربُ الذی لم یشبه مبنی الاصل. تو گویا علامہ ابن حاجب معرب کی تعریف میں ترکیب مع العامل کا لحاظ رکھتے ہیں. اور اسباب بناء میں دو چیزوں کو ذکر کرتے ہیں. اول مناسبت مع مبنی الاصل دوم عدم ترکیب. اور جمہور اسباب بناء کو صرف مناسبت کے اندر منحصر کر دیتے ہیں. دوسری بات یہ کہ اعراب دو معنی پر بولا جاتا ہے. ایک یہ کہ اسم کا اس حیثیت سے ہونا کہ اگر عوامل کا اختلاف ہو تو اس کا آخر بدل جائے دوسرے معنی وہ حرکت اعرابیہ کہ جو نتیجہ ہے معانی ثلثہ یعنی فاعلیت اور مفعولیت اور اضافت کا. اور یہ بات یاد رہے کہ حرکت اعرابیہ کا بالفعل تحقق اسی وقت ہوگا جبکہ اسم اپنے عامل کے ساتھ مرکب ہو اگر ترکیب مع

مع العامل نہیں ہوگی تو اسم حرکت اعرابیہ سے خالی ہوگا اب سمجھ لیجئے کہ بنیاد و اختلاف جمہور اور ابن حاجب میں یہ ہے کہ ابن حاجب معرب میں حرکت اعرابیہ بالفعل کا اعتبار کرتے ہیں اسی وجہ سے معرب کو مرکب کی قید کے ساتھ مقید کرتے ہیں اس کے برخلاف جمہور کہ وہ حرکت اعرابیہ بالقوۃ کا اعتبار کرتے ہیں تیسری بات یہ ہے کہ سکون کی دو قسمیں ہیں اول سکون بنا دوم سکون وقف، سکون وقف تو معرب کے اندر ہوتا ہے اور اس سکون وقف کی وجہ سے اگر اجتماع ساکنین لازم آ رہا ہو تو وہ درست ہے اور سکون بنا مبنی میں ہوتا ہے اور اس سکون بنا کی وجہ سے اگر اجتماع ساکنین لازم آ رہا ہو تو دوسرے حرف کو فتحہ دیتے ہیں جیسے کہ أینَ اور ہؤلاء یہ نوع سکون بنا کی وجہ سے اجتماع ساکنین جائز نہیں ہے اسی وجہ سے نحاۃ کہتے ہیں اجتماع الساکنین لا یغتفر فی المبنی یعنی مبنی کے اندر اجتماع ساکنین ناقابل مغفرت ہے۔ یہ تمہید سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ الفاظ تہجی کی دو حالتیں ہیں ایک حالت ہے ترکیب مع العامل کی اور دوسری حالت ہے خلو عن العامل کی۔ پہلی حالت میں تو سب لوگ الفاظ تہجی کو معرب کہتے ہیں جیسے تقی الالفُ کتبت الفًا۔ وتبدل الواو بالالف۔ ابن حاجب تو اس لئے معرب کہتے ہیں کہ ترکیب پائی جاتی ہے۔ اور جمہور اس لئے معرب کہتے ہیں کہ مبنی اصل کے ساتھ تو مشابہت نہیں رکھتے ہیں لیکن جس وقت خلو عن العامل ہو تو ابن حاجب اس کو مبنی کہیں گے۔ اور اس کا سکون سکون بنا مانیں گے۔ مگر جمہور اس کو معرب کہیں گے اور اس کا سکون سکون وقف مانیں گے۔ ابن حاجب تو مبنی اس لئے کہتے ہیں کہ عدم ترکیب ہے۔ اور جمہور اس لئے معرب پڑھتے ہیں کہ مبنی اصل کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتا ہے لیکن فی الحال حرکت اعرابیہ ان الفاظ پر اس لئے نہیں آ رہی ہے کہ حرکت اعرابیہ کا مقتضی نہیں پایا جا رہا ہے یعنی ہاں البتہ قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہے قاضی صاحب نے جمہور کی تائید کی ہے اور انہی کے مسلک کو مانتے ہیں تائید اس طرح کی ہے کہ صاد اور قاف ان میں اجتماع ساکنین ہو رہا ہے اور یہ مستعمل بھی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سکون وقف ہے اگر سکون بنا ہوتا تو اس طور پر اجتماع ساکنین نہ ہوتا بلکہ آخری حرف متحرک ہوتا جس طرح کہ أینَ اور ہؤلاء کے اندر آخری حرف کو حرکت دی گئی۔ پس جب صاد اور قاف کے ساتھ أینَ جیسا معاملہ نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ قاف اور صاد معرب ہیں اور ان کے اندر سکون سکون وقف ہے کسی نے اشکال کیا کہ شارح قاضی صاحب جمہور کے مسلک کی تائید کرتے ہیں اسی طرح ان کی عبارت سے علاوہ ابن حاجب کا مسلک بھی حق سمجھ میں آ رہا ہے کیونکہ اپنی عبارت میں فرماتے ہیں کہ ہی ما لم تلہا العوامل موقوفۃ خالیۃ عن الاعراب۔ یعنی یہ الفاظ تہجی خالی عن الاعراب ہیں۔ اور خلو عن الاعراب مستلزم ہے بنا کو پس مصنف کی عبارت سے ابن حاجب کے مسلک کی بھی تائید ہوگئی۔ جواب یہ ہے کہ اعراب سے حرکت اعرابیہ مراد ہے کون الاسم معربًا مراد نہیں اور جب کون الاسم معربًا مراد نہیں تو ابن حاجب کی تائید نہیں ہوتی۔

ثم ان مسمياتها لما كانت عنصر الكلام وبسائطه التی تركب منها افتتحت السور بطائفة منها ايقاظا لما تحدی بالقرآن وتنبيها علی ان المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان من عند غير الله تعالیٰ لما عجزوا عن آخرهم مع تظاهرهم وقوة فصاحتهم عن الاتيان بما يدانيه وليكون اول ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز فان النطق باسماء الحروف مختص بمن خط ودرس فاما من الامی الذی لم يخالط الكتاب فمستغرب مستبعد خارق للعادة كالكتابة والتلاوة سيما وقد راعی فی ذلك ما يعجز عنه الاديب الاريب الفائق فی فنه وهو انها اورد فی هذه الفواتح اربعة عشر اسما هی نصف اسامی حروف المعجم ان لم تعد فيها الالف حرفا برأسها فی تسع وعشرين سورة بعددها اذا عد فيها الالف مشتملة علی انصاف انواعها.

ترجمہ:۔ پھر چونکہ الفاظ تہجی کے معانی کلام کا مادہ اور اس کے حروف بسیط تھے جن سے کلام کو ترکیب دی گئی اس لیے سورۃ کے شروع میں ان اسماء تہجی کے ایک حصہ کو لے آیا گیا۔ ان لوگوں کو بیدار کرنے کے لئے جن میں قرآن کریم کے ذریعہ چیلنج دیا گیا۔ اور اس بات پر متنبہ کرنے کے لئے کہ جو قرآن تمہیں سنایا جا رہا ہے انہیں حروف سے مرکب ہے جن سے تم اپنے کلام کو ترکیب دیتے ہو پس اگر یہ غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو قوت فصاحت اور باہمی تعاون کے باوجود تم سب کے سب اس کا مثل لانے سے عاجز ہو کر نہ رہ جاتے اور اس لئے بھی الفاظ تہجی کو شروع میں لایا گیا تاکہ سورۃ کے سب سے پہلے جو کلمات کانوں میں پڑیں مستقل اعجاز کی نوعیت اختیار کر لیں کیونکہ الفاظ تہجی کا تلفظ صرف ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جنہوں نے لکھنا پڑھنا سیکھا ہو۔ اور اس شخص سے جو بالکل ان پڑھ ہو اور اسے کسی کاتب کی ہوا تک نہ لگی ہو یہ تلفظ نادر بعید اور خارق عادت ہے۔ بالخصوص جبکہ اس نے اپنے اس تلفظ میں ان چیزوں کو بھی ملحوظ رکھا ہو جن سے اپنے فن کا ماہر ادیب بھی عاجز و در ماندہ رہ جائے اور وہ رعایات یہ ہیں کہ اوائل سور میں جو وہ الفاظ مذکور ہیں جو پورے الفاظ تہجی کا نصف حصہ ہیں بشرطیکہ الف کو مستقل حیثیت نہ دی جائے اور جن سورتوں میں مذکور ہیں ان سورتوں کی تعداد بھی انتیس ہیں اور انتیس سورتوں میں لانا ان الفاظ تہجی کی مجموعی تعداد کے مطابق ہے بشرطیکہ الف بھی مستقل حرف شمار کیا جائے (اور پھر مذکور بھی ہیں) اس شان سے کہ ان میں اقسام حروف کی آدھی آدھی قسمیں آگئی ہیں کہ

تفسیر:۔ ثم ان مسمياتها لما كانت عنصر الكلام الخ یہاں سے تیسری بحث یعنی الفاظ تہجی کو اوائل سور میں لانے کی

وجہ اور اس کا فائدہ بیان کرتے ہیں کشاف کے اندر اجمالاً اس کی تین وجہیں بیان کی گئی ہیں۔ اول وجہ یہ ہے کہ یہ الفاظ تہجی نام ہیں سورتوں کے اور ذکر میں اسم شئی کو حقیقت شئی پر مقدم کیا جاتا ہے۔ دوسری وجہ ایقاظ ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ مقدمہ ہیں دلائل اعجاز کا یعنی دلائل اعجاز کا پیش خیمہ ہے لیکن مصنف ان میں سے صرف آخر کی دو وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ اس کی توجیہ آپ کے سامنے آجائے گی۔ چنانچہ مصنف پہلی وجہ اس طور پر بیان کرتے ہیں کہ چونکہ الفاظ تہجی کے مسمیات کلام کی اصل اور ایسے حروف مفردہ ہیں جن سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے اس لئے انہی الفاظ تہجی کے ٹکڑے کو سورۃ کے شروع میں ذکر کر دیا اس کا مقصد ان لوگوں کو خواب غفلت سے بیدار کرنا تھا۔ جن کو قرآن کے ذریعہ چیلنج دیا گیا اور ان کو اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ یہ قرآن پاک بھی ان ہی حروف سے مرکب ہے جن حرفوں سے تم اپنے کلام کو ترکیب دیتے ہو پس اگر یہ غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو تم سب کے سب اس کا مثل لانے سے عاجز نہ ہوتے باوجودیکہ تم فصاحت و بلاغت کے اندر ایک بہت زبردست پایہ رکھتے ہو لیکن جب تم اس کا مثل لانے سے عاجز ہوگئے تو سمجھ لو کہ یہ غیر اللہ کی جانب سے نہیں ہے بلکہ اللہ کی جانب سے ہے اور جب اللہ کی جانب سے ہے تو اس پر ایمان لاؤ۔ یہاں پر السور میں الف لام عہد خارجی کا ہے اور مراد اس سے سورہ بقرہ ہے کیونکہ اگر استغراق لوگے تو معنی یہ ہوں گے کہ تمام سورتوں کے شروع میں الفاظ تہجی کا مجموعہ ذکر کیا گیا ہے حالانکہ بعض سورتوں کے اندر الفاظ تہجی بالکل نہیں ہیں اور بعض سورتوں میں ہیں بھی تو مجموعہ نہیں بلکہ ایک ہی حرف ہے پس استغراقی تو مراد لے نہیں سکتے۔ جنس بھی مراد لے نہیں سکتے کیونکہ افتتاح کا قرینہ اس سے مانع ہے اس لئے کہ حقیقت کے شروع میں کوئی چیز لائی ہی نہیں جاتی۔ ہاں عہد ذہنی مراد ہو سکتا ہے مگر مرجوح کے درجہ میں قاضی صاحب نے جو پہلی وجہ بیان کی ہے اس پر اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قاضی صاحب نے وجہ بیان کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ الفاظ تہجی ایقاظ کے لئے لائے گئے ہیں۔ یعنی الفاظ تہجی ایقاظ و تنبیہ پر دلالت کرتے ہیں۔ یہ کہنا درست نہیں۔ اس لئے کہ الفاظ تہجی تو وضع کئے گئے ہیں اپنے مسمیات کے لئے اور ہر لفظ اپنے موضوع لہ پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا الفاظ تہجی اپنے مسمیات پر دلالت کریں گے۔ ایقاظ پر کیسے دلالت کریں گے؟ جواب یہ ہے کہ اپنے مسمیات پر دلالت وضعی ہوگی اور ایقاظ و تنبیہ پر دلالت عقلی ہوگی اور دلالت عقلی تو ایک نہیں بلکہ متعدد ہوتی ہیں جیسے کہ دیوار کے پیچھے سے ایک گانے کی آواز سنی۔ یہ آواز دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ دیوار کے پیچھے کچھ لہو و لعب ہو رہا ہے اور لوگ وہاں اکٹھے ہیں اور کوئی شخص ہے جو وہاں گا رہا ہے اور اس کے پاس گانے کا سامان بھی ہے پس جس طرح صوت غنا متعدد چیزوں پر دلالت کرتی ہے اسی طرح یہ الفاظ تہجی عقلاً ایقاظ و تنبیہ وغیرہ پر دلالت کریں گے ولیکون اول مایقرع الاسماع الخ اس دوسری وجہ کے سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ مصنف نے مثال کے اندر کتابت کا لفظ محض ندرت اور غرابت کو ظاہر کرنے کے لئے ذکر کیا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضور کاتب بھی تھے۔ دوسری بات یہ کہ لفظ سیما مرکب ہے سیّ اور ما موصوفہ یا موصولہ یا زائدہ سے اس کے اندر حرف لا کو حذف کر دیا گیا ہے تو اب اس کا ترجمہ بعبارت محذوف لا مثل ما ہوگا۔ نحاۃ اس کو کلمۂ استثناء مانتے ہیں۔ اس لئے کہ سیما اپنے مابعد کو حکم سابق سے مستثنیٰ کر کے پھر اپنے مابعد پر اسی حکم سابق کو علیٰ وجہ الاتم ثابت کرتا ہے اس کے مابعد کے بارے

میں تینوں اعراب پڑھے گئے ہیں یعنی رفع، نصب، جر اور یہ تینوں حالتیں موقوف ہیں ما کی حالت پر یعنی اگر ما موصوفہ ہوگا تو اس کا مابعد مرفوع ہوگا اور اگر زائدہ ہوگا تو مابعد مجرور ہوگا اب قاضی صاحب کی بات سنئے۔ قاضی صاحب الفاظ تہجی کو شروع میں لانے کی ایک وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ الفاظ تہجی کو شروع میں اس لئے لایا گیا تاکہ سورۃ کا سب سے پہلا کلمہ جو سامع کے کانوں میں پڑے وہ مستقلاً اعجاز کی ایک نوعیت اختیار کرلے اور یہ اس طور پر کہ حضورؐ بالکل امی تھے کسی مضمون نگار وغیرہ سے آپ کی کوئی ملاقات نہیں تھی۔ اور الفاظ تہجی کو ادا کرنا صرف اس شخص کا کام ہے۔ جو درس و تدریس کی لائن میں رہا ہو اور اس نے کتابت سیکھی ہو پس جب حضورؐ کی زبان سے الفاظ تہجی ادا ہوئے تو اس بات نے ایک تعجب اور استبعاد پیدا کر دیا کہ اس جیسا امی یہ کلام کیسے ادا کر رہا ہے حالانکہ کوئی بھی امی ایسا کلام ادا نہیں کر سکتا جس طرح کہ کتابت نہیں کر سکتا ہے پس جب کوئی امی نہیں ادا کر سکتا ہے تو اس سے اعجاز ثابت ہو گیا قرآن پاک کا اور اس سے پھر کلام اللہ ہونا بھی ثابت ہو گیا۔ کیونکہ جب کوئی امی نہیں لا سکتا تو حضورؐ بھی امی ہیں وہ بھی اپنے پاس سے نہیں لائے ہوں گے۔ بلکہ اللہ کی طرف سے لے کر آئے ہیں۔ ان دونوں وجہوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی وجہ سے قرآن کا فی نفسہ اعجاز ثابت ہوتا ہے اور دوسری وجہ سے اس کا اعجاز بالنسبت الی مبلغہ ثابت ہوتا ہے لیکن دوسری وجہ میں قاضی صاحب نے جو یہ فرمایا کہ فانہ من الامی الذی لم یخالط الکتابۃ مستغرب۔ اس موقعہ پر ایک شبہ پیدا ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ نبیؐ نے تھوڑے زمانہ میں کسی بچہ سے لکھنا پڑھنا سیکھ لیا ہو اور لوگوں کو اس کی خبر نہ ہوئی ہو اور جب لکھنا پڑھنا سیکھ لیا تو ان الفاظ تہجی کا ادا کرنا کیسے موجب اعجاز ہوگا۔ اس کے دو جواب ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ عہد نبوت میں سارے عرب کے اندر صرف دو یا تین پڑھے لکھے تھے اور کہیں بھی پڑھنے پڑھانے کا دور دورہ نہیں تھا۔ لہٰذا وہاں بچوں کا ذکر کیا ہے بڑوں کو بھی لکھنے پڑھنے سے کوئی لگاؤ نہیں تھا پس حضورؐ کے زمانہ میں یہ شق نکال کر اعتراض کرنا گویا اپنے زمانہ پر زمانہ قریش کو قیاس کرنا ہے اور یہ قیاس باطل ہے لہٰذا اعتراض باطل ہے۔ دوسرے جواب سے پہلے آپ تین باتوں کو ذہن نشین کر لیجئے۔ اول تو یہ سمجھئے کہ حروف معجم کافۃ الناس کے نزدیک ۲۹ حرف ہیں ان میں سب سے پہلا الف ہے اور سب سے آخر کا یا ہے۔ اور ابو العباس کے نزدیک ۲۸ ہیں سب سے پہلے با ہے اور آخر میں ی ہے تو گویا ابو العباس الف کو حرف شمار نہیں کرتے اور کافۃ الناس الف کو بھی حرف شمار کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ۲۹ سورتوں کے اندر انہی حروف مقطعات کو شمار میں لایا گیا ہے۔ ۸ سورتوں میں تو الم اور ۵ سورتوں میں الر اور ایک سورۃ میں المص اور ایک سورۃ میں کہیعص اور ایک سورۃ کے اندر طٰہٰ اور دو سورتوں میں طسم اور ایک سورۃ میں طس اور ایک سورۃ میں ص اور چھ سورتوں میں حم اور ایک سورۃ میں حم عسق اور ایک سورۃ میں ق اور ایک سورۃ میں ن یہ ۲۹ سورتیں تھیں۔ ان تمام الفاظ تہجی کا مجموعہ ۷۶ کی تعداد کو پہنچتا ہے۔ لیکن مکررات کو ساقط کرنے کے بعد ۱۴ رہتے ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ صفات کے اعتبار سے حروف کی جتنی تقسیمات ہیں وہ تمام تقسیمات آپس میں تباین بنفسہا نہیں ہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ مثلاً حروف مہموسہ شدیدہ

فذکر فی المهموسة وهی ما یضعف الاعتماد علی مخرجه ویجمعها ستشحثك خصفه نصفها الحاء والهاء والصاد والسین والکاف ومن البواقی المجهورة نصفها یجمعه لن یقطع امر ومن الشدیدة الثمانیة المجموعة فی اجدت طبقك اربعة یجمعها اقطك ومن البواقی الرخوة عشرة یجمعها حمس علی نصره ومن المطبقة التی هی الصاد والطاء والظاء نصفها ومن البواقی المنفتحة نصفها ومن القلقلة وهی حروف تضطرب عند خروجها ویجمعها قد طبج نصفها الاقل لقلتها ومن اللینتین الیاء لانها اقل ثقلاً ومن المستعلیة وهی التی یتصعد الصوت بها الی الحنك الاعلی وهی سبعة القاف والصاد والطاء والخاء والغین والضاد والظاء نصفها الاقل ومن البواقی المنخفضة نصفها۔

ترجمہ: چنانچہ مہموسہ میں سے یعنی ان حروف میں سے جن کا اعتماد اپنے مخرج پر ضعیف ہوتا ہے اور جنہیں ستشحثك خصفه اپنے اندر جمع کر رہا ہے۔ نصف کو لے لیا گیا یعنی حا۔ ہا، صاد اور سین اور کاف کو۔ اور ان مہموسہ کے علاوہ جتنے مجہورہ ہیں ان میں سے نصف کو لے لیا گیا۔ اور ان نصف کا مجموعہ لن یقطع امر ہے۔ اور آٹھ شدیدہ میں سے جو وجدت طبقك میں اکٹھے ہو رہے ہیں۔ چار لے لئے گئے جن کو اقطك شامل ہے اور ان آٹھ کے علاوہ جو رخوہ ہیں ان میں سے دس لے لئے گئے جن کا مجموعہ حمس علی نصره ہے اور حروف مطبقہ یعنی صاد ضاد طاء ظاء میں سے نصف کو لے لیا گیا۔ اور بقیہ منفتحہ میں سے آدھے کو لے لیا گیا۔ اور قلقلہ میں سے یعنی ان حروف میں سے جن کے نکلنے کے وقت اضطراب پایا جائے اور جنہیں قد طبج کا کلمہ جامع ہے نصف اقل کو لے لیا گیا اور اقل اس لئے لیا کہ یہ قلیل ہیں اور حروف لین یعنی واؤ اور یاء میں سے یاء کو لیا کیونکہ یاء میں ثقل کم ہے اور حروف مستعلیہ جن کی آواز تالو میں گونج جاتی ہے ان کی تعداد سات ہے۔ قاف صاد۔ طاء خاء غین ضاد ظاء ان میں سے نصف اقل کو لے لیا گیا۔ اور باقی منخفضہ میں سے بھی نصف کو لے لیا گیا۔

(بقیہ صد گذشتہ) کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ مثلاً ایک حرف حروف مہموسہ میں سے بھی ہے اور وہی شدیدہ میں بھی شمار ہے۔ نیز یہ بھی سمجھ لیجئے۔ کہ قاضی صاحب نے آگے انصاف کا لفظ استعمال کیا ہے اور انصاف جمع ہے نصف کی۔ اور نصف کی دو قسمیں ہیں۔ نصف تحقیقی اور نصف تقریبی۔ نصف تحقیقی تو اس آدھے کو کہتے ہیں جو حقیقۃً آدھا ہو نہ کم ہو نہ زیادہ جیسے چار کا آدھا ۲۔ اور نصف تقریبی اس کو کہتے ہیں جو حقیقۃً آدھا نہ ہو بلکہ

آدھا نہ ہو بلکہ نصف حقیقی سے کچھ اوپر یا کچھ نیچے ہو جیسے ۷ کا آدھا تین یا چار۔ قاضی کی عبارت میں نصف عام مفہوم رکھتا ہے خواہ حقیقۃً ہو یا مجازاً۔ اب جواب سنئے۔ جواب یہ ہے کہ ہم مطلقاً الفاظ تہجی کے نطق کو موجب اعجاز نہیں کہتے۔ بلکہ موجب اعجاز یہ بات ہے کہ اوائل سور کے اندر چودہ الفاظ تہجی جو حروف معجم کا نصف حصہ ہیں۔ جبکہ ابو العباس کا قول لیا جائے ۲۹ سورتوں کے اندر۔ اس انداز پر حضور کی زبان سے ادا ہوئے ہیں کہ انہی چودہ حروف میں تمام اقسام حروف کی آدھی آدھی قسمیں آگئی ہیں۔ اور پھر ۲۹ سورتوں کے اندر لانے کی یہ حکمت ہے کہ یہ حروف معجم کی اس تعداد کے مطابق ہو جائیں گی جو کافۃ الناس کے نزدیک ہے اور اس انداز پر ادا کرنا اس لئے موجب اعجاز ہے کہ اس سے بہت بڑا ادیب اور کامل فی العربیہ بھی عاجز ہے اور جب کامل فی العربیۃ اس طریقہ پر ادا کرنا اس لئے موجب اعجاز ہے اس جیسی ادائیگی ہونا اگر بقول معترض حضورؐ نے تھوڑا سا پڑھ بھی لیا ہو یقینا موجب اعجاز ہوگا۔ لہذا معترض کا اعتراض لغو باطل ہے کیونکہ اعتراض تو مطلقاً تلفظ پر تھا اور یہاں تلفظ سے وہ تلفظ مراد ہے جس میں یہ سب رعایتیں کی گئی ہوں۔

تفسیر ۱۴۹۔ فذکر من المهموسة الخ۔ اب یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ اقسام صفات کے آدھے آدھے افراد ان چودہ میں کس طرح پر آگئے۔ فرماتے ہیں کہ صفت حرف کی دو قسمیں ہیں۔ ایک مہموسہ اور ایک مجہورہ۔ مہموسہ ان حروف کو کہتے ہیں جن کا اعتماد مخرج پر کمزور ہو یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس نہ رکتی ہو بلکہ ادائیگی بھی ہوتی ہے اور سانس بھی چلتی رہے۔ اور مجہورہ ان حروف کو کہتے ہیں جنکا اعتماد مخرج پر قوی ہو یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس رک جاتی ہو۔ اور جب اتنی زوردار آواز ہو کہ سانس رک جاتے تو آواز میں جہر پیدا ہوگا اسی وجہ سے ان کو مجہورہ کہا جاتا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جو آواز سینے سے نکلتی ہے یا تو لفظ کی ادائیگی اس پوری آواز کو گھیر لیگی یعنی لفظ پوری آواز سے ادا ہوگا اور یا آواز کے بعض حصہ سے ادائیگی ہوگی اگر بعض حصہ سے ادائیگی ہے تو سانس نہیں رکیگی۔ اور آواز اس صورت میں کمزوری کے ساتھ نکلیگی۔ لہذا جو حروف اس آواز سے نکلیں گے ان کو مہموسہ کہا جاتے گا اور جب پوری آواز سے ادائیگی ہوگی تو سانس رک جائے گی اور آواز قوت کے ساتھ نکلیگی لہذا جو حروف ان آواز سے نکلیں گے ان کو حروف مجہورہ کہا جاتے گا حروف مجہورہ دس ہیں جن کا مجموعہ ستشحثک خصفہ ہے اس کا ترجمہ یہ ہے کہ عنقریب تجھ سے الحاح وزاری کریگی خصفہ۔ ان میں سے آدھے حروف ان چودہ میں مذکور ہیں آدھے یہ ہیں حا، ہا، صاد، سین، کاف اور ان دس کے علاوہ بقیہ ۱۸ حروف مجہورہ میں سے ہیں۔ اور ان کے بھی نصف ان چودہ میں مذکور ہیں اور ان نصف حروف کا مجموعہ ہے لن یقطع امر۔ اسی طرح صفت حرف کی دوسری تقسیم کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔ شدیدہ اور رخوہ۔ شدیدہ اور مجہورہ میں فرق یہ ہے کہ مجہورہ کے اندر سانس رک جاتی ہے اور شدیدہ کے اندر آواز رکتی ہے اور ایسے ہی مہموسہ اور رخوہ میں فرق یہ ہے کہ مہموسہ کے اندر تو سانس جاری رہتی ہے اور یہ بات جان لینی چاہئے کہ کبھی آواز جاری رہتی ہے اور سانس رک جاتی ہے جیسے غین اور ضاد کے اندر۔ اور کبھی سانس جاری رہتی ہے اور آواز رک جاتی ہے جیسے کاف اور تا کے اندر۔ جب یہ بات ہے تو مجہورہ اور شدیدہ

ومن حروف البدل وهی احد عشر علیٰ ماذکرہ سیبویہ واختارہ ابن جنی ویجمعہا اجد طویت منہا السنۃ الشائعۃ التی یجمعہا ہطمین وقد زاد بعضہم سبعۃ اخریٰ وھی اللام فی اُصیلاً والصاد والزاء فی صراط وزراط والفاء فی جدف والعین فی اعن والثاء فی ثروغ الدلو والباء فی باسمک حتی صارت ثمانیۃ عشر وقد ذکر منہا التسعۃ السنۃ المذکورۃ واللام والصاد والعین ؛

ترجمہ :۔ اور حروف بدل میں سے جن کی تعداد سیبویہ کے ذکر اور ابن جنی کی پسند کے مطابق گیارہ ہے اور ان کا مجموعہ اجد طویت منہا ہے چھ لے لئے گئے جو مشہور ہیں اور اہطمین کا لفظ ان کو جامع ہے اور بعض نے حروف بدل میں سات حرف اور بڑھا دیئے ہیں اور وہ اصیلال کی لام اور صراط وزراط کی صاد اور زاء اور جدف کی فاء اور اعن کی عین اور ثروغ الدلو کی ثاء اور باسمک کی باء ہے تو اس اضافہ کے اعتبار سے حروف بدل کی تعداد اٹھارہ تک پہونچ گئی ہے ان اٹھارہ میں سے نو ذکر کئے گئے چھ مذکورہ اور لام اور صاد اور عین ؛

(بقیہ صد گذشتہ) کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ مادہ اجتماع دونوں کا اجد اور قطب کے حروف ہیں۔ اور مادہ افتراق کاف اور تاء ہے کہ یہ شدیدہ ہیں مجہورہ نہیں۔ اور باقی اس کے علاوہ جتنے حروف ہیں وہ مجہورہ ہیں شدیدہ نہیں۔ حروف شدیدہ آٹھ ہیں جو اجدت طبقک کے اندر جمع کر دیئے ہیں ان میں سے دس ان چودہ میں پائے جاتے ہیں ان دس کو حس علی نفرہ کے اندر جمع کر دیا گیا جس کے معنی ہیں کہ وہ اس کی مدد پر شجاع ہے ایسے ہی اقسام صفت میں مطبقہ ان حروف کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی کے وقت زبان کا کچھ حصہ تالو کے قریب والے حصہ سے مل جاتا ہے اور منفتحہ ان حروف کو کہتے ہیں کہ جنکی ادائیگی کے وقت زبان کا درمیانی حصہ تالو سے نہیں ملتا ہے بلکہ تالو اور زبان کے درمیان میں کشادگی رہتی ہے حروف مطبقہ تین ہیں۔ صاد، طاء، ظاء ان میں سے دو ان چودہ میں مذکور ہیں یعنی صاد اور طاء اور بقیہ جو منفتحہ ہیں یعنی ان تین کے علاوہ حروف۔ ان میں سے ۱۲ کو لے لیا اور وہ یہ ہیں۔ الف لام، میم، یاء، کاف، ہاء، راء عین، سین، خاء، قاف، نون اور صفت حروف کے اقسام میں سے قلقلہ اور لین ہے۔ قلقلہ ان حروف کو کہتے ہیں جو اضطراب کے ساتھ نکلتے ہیں اور لین ان حروف کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی بہت آسانی کے ساتھ ہوتی ہے۔ حروف قلقلہ پانچ ہیں جن کو قد طبج کا کلمہ جامع ہے جس کے معنی ہیں کھو کھلی چیز پر مارا گیا۔ ان میں سے نصف اقل یعنی دو کو لے لیا گیا یعنی طاء۔ اور قاف قلیل لینے کی وجہ یہ ہے کہ بہ نسبت دوسرے اقسام کے ان حروف سے کلام کو کم مرکب کیا جاتا ہے۔ اور لین کے اندر دو حرف ہیں یاء اور واؤ یہاں الف کا اعتبار نہیں کیا۔ یا تو اس لئے کہ الف حرف مستقل ہی نہیں ہے اور یا اس لئے کہ وہ یاء اور واؤ کے بدلے میں آتا ہے پس جب معوض عنہ کا ذکر ہو گیا تو عوض کے ذکر کی کیا ضرورت۔ ان دونوں میں سے یاء کو لیا گیا۔ یاء کے لینے کی وجہ یہ ہے کہ یاء بہ نسبت واؤ کے کم ثقیل ہے اقسام صفت حرف میں سے مستعلیہ اور منخفضہ بھی ہیں۔ حروف مستعلیہ وہ حرف ہیں جن کی ادائیگی

ومما یدغم فی مثلہ ولا یدغم فی المقارب وھی خمسۃ عشر الھمزۃ والہاء والعین والصاد والطاء والمیم والیاء والخاء والغین والضاد والظاء والشین والزای والفاء والواو ونصفہا الاقل ومما یدغم فیہما وھی ثلثۃ عشر الباقیۃ نصفہا الاکثر الحاء والقاف والکاف والراء والسین واللام والنون لما فی الادغام من الخفۃ والفصاحۃ ومن الاربعۃ التی لا تدغم فیما یقاربہا ویدغم فیہا مقاربہا وھی المیم والراء والشین والفاء نصفہا۔

ترجمہ:۔ اوران حروف میں سے جو اپنے ہم مخرج میں مدغم ہوتے ہیں اور قریب المخرج میں مدغم نہیں ہوتے اور جن کی تعداد پندرہ ہے ہمزہ، ہا، عین، صاد، طا، میم، یا، خا، غین، ضاد، ظا، شین، زا، فا، واو نصف اقل کو لے لیا گیا اور جو حروف اپنے ہم مخرج اور قریب المخرج دونوں میں مدغم ہوتے ہیں وہ باقی ماندہ تیرہ ہیں۔ ان میں سے نصف اکثر کو لے لیا گیا یعنی حا، قاف، را، سین، لام، نون کو اور نصف اکثر کو اس لئے لیا گیا کہ ادغام میں خفت بھی ہے اور فصاحت بھی اوران چار میں سے جو اپنے قریب المخرج حروف کا مدغم فیہ تو بنتے ہیں مگر مدغم نہیں بنتے یعنی میم اور را، اور شین اور فا میں سے نصف کو لے لیا گیا۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کی وجہ سے آواز تالو میں گونج جاتی ہے اور منخفضہ وہ ہیں جن کی آواز نہیں گونجتی۔ حروف مستعلیہ سات حرف ہیں۔ قاف، صاد، طا، خا، غین، ضاد، ظا، ان سات میں سے نصف اقل یعنی تین کو لے لیا گیا یعنی قاف صاد طا، اور منخفضہ ان سات کے علاوہ ۲۲ حروف ہیں ان میں سے گیارہ کو لے لیا گیا اور وہ گیارہ الف، لام، میم، الا، کاف، ہا، یا، عین، سین، جیم، نون ہیں۔

تفسیر ۱۵۱:۔ ومن حروف البدل الخ اور ایسے ہی صفت حرف کے اقسام میں سے حروف بدل ہیں۔ حروف بدل ان حروف کو کہتے ہیں۔ جو دوسرے حروف کے عوض میں آتے ہیں۔ حروف بدل کی تعداد زمخشری نے تیرہ ۱۳ بیان کی ہے لیکن سیبویہ نے گیارہ کی تعداد ذکر کی ہے اور اسی کو ابن جنی نے اختیار کیا ہے ان گیارہ حروف کا مجموعہ اجد اُدیتُ منہا ہے ان میں سے چھ کو ان چودہ میں لیا گیا۔ ان چھ کا مجموعہ اطلین ہے حروف بدل میں تبادل کی شکل یوں ہے کہ مثلاً ہمزہ واؤ سے بدلا ہوا ہے جیسے اواصِلُ جس کی اصل وَواصلُ ہے اور جیم بدلا ہوا ہے یا مشددہ سے جیسے ابو علجّ اصل میں تھا ابو علِیّ اور دال بدلا ہوا ہے تا سے جیسے فُزدُ اور اِجدَمعوا۔ ان دونوں کی اصل تھی فزتُ اور اِجتمعوا اور طا، بدلہ میں آتا ہے تا کے۔ جیسے اصطبر اصل میں تھا اصتبر۔ اور واؤ عوض میں آتا ہے یا کے جیسے موقِنٌ اصل میں تھا مُیقِنٌ اَیقَن سے اور یا عوض میں آتا ہے واؤ کے جیسے میقات اصل میں تھا موقات۔ اور تا عوض میں آتا ہے واؤ کے جیسے تخمۃ اصل میں تھا

وخمۃ اور میم عوض میں آتا ہے واؤ کے جیسے فمٌ اصل میں تھا فوہٌ، اور نون عوض میں آتا ہے لام کے جیسے لعن اصل میں لعلَ اور باء عوض میں آتا ہے ہمزہ کے جیسے برقت اصل میں تھا ارقت، اور الف عوض میں آتا ہے واؤ اور یاء کے جیسے باعَ اصل میں تھا بیع۔ اور قال اصل میں تھا قول۔ اس کے بعد قاضی صاحب کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے حروف ابدال پر سات کا اضافہ اور کیا ہے ان سات حروف کی تفصیل یہ ہے کہ لام اصیلال میں بدلا ہوا ہے نون سے کیونکہ اصیلال اصل میں تھا اصیلان بعض لوگوں نے اس کو مفرد مصغر مانا ہے اور بعض نے جمع مانا ہے اصیل کی جیسے بعیر کی جمع بعران تو اصل ہوگی اصلان پھر تصغیر کردی گئی اور اصیلان ہوگیا۔ نون کو لام سے بدل دیا تو اصیلال ہوگیا۔ دوسرا حرف صاد صراط میں اور تیسرا حرف زا زراط میں یہ دونوں عوض میں ہیں سین کے دونوں کی اصل تھی سراط۔ چوتھا حرف فاء ہے جدف میں۔ یہ بدلا ہوا ہے تاء سے کیونکہ اس کی اصل تھی جدث اور پانچواں حرف عین ہے اعنّ میں یہ بدلا ہوا ہے ہمزہ سے کیونکہ اعنّ کی اصل تھی اَانّ اور چھٹا حرف ہے ثاء، فرغ الدلو میں یہ بدلا ہوا ہے فاء سے کیونکہ یہ اصل میں تھا فرغ الدلو۔ اور ساتواں حرف ہے باء، یہ بدلا ہوا ہے میم سے جیسے باسمک اس کی اصل تھی ماسمک۔ اب گیارہ حرف سیبویہ کے ذکر کردہ اور یہ سات مل کر ۱۸ ہوگئے ان میں سے نصف ان چودہ میں مذکور ہیں ان نصف میں سے چھ تو وہی ہیں جو اوپر مذکور ہیں اور تین حرف لام صاد عین ہیں۔

تفسیر ۱۵۲:۔ وما یدغم فی مثلہ ولا یدغم فی المقارب الخ۔ یہاں سے حروف ادغام کو ذکر کرتے ہیں کہتے ہیں کہ بعض حروف ایسے ہیں جو اپنے مثل میں مدغم اور مدغم فیہ دونوں بنتے ہیں لیکن اپنے قریب المخارج میں مدغم نہیں ہوتے ہیں اور چار حروف ایسے ہیں جو اپنے قریب المخرج کا مدغم تو نہیں بنتے لیکن مدغم فیہ بنتے ہیں جو حروف اپنے مثل میں مدغم اور مدغم فیہ دونوں بنتے ہیں اور قریب المخارج میں مدغم نہیں ہوتے ان کی تعداد پندرہ ہے۔ ہمزہ باء عین صاد طاء میم یاء خاء غین۔ ضاد ظاء شین زاء فاء واؤ ان حروف کا نصف اقل یعنی سات حروف ان چودہ میں مذکور ہیں وہ سات ہمزہ سے لے کر یاء تک ہیں۔ اور بعض حروف ایسے ہیں جو اپنے مثل اور قریب المخرج دونوں میں مدغم ہوتے ہیں اور یہ تیرہ حرف ہیں۔ ان پندرہ کے علاوہ ان کا نصف اکثر ان چودہ میں مذکور ہے جو اوائل سور میں ہیں۔ نصف اکثر یہ ہیں حاء، قاف، کاف، راء، سین، لام، نون، لما فی الادغام من الخفۃ الخ۔ یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ جو حروف اپنے مثل میں مدغم ہوتے ہیں ان میں سے تو نصف اقل کو لیا۔ اور جو مثل اور قریب المخرج دونوں میں مدغم ہیں ان میں سے نصف اکثر کو لیا اس کی کیا وجہ ہے۔ قاضی صاحب وجہ بیان کرتے ہیں کہ ادغام کی وجہ سے خفت اور فصاحت دونوں پیدا ہوتے ہیں تو گویا ادغام موجب فصاحت ہے تو جس کے اندر موجب فصاحت کثرت سے پایا گیا اس میں سے نصف اکثر کو لے لیا۔ اور جس میں قلت کے ساتھ پایا گیا اس میں نصف اقل کو لے لیا۔ بہذا وہ حروف جو اپنے مثل اور قریب المخرج میں مدغم ہوتے ہیں ان میں ادغام زیادتی اور عموم کے ساتھ ہے اسی وجہ سے ان میں نصف اکثر کو لے لیا۔ اور وہ حروف جو صرف اپنے مثل میں مدغم ہوتے ہیں انہیں ادغام قلت کے ساتھ ہے اس وجہ سے ان میں نصف اقل کو لے لیا۔ اور چار حرف ایسے ہیں کہ وہ اپنے قریب المخرج میں مدغم تو نہیں ہوتے لیکن مدغم فیہ بنتے ہیں اور وہ یہ ہیں۔ میم، راء، شین، فاء انہیں نصف یعنی میم اور راء کو لے لیا گیا۔

ولما كانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها بذلق اللسان وهي ستة يجمعها رُبَّ منفّل والحلقية التي هي الحاء والخاء والعين والغين والهاء والهمزة كثيرة الوقوع في الكلام ذكر ثلثيهما ولما كانت ابنية المزيد لاتتجاوز عن السباعية ذكر من الزوائد العشرة التي يجمعها اليوم تنساه سبعة احرف منها تنبيها على ذلك ولو استقريت الكلم وتراكيبها وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكثورة بالمذكورة۔

ترجمہ:۔ اور جبکہ حروف ذلقی جن کی ادائیگی میں نوک زبان کا سہارا لیا جاتا ہے اور جن کی تعداد چھ ہے اور جن کا مجموعہ رُبّ منفّل ہے اور ایسے ہی حروف حلقی یعنی حاء، خاء، عین، غین، ہاء، ہمزہ دونوں کے دونوں کثیر الوقوع تھے اس لئے ان کی تعداد مجموعی کے دو ثلث کو اوائل سور میں ذکر کیا گیا۔ اور چونکہ مزید کا صیغہ سات حرفوں سے آگے نہیں بڑھتا اس لئے دس حروف (زوائد) میں سے جن کو الیوم تنساہ جامع ہے سات حروف ذکر کر دیئے گئے۔ تاکہ تنبیہ ہو جائے کہ مزید کا وزن سات سے آگے نہیں جاتا اور اگر تم کلام عرب اور اس کی تراکیب کو ٹٹولو تو پاؤ گے کہ ہر قسم میں سے جتنے حروف کو چھوڑ دیا گیا ہے وہ ذکر کردہ حروف کے مقابلہ میں قلیل ہیں؛

تفسیر:۔ ولما كانت الحروف الذلقية الخ صفات حروف کے اقسام میں سے حروف ذلقیہ اور حلقیہ بھی ہیں حروف ذلقیہ ان حروف کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی سرعت زبان سے ہوتی ہے یعنی زبان کی تیزی کے ساتھ ادا ہو جاتے ہیں اور بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ذلق کے معنی یہاں پر طرف کے ہیں پس یعتمد علیہا بذلق اللسان کے معنی ہیں کہ ان حروف کی ادائیگی زبان کے کنارہ سے ہوتی ہے لیکن یہ تعریف زیادہ وقیع نہیں ہے اس لئے کہ میم اور باء اور فاء زبان کے کنارہ سے ادا نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان کی ادائیگی تو ہونٹوں سے ہوتی ہے۔ ہٰذا اس تعریف کو درست کرنے کے واسطے بذلق اللسان او الشفۃ کے لفظ استعمال کرنا چاہیئے تھا بہر نوع اس تعریف کو درست ماننے کے لئے حذف ماننا پڑتا ہے اور عدم حذف اولیٰ ہے بمقابلہ حذف کے بلکہ پہلی تعریف مناسب ہوگی کیونکہ اس کے اندر حذف نہیں ہے۔ نیز پہلی تعریف میں دوسری تعریف کا بھی مفہوم ادا ہو جاتا ہے اس لئے کہ جب یہ کہا کہ جو حروف تیزی زبان سے ادا ہوتے ہیں وہ ذلقیہ ہیں۔ اور تیزی زبان سے ادائیگی اسی وقت میں ہو سکتی ہے جبکہ زبان کے کنارہ سے ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ طرف لسان کے معنی بھی اس تعریف میں ملحوظ ہیں اور جب طرف لسان کے معنی ملحوظ ہیں تو تعریف ثانی حاصل ہے۔ خیر حروف ذلقیہ اور حلقیہ کثیر الاستعمال ہیں۔ اس وجہ سے ان میں سے ہر ایک کے دو دو ثلث فواتح سور میں ذکر کر دیئے گئے۔ چنانچہ حروف ذلقیہ کے چار حرف راء، میم، نون، لام اور حروف حلقیہ کے بھی چار حرف یعنی حاء، ہاء، عین ہمزہ ذکر کر دیئے گئے۔ صفات حروف کے

ثم انه ذکرها مفردۃ وثنائیۃ وثلاثیۃ ورباعیۃ وخماسیۃ ایذانا بان المتحدی بہ مرکب من کلماتہم التی اصولہا کلمات مفردۃ ومرکبۃ من حرفین فصاعدا الی خمسۃ وذکر ثلث مفردات فی ثلث سور لانہا توجد فی الاقسام الثلاثۃ الاسم والفعل والحرف واربع ثنائیات لانہا تکون فی الحرف بلا حذف کبل وفی الفعل بحذف کقل وفی الاسم بغیر حذف کمن وبہ کدم فی تسع سور لوقوعہا فی کل واحد من الاقسام الثلاثۃ علی ثلثۃ اوجہ ففی الاسماء اِذ وذُو ومَن وفی الافعال قلْ وبِع وخف وفی الحروف اَن ومِن ومُذ علی لغۃِ مَن جَرّبہا؛

ترجمہ:- پھر اللہ تعالٰی نے حروف تہجی کو مفرد بھی ذکر فرمایا اور ثنائی وثلاثی ورباعی وخماسی بنا کر بھی یہ بتانے کے لئے کہ قرآن عرب کے انہیں کلمات سے مرکب ہے جن کلمات کے اصول کلمات مفردہ ہیں۔ اور وہ کلمات ہیں جن کو دو حرفوں سے لے کر پانچ حرفوں تک سے مرکب کیا گیا ہے اور تین حروف مفردہ کو تین سورتوں میں اس لئے ذکر کیا گیا کہ وہ اسم فعل حرف تینوں میں پائے جاتے ہیں اور چار حروف ثنائی کو اس لئے ذکر فرمایا کہ وہ حرف میں بغیر حذف کے پائے جاتے ہیں جیسے بَلْ اور فعل میں حذف کے ساتھ جیسے قل اور اسم میں دونوں طرح بلا حذف جیسے مَنْ اور حذف کے ساتھ جیسے دم۔ اور نو سورتوں میں اس لئے ذکر کیا کہ انہیں تینوں اقسام میں یہ حروف تین طرح سے موجود ہیں چنانچہ اسماء میں اِذ بالکسر ذو بالضم اور مَنْ بالفتح اور افعال میں قل بِع۔ خف اور حروف میں اَن مِن مُذ علی ذلک القیاس۔ مگر مثال مذ ان لوگوں کے نقطہ نظر سے ہے جو اسے حرف جار مانتے ہیں؛

(بقیہ صہ گذشتہ) اقسام میں سے حروف زوائد بھی ہیں۔ حروف زوائد وہ حروف ہیں جن کا کسی کلمہ میں اضافہ کیا جاتا ہے۔ مجرد سے مزید بنانے کے لئے یا کسی اور مصلحت کی وجہ سے۔ وہ دس حرف ہیں جن کا مجموعہ الیوم تنساہ ہے ان دس حرفوں میں سے فواتح سور کے اندر سات حرف مذکور ہیں اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ زیادتی کرنے کے بعد کلمہ کے حرف بنایۃ سات ہی تک رہتے ہیں سات کے اوپر اضافہ نہیں ہو سکتا چنانچہ واقع بھی یہی ہے کہ سات حروف سے زیادہ کا کلمہ کوئی نہیں ملتا۔ ہاں سات حروف کے کلمے موجود ہیں جیسے قرعبلات۔ شیخ رضی نے حروف زوائد پر ایک واقعہ نقل کیا ہے واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک شاگرد نے اپنے استاذ سے حروف زوائد کے متعلق پوچھا تھا۔ استاذ صاحب نے جواب دیا سئلتمونیہا۔ شاگرد یہ سمجھا کہ استاذ نے ماسبق میں بتلائے ہوئے کلام کی طرف اشارہ کیا ہے حالانکہ ما قبل میں نہ میں نے سوال کیا تھا اور نہ استاذ نے کچھ جواب دیا تھا اس لئے فوراً اس نے کہا ما سئلتُ قط کہ حضرت میں نے آپ سے کبھی پوچھا بھی نہیں۔ پھر استاذ نے جواب دیا۔ الیوم تنساہ۔ شاگرد یہ سمجھا کہ الفاظ بول کر صرف اس کے معانی مراد لے رہے ہیں۔

دلقیہ صگدستنا یعنی مت اگر دیہ سمجھا کہ استاذ صاحب میرے قصور حافظ کو عذر بنا کر ٹالنا چاہتے ہیں۔ کہ اگر میں تمکو بتاؤں تو آج ہی بھول جاؤ گے۔ اس لیے پھر اس نے برجستہ کہا واللہ لا انسا ہ۔ جب استاذ صاحب نے دیکھا کہ شاگرد کے لئے اشارہ نا کافی ہے تو پھر تنبیہ فرمائی اور کہا یا احمق اجبتک مرتین،

دلو استقریت الکلم الخ۔ یہاں سے ذکر کردہ حروف کی وجہ ترجیح بیان کر رہے ہیں متروکہ کے اوپر یعنی کس وجہ سے فواتح سور کے اندر انہی الفاظ کو ترجیح دی گئی۔ ان کے مقابل کو کیوں نہیں ذکر فرمایا۔ وجہ ترجیح یہ ہے کہ کلام اور اس کی تراکیب کو تلاش کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کے جن حروف کو چھوڑ دیا گیا ہے وہ قلیل الاستعمال ہیں۔ بمقابلہ ان کے جو ذکر کئے گئے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ کثرت استعمال کی وجہ سے ان حروف کو ترجیح دی گئی ہے!

تفسیر ۱۵۵ ۔ ثم انہ ذکرہا مفردۃ الخ۔ ماقبل میں مصنف نے کلام اللہ اور کلام الناس کے اندر شرکت ثابت کی تھی۔ باعتبار مادہ کے۔ اب یہاں سے شرکت ثابت کرتے ہیں باعتبار ہیئت ترکیب اور صیغہ کے یعنی ماقبل میں تو یہ ثابت کیا تھا کہ جن حروف سے کلام الناس کی ترکیب ہے انہی حروف سے کلام اللہ کی بھی ترکیب ہے اور یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ جس کیفیت سے لوگوں کا کلام مرکب ہے اس کیفیت سے کلام اللہ کو بھی ترکیب دیا گیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک کے اندر حروف مفردہ اور ثنائیہ اور ثلاثیہ اور رباعیہ اور خماسیہ کو یہ بتلانے کے لئے ذکر کیا گیا ہے کہ جس قرآن کے ذریعہ سے تم کو چیلنج دیا گیا ہے وہ انہی کلمات سے مرکب ہے جن کلمات کے حروف بنائیہ مفردہ ہیں یا دو یا تین یا چار اور پانچ کا مجموعہ ہیں پس جب ہیئت ترکیب میں بھی شرکت ہے اور پھر بھی فصحائے عرب اس جیسا نہ لاسکے تو اعجاز قرآن ثابت ہوگیا۔ اب قاضی صاحب یہ تفصیل کرنا چاہتے ہیں کہ ان حروف کی ہر قسم کی متعین تعداد کو متعین سورتوں میں کیوں بیان کیا گیا۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ تین حروف مفردہ کو تین سورتوں میں اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ یہ حروف مفردہ کلمہ کے تینوں اقسام میں پائے جاتے ہیں اسم کے اندر جیسے کاف خطاب اور فعل کے اندر جیسے قِ اور حرف کے اندر جیسے حروف قسم۔ اب رہی یہ بات کہ وہ تین حروف مفردہ کون سے ہیں اور کن کن سورتوں میں ہیں تو ص ہے سورۂ صٓ میں۔ اور ق ہے جو سورۂ قٓ میں مذکور ہے اور ن ہے جو سورۂ قلم میں مذکور ہے اور چار حروف ثنائیہ کو ذکر کیا گیا ہے۔ جو نو سورتوں میں مذکور ہیں۔ جواب دو وجہیں مطلوب ہیں۔ اول یہ کہ ان کو چار ہی کی تعداد میں کیوں ذکر کیا گیا کم و بیش کیوں نہیں ہوا اور دوسری وجہ یہ کہ نو سورتوں میں کیوں مذکور ہیں؟ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ حروف ثنائیہ کا کلمات ثلثہ میں چار طریقہ پر وجود ہے دو طریقوں پر حرف و فعل میں اور دو طریقوں پر اسم میں حرف کے اندر تو بغیر حذف کے جیسے بَلْ اور فعل کے اندر حذف کے ساتھ جیسے قُلْ اور بِعْ اور اسم کے اندر بغیر حذف کے جیسے مَنْ اور حذف کے ساتھ جیسے دَمٌ جو کہ اصل میں دَمْوٌ تھا۔ دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ ثنائیہ کا استعمال اقسام ثلثہ کے اندر تین تین طریقہ پر ہے بفتح اول ضم اول، وکسر اول چنانچہ اسماء کے اندر اذا اور ذو اور مَنْ ہے اور افعال کے اندر قُل اور بِع اور خَفْ ہے اور حرف کے اندر اِن اور مِن اور مُذ ہے لیکن مُذ کی مثال ان لوگوں کے قول کی بنا پر صحیح ہوگی جو اس کو حرف جار مانتے ہیں لیکن جو لوگ اسماء زمان میں سے مانتے ہیں اور اس کا ترجمہ وقت کے ساتھ کرتے ہیں ان کی اصطلاح کے مطابق نہیں —

وثلاث ثلاثیات لمجیئها فی الاقسام الثلثة فی ثلث عشرة سورة تنبیها علی ان اصول الابنیة المستعملة ثلث عشرة عشرة منها للاسماء وثلثة للافعال ورباعیتین وخماسیتین تنبیها علی ان لکل منهما اصلا کجعفر وسفرجل وملحقا کقردد وجحنفل ؛

ترجمہ :۔ اور ثلاثی کے تین عدد اس لئے ذکر کئے کہ وہ تینوں قسموں میں آتے ہیں ۔ اور تیرہ سورتوں میں اس لئے ذکر کئے کہ یہ تنبیہ ہو جائے کہ مستعمل صیغوں کے اصول تیرہ ہیں ۔ ان میں سے دس اسم کے اصول ہیں اور تین فعل کے اور رباعی وخماسی کو دو دو ذکر کیا یہ بتلانے کے لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اصالۃ بھی ہوتا ہے جیسا کہ جعفر اور سفرجل اور الحاقاً بھی جیسا کہ قردد اور جحنفل ؛

(بقیہ صہ گذشتہ) اب رہی یہ بات کہ چار ثنائی کون سے ہیں تو وہ طٰہٰ، طٰس، یٰس، اور حٰم ہیں جو خود ان ہی ناموں کی سورتوں میں مذکور ہیں ؛

تفسیر :۔ وثلاث ثلاثیات الخ اور تین ثلاثی تیرہ سورتوں میں مذکور ہیں تو اب یہاں بھی دو وجہیں ہیں ۔ اول یہ کہ ان کو تین ہی کی تعداد میں کیوں ذکر کیا گیا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تیرہ سورتوں میں ذکر کرنے کی کیا وجہ ہے ۔ اول بات کا جواب یہ ہے کہ ثلاثیہ کو تین کی تعداد میں اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ ثلاثیہ کلمہ کے اقسام ثلثہ میں پایا جاتا ہے اسم جیسے رجلٌ ۔ فعل جیسے ضرَبَ حرف جیسے منذ لیکن منذ مثال اس وقت ہوگی جبکہ ان اخفش کا مذہب لیا جائے جو منذ کو حرف جار مانتے ہیں ۔ اور وہ تین کلمے ہیں ۔ الٓمٓ، الٓرٰ، طٰسٓمٓ اور تیرہ سورتوں میں لاکر تنبیہ کرنا ہے اس بات کی طرف کہ اسم اور فعل کے کل وزن تیرہ ہیں ۔ اسم کے دس اور فعل کے تین ۔ چونکہ فعل کے اندر اصل ماضی ہے اور ماضی میں فا کلمہ تو ہمیشہ مفتوح رہے گا اور عین کلمہ کی تین حالتیں ہیں بالضم بالفتح بالکسر اور اسم کے اندر فا کلمہ کی تین حالتیں ضمہ فتحہ کسرہ اور عین کلمہ کی چار حالتیں ہیں تین ماقبل کی اور ایک سکون ۔ تو جب چار کو تین میں ضرب دیا جائے تو عقلی اعتبار سے بارہ صورتیں نکلتی ہیں ۔ لیکن اگر فا کلمہ مکسور ہو اور عین کلمہ مضموم یا اس کے برعکس تو ان دونوں صورتوں کو ثقل کی وجہ سے چھوڑ دیا ۔ اب دس صورتیں باقی رہ گئیں اور تین فعل کی ۔ دونوں مل کر تیرہ ہو جاتی ہیں ۔ اور وہ تیرہ صورتیں حاشیہ میں مذکور ہیں ۔ اور الفاظ تہجی دو دو رباعی لائے گئے اور دو دو خماسی ان کو دو دو لاکر تنبیہ کرنا ہے اس بات پر کہ کبھی رباعی بالاصالت ہوتا ہے اور کبھی ملحق بالاصل ہوتا ہے ۔ اسی طرح خماسی کبھی بالاصل ہوتا ہے اور کبھی ملحق بخماسی ہوتا ہے ۔ رباعی بالاصل جیسے جعفر اور ملحق برباعی جیسے قردد اور خماسی بالاصل جیسے سفرجل اور ملحق بخماسی جیسے جحنفل ؛

ولعلها فرقت على السور ولم تعدّ باجمعها في اول القرآن لهذه الفائدة مع ما فيه من اعادة التحدّي وتكرير التنبيه والمبالغة فيه والمعنى ان هذا المتحدّى به مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف منها كذا،

ترجمہ:۔ اور شاید اسی مقاصد کے پیش نظر حروف تہجی کو سورتوں میں منتشر کر دیا گیا۔ آغاز قرآن میں یکجا شمار نہیں کرایا گیا۔ باوجودیکہ اس اختیار کردہ صورت میں بار بار چیلنج بھی ہے اور تکرار تنبیہ اور مبالغہ فی التنبیہ بھی۔ اور اس کے معنی ہیں کہ یہ قرآن جس کے ذریعہ چیلنج کیا گیا ہے انہی حروف کی جنس سے مرکب ہے (یا یہ معنی ہیں) کہ جو کلام اس قسم کے حروف سے مرکب ہے، وہی متحدی بہ ہے،

تفسیر:۔ ولعلها فرقت على السور الخ۔ قاضی صاحب یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ آپ نے ماقبل میں الفاظ تہجی کو ابتداء سورۃ میں لانے کی دو وجہیں بیان کی تھیں۔ ان میں سے دوسری وجہ یہ بیان کی تھی کہ ان الفاظ تہجی کو ابتدائے سورۃ میں اس لئے لایا گیا تاکہ ان کا تکلم مستقل ایک اعجاز کی نوعیت اختیار کر لے پھر نطق کی آپ نے دو قسمیں کی تھیں ایک تو محض الفاظ تہجی کو زبان سے ادا کرنا۔ دوم بیان کردہ رعایات کو ملحوظ رکھتے ہوئے تکلم کرنا پہلے نطق کے اعتبار سے تو فواتح سور کو متفرق طور پر ذکر کرنے میں مقصد حاصل ہو جائے گا اس لئے کہ مطلق نطق جس طرح مجموعی حروف کا موجب اعجاز ہے اسی طرح متفرق طور پر تکلم کرنا بھی موجب اعجاز ہے مگر دوسری قسم کے اعتبار سے مقصد حاصل نہیں ہوگا اس لئے کہ متفرق طور پر تکلم کرنے میں ہر ہر علیحدہ علیحدہ ذکر کی ہوئی سورۃ کے الفاظ تہجی میں یہ رعایات نہیں پائی جائیں گی بلکہ یہ تمام رعایات صرف مجموعہ کے اندر پائی جائیں گی مثلاً ان الفاظ تہجی کا نصف اسامی معجم ہونا یا اس کا حروف مہموسہ اور مجہورہ کے آدھے آدھے افراد پر مشتمل ہونا تھا یہ سب باتیں اسی وقت متحقق ہوں گی جب پورا مجموعہ حاصل ہو۔ تنہا تنہا ذکر کرنے میں نہ تو نصف حروف معجم ہونا صادق آئے گا اور نہ مہموسہ اور مجہورہ کے آدھے آدھے افراد پر مشتمل ہونا صادق آئے گا۔ پس جب دوسری قسم مجموعی حیثیت ہی میں متحقق ہو سکتی تھی تو فواتح سور کو متفرق طور پر کیوں ذکر کیا۔ قاضی صاحب نے تفریق کے ساتھ ذکر کرنے کی دو وجہیں بیان کی ہیں۔ اول یہ کہ متفرق طور پر ذکر کر کے ان فوائد کی طرف اشارہ کیا ہے جن کو ہم نے ثم انہ ذکرہا مفردۃ و ثنائیۃ سے ذکر کیا۔ مثلاً تین سورتوں میں تین حروف مفردہ کو ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ حروف مفردہ کا تحقق کلمات ثلثہ میں ہے یا مثلاً تین ثلاثیات کو تیرہ سورتوں میں ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اسم و فعل کے تیرہ وزن ہیں۔ اگر ان کو مجموعی طور پر ذکر کر دیا جاتا تو یہ فوائد حاصل نہ ہوتے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کو متفرق طور پر ذکر کرنے کی وجہ سے بار بار چیلنج ہو گیا اور بار بار تنبیہ بھی ہو گئی اور یہ اس طریقہ پر کہ جب ان کا تلفظ بار بار کیا گیا تو گویا یہ کہا گیا کہ جس طرح تمہارا کلام ان حروف سے مرکب ہو کر بنتا ہے اسی طرح ہمارا بھی کلام انہی حروف سے مرکب ہے تو پھر تم اس

وقیل ھی اسماء السور وعلیہ اطباق الاکثر سمیت بہا اشعارا بانہا کلمات معروفۃ الترکیب فلولم تکن وحیا من اللہ تعالٰی لم تتساقط مقدرتہم دون معارضتہا،

ترجمہ:۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ الفاظ تہجی سورتوں کے نام ہیں اسی رائے پر اکثر علماء کا اتفاق ہے۔ اور سورتوں کے یہ نام اس لئے تجویز کئے گئے کہ بندوں کو معلوم ہو جائے کہ یہ سورتیں ایسی ہیں جن کی ترکیب جانی پہچانی ہے پس اگر یہ اللہ کی طرف سے بھیجی ہوئی نہ ہوتیں تو فصحائے عرب مقابلہ کیوقت اس طرح بے بس (ہو کر نہ رہ جاتے،

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اس کا مثل لیکر آؤ۔ لہذا چیلنج کی تکرار تو حاصل ہوگئی اور تکرار تنبیہ اس طور پر ہوئی کہ باوجود اس کے کہ ہمارا اور تمہارا کلام حروف مادی سے مرکب ہونے میں شریک ہے اور پھر بھی تم اس کا مثل نہیں لا سکتے تو سمجھ لو کہ یہ غیر اللہ کی جانب سے نہیں ہے بلکہ اللہ کی جانب سے ہے اور جب تکرار تنبیہ ہوئی تو مبالغہ فی التنبیہ بھی ہوا کیونکہ مبالغہ کہتے ہیں کسی چیز کا زیادتی کے ساتھ متحقق ہونا۔ اب رہی یہ بات کہ تکرار تنبیہ اور تکرار تحدی کی کیا ضرورت تھی تو اس کی وجہ یہ تھی کہ کفار کے اعذار کو ختم کرنا اور قرآن پاک کے ہر ہر جز کا اعجاز ثابت کرنا تکرار تحدی اور تکرار تنبیہ ہی کی صورت میں حاصل ہو سکتا تھا کیونکہ اگر ایک سورۃ میں چیلنج کرنے کے بعد خاموش ہو جاتے اور کسی سورۃ میں پھر دوبارہ چیلنج نہ ہوتا تو کفار کو یہ عذر بیان کرنے کا موقعہ مل سکتا تھا کہ ہم سے تو صرف ایک ہی مرتبہ چیلنج کیا گیا اگر دوبارہ کیا گیا ہوتا تو ہم ضرور اس کا مثل لے آتے۔ یا یہ کہتے کہ ہم سے صرف ایک سورۃ کے بارے میں چیلنج کیا گیا ہے دوسری سورتوں کے بارے میں نہیں کیا گیا۔ اگر دوسری سورتوں کے بارے میں کیا جاتا تو ہم ضرور مثل لے آتے لہذا متفرق طور پر ذکر کر دیا تاکہ ان کے اعذار بھی ختم ہو جائیں۔ اور جمیع قرآن کا اعجاز بھی ثابت ہو جائے باقی رہی وہ بات کہ تکلم کی دوسری قسم کا تحقق تفریق کے ساتھ ذکر کرنے کی صورت میں نہیں ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اول وہلہ میں نہیں ہوتا مگر قرآن کے نازل ہونے کے بعد وہ چیز بھی متحقق ہو جائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ جمیع قرآن کے نازل ہونے کے بعد بھی تو منکرین باقی رہے جن سے ان انداز میں چیلنج کیا جا سکتا تھا۔

والمعنی ان ہذا التحدی بہ الخ ماقبل میں نحوی بحث کے تحت یہ بات ذکر کی تھی کہ یہ حروف تہجی جو اوائل سور میں ہیں معرب ہیں اور ان پر سکون وقف ہے لیکن عامل کے ساتھ مرکب نہیں ہیں۔ البتہ ان میں حرکت اعراب کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ یہ حروف تہجی عامل کے ساتھ مرکب بھی ہو سکتے ہیں اور ان پر حرکت اعرابیہ بالفعل ہو۔ مثلاً الٓمٓ کو خبر مانا جائے اور اس کا مبتدا محذوف مانا جائے تقدیری عبارت ہوگی ہذا المتحدی بہ الٓمٓ یعنی یہ جس کے ذریعہ چیلنج کیا گیا الٓمٓ ہے اور الٓمٓ کے معنی ہوں گے مؤلف من جنس ہذہ الحروف یا الٓمٓ کو مبتدا اور اس کی خبر محذوف مانی جائے تقدیری عبارت ہوگی المؤلف من جنس ہذہ الحروف متحدی بہ۔

تفسیر ۱۵۹:۔ وقیل اسماء السور الخ اب یہاں سے قاضی صاحب ان حروف تہجی کی مراد پر کلام کر رہے ہیں. قاضی صاحب نے وقیل کہا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماسبق میں بھی اس بارے میں کچھ گفتگو ہو چکی ہے تو ما قبل میں ہم کو صرف اتنی بات معلوم ہوئی کہ یہ حروف تہجی اپنے مسمیات کے نام ہیں اور سورتوں کے شروع میں الفاظ کے واسطے ذکر کر دیا گیا پس اب وقیل کا ماقبل پر عطف کرنا صحیح ہے ان حروف تہجی کی مراد کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ متکلمین اور غیر متکلمین کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ حروف تہجی جو اوائل سور میں ہیں اور بعض متشابہات کہتے ہیں آیا ان کی کسی کو مراد معلوم ہے یا نہیں تو اس بارے میں متکلمین کہتے ہیں کہ ان کی مراد معلوم ہے اور غیر متکلمین کہتے ہیں کہ ان کی مراد معلوم نہیں. متکلمین نے اس پر پانچ دلیلیں قائم کی ہیں دو نقلی اور تین عقلی. پہلی قرآن کی آیت ہے افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالھا آیت میں ہمزہ انکار کا ہے اور لا بھی نافیہ ہے لہذا دونوں کے اجتماع کی وجہ سے اثبات کے معنی ہو گئے. اب ترجمہ یوں ہوگا کہ قرآن میں غور کرو. قلب پر تالے تو نہیں لگ گئے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ تمام قرآن میں تدبر کا حکم دیا ہے کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ بعض قرآن میں تدبر کا حکم دیا ہو اور بعض میں نہ دیا. تو دیکھو باری تعالیٰ نے اس آیت میں تدبر کا حکم دیا ہے اگر یہ فواتح سور اور متشابہات غیر معلوم المراد ہوتے تو حکم بالتدبر نہ دیتے کیونکہ جس شئ کی مراد معلوم ہی نہ ہو سکتی ہو اس میں تدبر کا حکم دینا لغو ہے اور باری تعالیٰ سے لغو کا صدور ممتنع ہے لہذا اس آیت سے معلوم ہوا کہ یہ فواتح سور اور متشابہات سب معلوم المراد ہیں۔ دوسری آیت ہے۔ قد جاءکم من اللہ نور وکتاب مبین. اس آیت میں باری تعالیٰ نے قرآن حکیم کو نور اور کتاب مبین کہا ہے اگر یہ فواتح سور اور متشابہات غیر معلوم المراد ہوتے تو پھر نور اور کتاب مبین کہنا کیسے درست ہوتا لہذا اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ یہ سب معلوم المراد ہیں دوسری دلیل نقلی حضورؐ کا فرمان ہے انی ترکت فیکم ما ان تمسکتم بہ لن تضلوا کتاب اللہ وسنتی یعنی میں نے تم میں ایسی دو چیزوں کو چھوڑا ہے کہ اگر تم ان کو مضبوطی کے ساتھ پکڑ لو تو گمراہ نہیں ہو گے اور وہ دو چیزیں ایک کتاب اللہ اور دوسری میری سنت ہے تو دیکھو حدیث شریف میں کتاب اللہ کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے کا حکم دیا ہے تمسک سے مراد عمل کرنا ہے یعنی قرآن کے احکام پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے. اور عمل فرع ہے علم کی تو پہلے علم ہوگا تب ہی عمل ہوگا لہذا اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ فواتح سور اور متشابہات معلوم المراد ہیں۔ ورنہ حضورؐ عمل کرنے کا حکم کیوں فرماتے. تیسری دلیل عقلی ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر متشابہات کی مراد معلوم نہ ہوتی تو متشابہات کے ساتھ اہل عرب سے کلام کرنا ایسا ہوتا جیسا کہ کلام الزنجی مع العربی بلسان الزنجی یعنی حبشی کا اپنی زبان میں کلام کرنا ایسے عربی سے جو اس کی زبان کو نہ سمجھتا ہو اور یہ کلام الزنجی مع العربی باطل ہے لہذا متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہے. چوتھی دلیل عقلی اس کا حاصل یہ ہے کہ تمام قرآن کے ذریعہ سے عربوں کو چیلنج دیا گیا ہے اور چیلنج ایسی چیز سے ہوتا ہے جس کو مد مقابل سمجھتا بھی ہو اور اس کی مراد بھی مد مقابل کو معلوم ہو اب اگر متشابہات کو غیر معلوم المراد مانتے ہو تو غیر معلوم المراد کے ذریعہ سے چیلنج کرنا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں ہے لہذا متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی درست نہیں ہے کیونکہ ان کے ذریعہ سے چیلنج کیا گیا ہے. پانچویں دلیل عقلی اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ قرآن کلام اللہ ہے اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہیں اور حکیم کا فعل عبث سے خالی ہوتا ہے اور یہ بات بھی متفقہ طور پر ثابت ہے کہ کلام کرنے کا مقصد مخاطب کو سمجھانا ہے اب اگر مخاطب

کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہوئی تو متشابہات کے ذریعہ کلام کرنا لغو ہے تو اس صورت میں ذات باری کی طرف لغو کو منسوب کرنا لازم آیا۔ اور ذات باری کی طرف لغو کو منسوب کرنا باطل ہے لہذا متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہے اب غیر متکلمین کے دلائل سنئے۔ پہلی دلیل آیت ہے وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ۔ اس آیت میں الا اللہ پر وقف ضروری ہے اور الراسخون کا عطف اللہ پر نہیں ہے بلکہ جملہ مستانفہ ہے کیونکہ اگر اللہ پر عطف کر دو گے تو معنی ہوں گے کہ اس کی تاویل اللہ اور راسخ فی العلم جانتے ہیں حالانکہ پہلے فرما چکے ہیں فاما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ یعنی وہ لوگ جن کے قلوب میں کجی ہے وہ پیروی کرتے ہیں متشابہات کی فتنہ کی غرض سے اور اس کے مطلب کو معلوم کرنے کی وجہ سے۔ تو اس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ جو لوگ متشابہات کی مراد کو معلوم کر کے ان کی اتباع کرتے ہیں وہ متصف بالزیغ ہیں۔ اب اگر آپ الراسخون فی العلم کا عطف کرتے ہو اللہ پر تو مطلب ہوگا کہ متشابہات کی مراد کو راسخ فی العلم جانتے ہیں تو گویا راسخین فی العلم کو ایسی چیز کا جاننا لازم آئے گا جس کا طلب کرنا مذموم ہے اور اس کے ضمن میں خود راسخین فی العلم کی مذمت ہو جائیگی حالانکہ راسخین فی العلم کی قرآن وحدیث میں مدح آئی ہے۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ الراسخون فی العلم کا عطف اللہ پر درست نہیں ہے۔ اب معنی یہ ہوں گے کہ متشابہات کا علم صرف اللہ کو ہے اور جب متشابہات کا علم اللہ کے لئے خاص ہو گیا تو ہمارا مطلب حاصل ہے کیونکہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ اس کی مراد کو اور کوئی نہیں جانتا دوسری دلیل حدیث ہے کہ حضورؐ نے فرمایا اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم یعنی میرے اصحاب کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ستارے ان میں سے جس کی بھی اقتداء کرو گے راہ یاب ہو جاؤ گے۔ اس حدیث سے صحابہ کی اقتداء کا وجوب سمجھ میں آتا ہے اور وہ اقتداء خواہ اقوال میں ہو یا افعال میں۔ اور تمام خلفائے اربعہ سے یہ منقول ہے کہ متشابہات اسرار ہیں اللہ اور اس کے رسول کے درمیان۔ اور راز کہتے ہیں اسی کو جس کو راز دار کے علاوہ کوئی نہ جانتا ہو اور راز دار اس موقعہ پر اللہ اور اس کے رسول ہیں لہذا ان کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔ پس جب خلفائے اربعہ کا یہ فرمان ہے تو ہمیں اس کا ماننا ضروری ہوگا۔ لہذا متشابہات غیر معلوم المراد ہیں۔ تیسری دلیل عقلی۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جن احکام کا مکلف بنایا ہے ان کی دو قسمیں ہیں اول اقوال دوم افعال۔ پھر افعال میں بعض افعال تو ایسے ہیں جن کے مکلف بنانے کی حکمت ہماری عقول سے سمجھ میں آتی ہے جیسے کہ صلوٰۃ وصوم اور زکوٰۃ کہ یہ از قبیلہ افعال ہیں اور ان کی حکمت تکلیف عقل سے سمجھ میں آتی ہے۔ مثلاً نماز کے اندر حرکات اور رکوع اور سجدہ سے اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ منعم ہیں اور تعظیم منعم عقل کے مطابق ہے لہذا نماز مدرک بالعقل ہے ایسے ہی روزہ کے اندر نفس امارہ کو مقہور اور مغلوب کرنا ہے۔ اور نفس اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے اور اللہ کے دشمن کو مغلوب کرنا مدرک بالعقل ہے لہذا روزہ بھی عقل کے مطابق ہے۔ ایسے ہی زکوٰۃ کہ اس سے مقصود فقیر کی حاجت کو رفع کرنا ہے اور حاجت فقیر کو رفع کرنا ایک امر مستحسن ہے اور دفع حاجت اس لئے امر مستحسن ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا وہ وعدہ پورا ہوتا ہے جو ساری مخلوق سے وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا کے ذریعہ کیا ہے اور جب رفع حاجت فقیر مستحسن ہے تو زکوٰۃ بھی مستحسن ہوگی اور امر مستحسن کا مکلف بنانا عقل کے مطابق ہے۔ لہذا زکوٰۃ کا مکلف

بنانا بھی عقل کے مطابق ہے اور دوسری قسم افعال کی یہ ہے کہ جن کی حکمت تکلیف ہماری عقول میں نہیں آتی جیسے کہ حج کے اندر سعی بین الصفا والمروۃ اور رمی جمار اور رمل اور تمام علماء امت کا اس پر اتفاق ہے کہ جس طرح وہ مامور بہ حسن ہے جس کی حکمت تکلیف ہماری عقل میں آتی ہے اور ہم اس کے مکلف ہیں۔ اسی طرح اس مامور بہ کو بھی حسن مانتے ہیں اور اپنے کو اس کا مکلف مانتے ہیں جس کی حکمت تکلیف ہماری عقول میں نہیں آتی۔ بلکہ فعل کی قسم ثانی کی تکلیف کو زیادہ بہتر سمجھتے ہیں بمقابلہ اول کے اس لئے کہ ثانی کے اندر کمال اطاعت ظاہر ہوتی ہے بمقابلہ اول کے۔ کیونکہ اول کے اندر تو یہ شبہ بھی ہوسکتا ہے کہ بندے اپنی مصلحت کی وجہ سے یہ کام انجام دیتے ہیں بخلاف ثانی کے کہ اس میں پوری اطاعت ظاہر ہوتی ہے بایں طور کہ بندے اس قدر مطیع ہیں کہ بغیر کسی مصلحت کے جانے ہوئے بھی ہمارے حکم پر عمل کرتے ہیں پس جب افعال کے اندر آپ یہ دو قسمیں مانتے ہیں اور دونوں کا اپنے آپ کو مکلف سمجھتے ہیں تو اقوال میں بھی دو قسمیں کیجئے اور دونوں کا اپنے آپ کو مکلف سمجھئے اور یہ دو قسمیں اسی وقت میں نکلیں گی جبکہ متشابہات کو غیر معلوم المراد مان کر قسم ثانی میں داخل کیا جائے اور جب غیر معلوم المراد مان لیا تو ہمارا مقصود حاصل ہوگیا۔ متکلمین کے اس قول کے اعتبار سے تیرہ اقوال قابل اعتبار ہیں جن میں سے بارہ کو مصنف نے بیان کیا ہے بعض کو صراحۃً اور بعض کو کنایۃً لیکن ان میں جو پہلا قول ذکر کیا ہے وہ اکثر متکلمین کا پسندیدہ اور سیبویہ کا مختار ہے۔ اور اس قول کے ضمن میں سات اقوال اعتراض وجواب کی شکل میں اور بھی ذکر کریں گے۔ پہلا قول یہ ہے کہ یہ الفاظ تہجی نام ہیں ان سورتوں کے جن کے شروع میں یہ آئے ہیں اور سورتوں کو ان اسماء کے ساتھ موسوم کرنے سے غرض یہ ہے کہ مخاطب کو اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ یہ سورتیں ایسے کلمات کا مجموعہ ہیں جن کی ترکیب انوکھی نہیں بلکہ سب کے نزدیک معروف ومشہور ہے یعنی عام طور پر جن حروف سے لوگ اپنے کلام کو مرکب کرتے ہیں انہی حروف سے یہ کلام بھی مرکب ہے اور جب یہ سورتیں معروفۃ الترکیب ہیں اور پھر بھی تم اس جیسا نہیں لاسکتے تو سمجھ لو کہ یہ اللہ کی جانب سے ہے کیونکہ اگر غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو مقابلہ کے وقت تمہاری ہمت وطاقت پست نہ ہوتی۔ اب رہی یہ بات کہ یہ تنبیہ اوائل سور کو بطور اسماء ہونے کے کس طور پر حاصل ہو رہی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ سورتیں کل ہیں اور اسماء ان کے اجزاء ہیں۔ اور کل کو جزء کے ساتھ موسوم کرنے میں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ یہ کل انہی اجزاء سے مرکب ہے کیونکہ اجزاء حقیقت میں نام ہوتے ہیں کسی دوسری چیز کے لیکن کل کی طرف ان کو نقل کر لیا جاتا ہے تو گویا یہ اجزاء اعلام منقولہ میں سے ہو جاتے ہیں۔ اور اعلام منقولہ کے اندر یہ ضروری ہے کہ منقول منہ اور منقول الیہ میں مناسبت ہو پس یہاں پر بھی یہی بات ہے کہ یہ اسماء سور اجزاء ہیں سورتوں کے۔ اور در حقیقت یہ علم تھے اپنے مسمیات کے لیکن ان کو نقل کر کے سورتوں کا علم بنایا گیا۔ اور جب علم بنا دیا گیا سورتوں کا تو سورتیں منقول الیہ ہوئیں اور مسمیات منقول عنہ ہوئیں اور جب سورتیں منقول الیہ ہوئیں تو مسمیات منقول عنہ اور منقول الیہ اور منقول عنہ میں مناسبت ہونا ضروری ہے لہذا سورتوں میں اور مسمیات میں بھی مناسبت ضروری ہوگی۔ اور مناسبت دونوں میں اس وقت پیدا ہوگی جبکہ سورتوں کا نام ہونے میں وہی فائدہ ملحوظ رکھا جائے جو فائدہ ان الفاظ تہجی کا اپنے مسمیات کے اسماء ہونے کی صورت میں تھا۔ اور مسمیات کے اسماء ہونے کی صورت میں فائدہ تنبیہ وایقاظ تھا۔ لہذا اسماء سور ہونے کی صورت میں بھی وہی فائدہ ہوگا لیکن فرق دونوں میں یہ ہوگا کہ اسماء تہجیا ہونیکی صورت میں تنبیہ وایقاظ بالقصد اور بالذات ہو رہا تھا اور اسماء سور کے وقت بالعرض اور بالتبع ہو رہا ہے۔

واستدل علیه بانها لو لم تکن مفهمة کان الخطاب بها کالخطاب بالمهمل والتکلم بالزنجی مع العربی ولم یکن القرآن باسره بیاناً وهدیً ولما امکن التحدی به وان کانت مفهمة فاما ان یراد بها السور التی هی مستهلها علی انها القابها او غیر ذلک والثانی باطل لانه اما ان یکون المراد ما وضعت له فی لغة العرب وظاهر انها لیس کذلک او غیره وهو باطل لان القرآن انزل علی لغتهم لقوله تعالیٰ بلسان عربیٍ مبین فلا یحمل علی ما لیس فی لغتهم؛

ترجمہ:۔ اور اس قول کی زمین پر اکثر نے اتفاق کیا ہے، دلیل یہ ہے کہ الفاظ تہجی سے اگر کوئی معنی مفہوم نہ ہوں تو ان کے ذریعہ خطاب کرنا ایسا ہے جیسا کہ مہمل الفاظ سے خطاب کرنا اور عربی النسل شخص سے حبشی زبان میں گفتگو، نیز قرآن کریم اپنے جمیع اجزاء کے اعتبار سے بیان نہ رہے گا (بلکہ بعض ہی کے اعتبار سے) نیز ان کے ذریعہ چیلنج بھی ممکن نہ ہو سکے گا۔ اور اگر ان سے کوئی معنی مفہوم ہوتے ہیں تو پھر ان معنی سے مراد یا تو وہ سورتیں ہیں جن کے شروع میں یہ الفاظ تہجی ان کے القاب ہونے کی حیثیت سے واقع ہیں یا ان معنی کے غیر ... صورت باطل ہے اس لئے کہ ان الفاظ سے مراد یا وہ معنی ہیں جن کے لئے وہ الفاظ لغت عرب میں وضع کئے گئے ہیں (اور چونکہ عرب میں کسی معنی کے لئے وضع نہیں کئے گئے اس لئے ظاہر ہے کہ یہ معنی مراد نہیں)، یا غیر ما وضع له فی العرب مراد ہونگے اور یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قرآن عربی لغت پر نازل ہوا جیسا کہ ارشاد باری ہے بلسانٍ عربیٍ مبین۔ لہٰذا ان الفاظ کو ایسے معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا جو لغت عرب میں نہ ہوں۔

تفسیر:۔ واستدل علیه الخ اس مسلک کو ثابت کرنے کے لئے دلیل ذکر کر رہے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ یہ الفاظ تہجی دو حال سے خالی نہیں یا تو کسی معنی پر بحسب الوضع دلالت کریں گے یا نہیں۔ دوسری شق تو باطل ہے کیونکہ اگر اس شق کو مان لیتے ہو تو ان متشابہات کے ساتھ بندوں سے خطاب کرنا ایسا ہی ہوگا جیسا کہ الفاظ مہملہ کے ساتھ خطاب کرنا اور جیسا کہ حبشی زبان میں عربی سے کلام کرنا درانحالیکہ وہ عربی حبشی زبان کو نہ جانتا ہو نیز سارا کا سارا قرآن بیان و ہدایت نہیں رہے گا اور اس سے چیلنج کرنا بھی ممکن نہ ہوگا اور یہ چیزیں باطل ہیں لہٰذا الفاظ تہجی کا دال علی المعنی نہ ہونا بھی باطل ہے تو پھر پہلی شق ثابت ہے لیکن پہلی شق کے اندر بھی دو صورتیں ہیں یا تو یہ کہ ان سے مراد وہ سورتیں ہیں جن کے شروع میں یہ الفاظ آرہے ہیں اور مراد لینے کی بنیاد یہ ہے کہ یہ سورتوں کے نام ہیں اور یہ یا غیر سور مراد ہوگا غیر سور ہونا تو باطل ہے اس لئے کہ جب غیر سور مراد لوگے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو وہ غیر ایسے معنی ہوں گے کہ جن کے لئے یہ اسماء کلام عرب میں وضع کئے گئے ہیں۔ یا ایسے معنی ہیں کہ جن کے لئے کلام عرب میں وضع نہیں کئے گئے بلکہ عجم میں وضع کئے گئے ہیں۔ اور یہ دونوں شقیں باطل ہیں اول شق تو اس لئے باطل ہے کہ بعض لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ یہ الفاظ تہجی عرب میں کسی چیز کے لئے

لایقال لم لایجوز ان تکون مزیدۃ للتنبیہ والدلالۃ علی انقطاع کلام واستیناف اخر کما قالہ قطرب

ترجمہ :- یہ نہ کہا جائے کہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ یہ الفاظ تہجی تنبیہ اور ایک کلام کے ختم ہونے اور دوسرے کلام کے شروع ہونے پر دلالت کرنے کے لئے بڑھا دیئے گئے ہوں جیسا کہ قطرب کی رائے ہے ۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) وضع ہی نہیں کئے گئے ہیں ۔ اور بعض کا یہ کہنا ہے کہ اپنے مسمیات کے لئے وضع کئے گئے ہیں ۔ اگر پہلے قول کو لیا جائے تب تو کچھ کہنا ہی نہیں لیکن اگر ثانی قول کو لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی کہ ان کے مسمیات مراد ہیں لیکن مسمیات مراد لینے میں بظاہر کوئی فائدہ نظر نہیں آتا ۔ اگرچہ اشارہ الفاظ و تنبیہ کیطرف ہو جاتا ہے اور ثانی شق اس لئے باطل ہے کہ قرآن پاک کا عربی زبان میں ہونا نص قرآنی یعنی بلسان عربی مبین سے ثابت ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کے کلمات ایسے معنی پر دلالت کریں گے جن کے لئے وہ کلمات عربی زبان میں وضع کئے گئے ہیں پس اگر غیر عربی پر محمول کیا جائے تو نص قرآنی کے خلاف لازم آئے گا پس جب یہ ساری شقیں باطل ہیں تو پھر وہ شق یعنی اسمائے سور ہونا ثابت ہے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قاضی صاحب بھی اس مسلک کی تائید کر رہے ہیں لیکن اگر قاضی کی عبارت پر غور کیا جائے تو دلیل کا ضعف سمجھ میں آتا ہے ۔ وہ اس طور پر کہ قاضی صاحب نے سب سے آخری شق یعنی غیر عربی مراد لینا باطل کر دیا ہے اس کے باطل کرنے سے خود متکلمین کا قول ہو جاتا ہے اس لئے کہ غیر عربی کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عجمی ہوں ۔ دوم یہ کہ نہ عربی ہوں اور نہ عجمی ۔ جب غیر عربی کے اندر عموم ہے تو پھر ان الفاظ تہجی کا اسماء سور ہونا باطل ہے اس لئے کہ یہ الفاظ تہجی عربی میں نہ تو سورتوں کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور نہ عجمی میں اور جب عربی کا انتفاء ہوگیا تو سورتوں کا غیر موضوع لہ فی العرب ہونا ثابت ہوگیا پس الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینا ایسا ہے جیسے لفظ عربی بولکر غیر عربی مراد لینا ۔ حالانکہ آپ غیر عربی مراد لینے کو باطل کر چکے ہیں لہٰذا آپ کا دعویٰ خود آپ کی دلیل سے باطل ہو رہا ہے ۔

تفسیر :- لایقال الخ اب یہاں سے ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں لیکن اس اعتراض کی سات نوعیتیں ہونگی ۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اگر یہ کسی معنی پر دلالت نہیں کریں گے تو تین خرابیاں لازم آئیں گی تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہم مانتے ہیں کہ یہ الفاظ تہجی بحسب الوضع کسی معنی کے لئے وضع نہیں کئے گئے مگر پھر بھی وہ تین خرابیاں لازم نہیں آتیں ۔ بایں طور کہ ان الفاظ تہجی کو محض تنبیہ اور انقطاع کلام پر دلالت کرنے کے لئے زائد مان لو جیسا کہ قطرب نحوی اس کا قائل ہے ۔ قطرب نے یہ کہا کہ جب اہل عرب کوئی طویل مضمون لکھتے ہیں تو جملوں کا سلسلہ ختم ہونے کے بعد ایسے الفاظ لکھ دیتے ہیں جو ماقبل اور مابعد کے کلام سے تعلق نہیں رکھتے اور جن کو ذکر کیا جاتا ہے وہ یہی الفاظ تہجی ہیں ۔ اور مقصد ان کے ذکر کرنے کا یہ ہوتا ہے کہ یہاں پر ایک کلام ختم ہوگیا ہے اور دوسرا کلام شروع ہو رہا ہے تو دیکھو اگر یہ بات مان لی جائے تو باوجود اس کے کہ یہ الفاظ تہجی انقطاع کلام کے لئے وضع نہیں کئے گئے مگر پھر بھی خطاب بالمہمل اور تکلم بالزنجی کی حیثیت نہیں ہوگی ۔ لہٰذا پہلی شق کے اندر تین خرابیاں

او اشارة الی کلماتٍ ھی منھا اقتصرت علیھا اقتصار الشاعر فی قولہ قلت لھا قفی فقالت لی قٓ ۔ کما روی عن ابن عباس رضی اللہ عنھما انہ قال الالف آلاء اللہ واللام لطفہ والمیم ملکہ وعنہ ان الٓرٰ وحٰمٓ ونٓ مجموعھا الرحمٰن وعنہ ان الٓمٓ معناہ انا اللہ اعلم ونحو ذلک سائر الفواتح وعنہ ان الالف من اللہ تعالٰی واللام من جبرئیل والمیم من محمد ای القرآن منزل من اللہ تعالٰی بلسان جبرئیل علی محمد علیہ السلام ۔

ترجمہ :۔ یا ان الفاظ تہجی سے ان کلمات کی طرف اشارہ ہے جن سے یہ الفاظ لئے گئے ہیں اور ان پر اکتفاء کیا گیا ہے جیسا کہ شاعر نے اپنے قول. قلت لہا قفی فقالت لی قاف . میں لفظ قاف پر اکتفاء کیا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ الف سے آلاء اللہ یعنی خدا کی نعمتیں اور لام سے لطف باری . اور میم سے ملک خدا مراد ہے اور انہیں سے مروی ہے کہ الٓرٰ اور حٰمٓ اور نٓ کا مجموعہ الرحمٰن ہے اور حضرت ابن عباس ہی سے مروی ہے کہ الٓمٓ کے معنی انا اللہ اعلم کے ہیں . اسی طرح اور بقیہ فواتح سور کو سمجھنا چاہیئے نیز ان سے مروی ہے کہ الف جزء ہے اللہ کا اور لام جبرئیل کا اور میم محمد کا پس الٓمٓ کے معنی ہوں گے یہ قرآن اللہ کی طرف سے بزبان جبرئیل محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے ۔

(بقیہ صد گذشتہ) لازم نہیں آئیں گی . قطرب سیبویہ کا شاگرد ہے اس کا نام محمد بن مستنیر ہے . قطرب اس کا لقب ہے سیبویہ نے یہ لقب اس لئے دیا تھا کہ یہ شخص سیبویہ کے دروازہ پر سب شاگردوں میں سب سے پہلے پہونچتا تھا تو سیبویہ اس سے کہتا تھا ما انت الا قطرب لیل یعنی تم رات کے وہ کیڑے ہو جو روزی کی تلاش میں ساری رات چلا کرتے ہیں ایسے ہی قطرب طلب علم میں ساری رات کوشاں رہتا تھا ۔

تفسیر . واشارة الی کلمة الخ اب یہاں سے دوسرا اعتراض دوسرے طریقہ پر کر رہے ہیں اور متن کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اگر یہ الفاظ کسی معنی پر بحسب الوضع دلالت نہیں کرتے ہیں تو خطاب بالمہمل کی حیثیت ہوگی . نیز بیان کردہ خرابیاں لازم آئیں گی تسلیم نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ الفاظ تہجی کسی معنی کے لئے بھی وضع نہیں کئے گئے . مگر پھر بھی یہ تین خرابیاں لازم نہیں آتیں بایں طور کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ کلمات طویلہ سے مختصر کر کے ان میں سے پہلا حرف لے لیا گیا اور پھر ان حروف سے ان کلمات طویلہ کی طرف اشارہ کر دیا گیا جیسا کہ شاعر کے شعر میں ہے . قلت لہا قفی فقالت لی قاف . اور اس کے آخر کا شعر یہ ہے . لاتحسبی انا نسینا الایجاف . یعنی محبوبہ کو مخاطب کر کے کہہ رہا ہے کہ میں نے اس سے کہا کہ ذرا ٹھہرو تو اس نے کہا کہ میں ٹھہر رہی ہوں اور پھر اسکو مخاطب کر کے کہا کہ دیکھو یہ نہ گمان کرنا کہ ہم اونٹوں کی تیز رفتاری کو بھول گئے ہیں مطلب اس کا یہ ہے کہ تیز نہ چلو بلکہ آہستہ آہستہ چلو . اس شعر کے اندر مستدل یہ ہے کہ وقفت جو جملہ طویلہ تھا اس سے مختصر کر کے

او الی مدد اقوام و اٰجال بحساب الجمل کما قال ابو العالیۃ متمسکا بما روی انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام لما اتاہ الیھود تلی علیھم الٓمّٓ البقرۃ فحسبوہ وقالوا کیف ندخل فی دین مدتہ احدی وسبعون سنۃ فتبسم رسول اللّٰہ فقالوا فھل غیرہ فقال الٓمّٓصٓ والٓرٰ والمٓرٰ فقالوا خلطت علینا فلا ندری بایھا ناخذ فان تلاوتہ ایاھا بھذا الترتیب علیھم وتقریرھم علی استنباطھم دلیل علی ذلک وھذہ الدلالۃ وان لم تکن عربیۃ لکنھا لاشتھارھا فیما بین الناس حتی العرب تلحقھا بالمعربات کالمشکاۃ والسجیل والقسطاس ۔

ترجمہ :- یا ان حروف تہجی سے بحساب ابجد قوموں کی مدت بقاء اور ان کی عمروں کیطرف اشارہ ہے جیساکہ ابو العالیہ کی رائے ہے اور ابو العالیہ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جس میں آتا ہے کہ جب یہود آستانۂ نبوی پر حاضر ہوئے تو آپ نے ان کو سورۃ الٓمٓ سنایا یہود نے الٓمٓ کے اعداد جوڑے اور جوڑ کر کہنے لگے کہ بھلا اس دین میں ہم کیسے داخل ہو سکتے ہیں جس کی عمر اے سال کی ہو یہ سن کر سرور عالم مسکرائے اس کے بعد یہود نے پوچھا کہ ان کے علاوہ بھی کوئی حرف ہیں۔ آپ نے فرمایا المٓصٓ. الٓرٰ, المٓرٰ اتنا سنتے ہی تمام یہودی بول اٹھے کہ واہ آپ نے تو ہم پر معاملہ ہی مشتبہ کردیا اب ہمیں کیا معلوم کون سی چیز اختیار کرنے کے قابل ہے تو دیکھئے حضورؐ کا ان حروف تہجی کو اس ترتیب سے پڑھنا اور یہود کے استنباط پر خاموشی اختیار کرنا اس بات کی صریح دلیل ہے کہ ان سے مدد اقوام کی طرف اشارہ ہے. اور الفاظ تہجی، کی یہ دلالت اگرچہ عربی نہیں لیکن لوگوں میں حتی کہ عرب میں مشہور ہونے کی وجہ سے ان کو معرب الفاظ کے ساتھ لاحق کردیا گیا جیساکہ مشکاۃ اور سجیل اور قسطاس کو جو کہ عجمی ہیں عربی کے ساتھ لاحق کردیا گیا!

(بقیہ صد گذشتہ) قاف بنا یا گیا اور پھر اس لفظ قاف سے سارے جملۂ طویلہ کی طرف اشارہ کردیا گیا اب اشارہ کی پانچ صورتیں مستقل اقوال ہیں چار تو خود حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہیں اور آخر کی پانچویں صورت حضور کی تقریر ہے جو بروایت ابن عباس ثابت ہے اول قول یہ ہے کہ ان الفاظ تہجی سے اللہ تعالیٰ کی صفات کیطرف اشارہ ہے مثلاً الف سے اشارہ ہے احد اول آخر ازلی ابدی کی طرف اور لام سے لطیف کی طرف اور میم سے منان مجید ملک کی طرف لہٰذا الٓمٓ کے معنی ہیں ازلی ابدی لطیف الملک. دوسرا قول یہ ہے کہ اشارہ ہو صفات افعال کی طرف چنانچہ الف سے اشارہ ہو اللہ کے آلاء کی طرف بمعنی نعمت اور لام سے لطف کی طرف اور میم سے ملک کی طرف. تیسرا قول یہ ہے کہ الٓرٰ، حٰمٓ، نٓ یہ سب الرحمٰن کے اجزاء ہوں اور ان سے اشارہ ہو الرحمٰن کیطرف. لیکن یہ تیسرا قول حقیقت میں پہلا قول ہے، لہٰذا اس کو تیسرے کی حیثیت قاضی نے نہیں دی ہے پس تیسرا قول یہ ہے کہ ان الفاظ میں سے بعض سے اشارہ ہو ذات کی طرف اور بعض سے اشارہ ہو صفات

کی طرف مثلاً الف سے اشارہ ہو اللہ کی ذات کی طرف اور لام میم سے اشارہ ہو اللہ کے علم کی طرف تو اب الم کے معنی ہوں گے انا اللہ اعلم ایسے ہی کہیعص کے معنی ہوں گے انا اللہ کاف وہادٍ وعلیم وصادق۔ چوتھا قول یہ ہے کہ ان سے مختلف ذاتوں کی طرف اشارہ ہو چنانچہ اللہ سے اشارہ ہے اللہ کیطرف اور لام سے جبرئیل کی طرف اور میم سے محمدؐ کی طرف۔ اب ترجمہ ہوگا القرآن منزل من اللہ تعالیٰ بلسان جبرئیل علی محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

---

۱۶۶ **تفسیر:**۔ اوانی مدد اقوام الخزیہ پانچواں قول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان حروف تہجی سے بحساب ابجد قوموں کی بقاء کیطرف اشارہ ہو جیسا کہ ابو العالیہ اس کے قائل ہیں اور استدلال میں وہ حدیث پیش کرتے ہیں جو حضرت ابن عباس سے مروی ہے حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ابو یاسر ابن اخطب ایک مرتبہ حضورؐ کے پاس سے گذرے جبکہ حضورؐ سورۂ بقرہ الم ذلک الکتاب کی تلاوت فرما رہے تھے پھر اسی اثناء میں ابو یاسر کا بھائی حیی ابن اخطب اور تیسرے شخص کعب ابن اشرف بھی آگئے اور یہ تینوں یہودی تھے تینوں نے حضورؐ سے الم کے متعلق دریافت کیا اور کہنے لگے کہ آپ کو اس خدا کی قسم دیتے ہیں جس کے سوا کوئی معبود نہیں کیا یہ بات سچ ہے کہ یہ سورۂ بقرہ آپ کے پاس آسمان سے اتری ہے تو آپ نے فرمایا کہ ہاں آسمان سے اتری ہے اور اسی طرح اتری ہے تو حیی ابن اخطب نے کہا کہ اگر آپ سچ کہہ رہے ہیں تب تو مجھ کو یقین ہوگیا کہ یہ امت کتنے سال تک رہے گی اور پھر کہنے لگا کہ ایسے شخص کے دین میں ہم کیوں داخل ہوں جس کے بارے میں یہ حروف بحساب جمل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اس دین کی عمر کل ۷۱ سال ہے تو حضورؐ نے تبسم فرمایا۔ تو حیی ابن اخطب سے رہا نہ گیا اس نے پوچھا کہ غیر ہذا کیا اس کے علاوہ بھی اور حروف ہیں تو آپ نے فرمایا المص تو حیی بن اخطب نے کہا کہ یہ بہ نسبت پہلے کے زیادہ مدت پر دلالت کر رہے ہیں یعنی یہ ۱۶۱ سال پر دلالت کرتے ہیں کیا کچھ اور بھی ہیں تو حضورؐ نے فرمایا کہ الر تو حیی بن اخطب نے کہا کہ یہ تو ان دونوں سے زیادہ مدت پر دلالت کرتے ہیں چنانچہ اگر آپ سچے ہیں تو ہم شہادت دیتے ہیں کہ آپ کی امت صرف ۲۶۱ سال تک ملک گیری کرے گی تو کیا کچھ اور بھی ہیں تو حضورؐ نے فرمایا المر۔ تب سب یہودیوں نے کہا کہ ہم شہادت دیتے ہیں کہ ہم ان لوگوں میں سے ہیں کہ آپ پر ایمان نہیں لا سکے۔ اور ہمیں پتہ ہی نہیں چلتا کہ ہم کس بات کو لیں۔ ابو یاسر بولا کہ میں تو یہ گواہی دیتا ہوں کہ ہمارے انبیاء نے اس امت کی سلطنت کی تو خبر دی تھی مگر یہ نہیں بیان کیا تھا کہ کتنی مدت تک رہے گی تو اگر آپ محمدؐ اپنے قول میں سچے ہیں تو ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ ٹھیک ہے کہ اتنے دنوں تک زندہ رہیں گے اور یہ تمام ایام ان کو میسر ہوں گے۔ ابو یاسر کا یہ کہنا تھا کہ سارے یہود کھڑے ہوگئے اور سب چیخنے لگے اور کہنے لگے خلطت علینا فلا ندری بایہا ناخذ یعنی ہمارے اوپر آپ نے معاملہ مشتبہ کر دیا تو اب ہمیں پتہ نہیں چلتا کہ ہم کس کو اختیار کریں قلیل کو اختیار کریں یا کثیر کو۔ اس حدیث سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان الفاظ تہجی سے مدت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ حضورؐ کا اس ترتیب سے تلاوت کرنا اور پھر یہود کے استنباط پر کوئی نکیر نہ کرنا خود اس کی دلیل ہے لیکن اس جگہ ایک اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ عربی زبان میں نہ تو ان الفاظ تہجی سے اشارۃً یہ مدتیں سمجھ میں آتی ہیں اور نہ صراحۃً بلکہ مدلول پر دلالت کرنے کے اعتبار سے یہ الفاظ غیر عربی ہیں لہذا پھر عربیت کے اعتبار سے ان الفاظ سے مدلول پر کیسے دلالت ہوگی جواب یہ ہے کہ یہ دلالت اگرچہ عربی نہیں لیکن بعض زمانوں میں مشہور ہونے کی وجہ سے عربی کے ساتھ لاحق کر دیا گیا جیسے کہ دوسرے معرب

او دالّة على الحروف المبسوطة مقسما بها لشرفها من حيث انها بسائط اسماء الله تعالى ومادة خطابه هذا وان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ماليس فى لغة العرب لان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكرة عندهم وتودّى الى اتحاد الاسم والمسمى وتستدعى تأخر الجزء عن الكل من حيث ان الاسم يتأخر من المسمى بالرتبة۔

ترجمہ:۔ یا الفاظ تہجی سے حروف بسیطہ مراد ہیں جو مقسم بہ کی حیثیت سے ہیں (اور قسم ان کی اس لئے کھائی گئی) کہ یہ حروف اپنے اندر بایں حیثیت شرافت رکھتے ہیں کہ یہ اسماء حسنیٰ کے حروف بسیطہ اور کلام باری کے حروف مادی ہیں (یہ بھی نہ کہا جائے) کہ الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینے کا نظریہ لغت عرب کے قانون کے خلاف ہے اس لئے کہ ان کے یہاں تین اسموں کو اکٹھا کر کے ایک شئی کا نام رکھنا امر مستبعد اور ناشناختہ چیز ہے نیز یہ کہ اس نظریہ سے اسم اور مسمی میں اتحاد لازم آتا ہے نیز اس نظریہ کا تقاضا یہ ہے کہ جزء کا وجود وجود کل سے مؤخر ہو کیونکہ اسم مسمی سے رتبۃً مؤخر ہوتا ہے۔

(بقیہ گذشتہ) الفاظ مشہور بین الناس ہونے کی وجہ سے عربی میں شامل کر لئے گئے۔ مثلاً مشکوٰۃ حبشی زبان کا لفظ ہے اس طاقچہ کو کہتے ہیں جس میں چراغ رکھا ہو سجیل یہ فارسی لفظ ہے معرب ہے سنگ گل کا۔ قسطاس یہ رومی زبان کا لفظ ہے اس کے معنی ترازو کے آتے ہیں۔ یہ تمام الفاظ عجمی ہونے کے باوجود عربی میں مستعمل ہیں۔

تفسیر:۔ او دالّۃ علی الحروف الخ یہ چھٹا اور ساتواں قول ہے جو اعتراض کی شکل میں رونما ہے یعنی آپ نے جو کہا کہ اگر ان الفاظ تہجی کے کوئی معنی بحسب الوضع نہیں ہوں گے تو قرآن میں ان کا لانا خطاب بالمہمل اور تکلم بالزنجی مع العربی کے قبیل سے ہوگا یہ ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ ان الفاظ تہجی کو سورتوں کے شروع میں حروف بسائط پر دلالت کرنے کے واسطے ذکر کیا گیا ہے اس بنا پر کہ یہ ان حروف بسائط کے اسماء ہیں اب رہی یہ بات کہ ان کو دلالت کرنے کے لئے ذکر کرنے سے غرض کیا ہے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک مبرد کا دوم اخفش کا۔ مبرد کا کہنا ہے کہ ان کو محض ایقاظ و تنبیہ کے واسطے سورتوں کے شروع میں ذکر کر دیا گیا اور ایقاظ و تنبیہ بایں طور کہ انہی حروف سے ہمارا کلام مرکب ہے اور انہی حروف سے تمہارا کلام بھی۔ اب اگر یہ کلام غیر اللہ کا ہے تو تم اس جیسا لا کر دکھلاؤ لیکن تم اس جیسا کلام لا نہیں سکتے لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ کلام باری ہے۔ کلام محمد نہیں ہے اور اخفش کا کہنا ہے کہ ان الفاظ تہجی کو حروف بسائط پر دلالت کرنے کے واسطے ذکر کر دیا گیا اور وہ حروف بسیطہ مقسم بہ کی حیثیت سے ہیں جن کی قسم کھا کر اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے مضمون سورت کو پختہ کیا ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ مقسم بہ فی نفسہ اشرف ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حروف بسیطہ بھی اشرف ہیں اس لئے کہ ان کے ذریعہ سے تمام اسماء باری اور صفات باری کی ترکیب ہوئی ہے اور انہی کے ذریعہ تمام کلمات توحید کی بناء کی گئی ہے اور کلام اللہ اور تمام آسمانی کتب انہی سے مرکب ہیں ان تمام چیزوں کی وجہ سے ان حروف میں شرافت آگئی۔ اعتراض کے ذیل میں یہ کل سات مسالک ہوگئے اور ایک ان سات سے بھی پہلا ہے جس پر اکثر لوگ متفق ہیں۔ تو گویا یہاں تک سب ملا کر آٹھ مذہب ہو گئے۔

وان القول الخ یہاں سے بھی اسماء سور ہونے کی رائے پر تین اعتراض نقل کرتے ہیں اول یہ کہ ان الفاظ تہجی کو اسمائے

لانا نقول هٰذه الالفاظ لم تعهد مزيدة للتنبيه والدلالة على الانقطاع والاستيناف يلزمها وغيرها من حيث انها فواتح السور ولا يقتضي ذلك ان لا يكون لها معنى في حيزها۔

ترجمہ: ۔ (یہ سب اعتراض نہ کئے جائیں) کیونکہ ہم بطور جواب یہ کہیں گے کہ الفاظ تہجی اس معنی میں مشہور نہیں کردہ زائد ہو کر تنبیہ و انقطاع پر دلالت کریں اور فائدہ استیناف تو ایقاع تہجی اور ان کے علاوہ کے لئے بحیثیت ان کے فواتح السور ہونے کے لازم ہے اور استیناف کا لازم ہونا اس بات کا مقتضی نہیں کہ ان کے فی حد ذاتہ کوئی معنی نہ ہوں۔

(بقیہ صد گذشتہ) سور قرار دینا درست نہیں کیونکہ اس صورت میں قاعدۂ عرب کے خلاف لازم آئے گا۔ قاعدۂ عرب یہ ہے کہ تین اسموں کو اکٹھا کر کے کسی شی کا نام نہیں رکھا جاتا۔ ہاں البتہ دو اسموں کو اکٹھا کر کے کسی شی کا نام رکھا جا سکتا ہے جیسا کہ بعلبک مرکب بعل اور بک سے اور آپ نے جو الم کو مثلاً سورۃ کا نام مانا ہے تو اس میں تین اسموں کو جمع کر کے نام رکھنا لازم آتا ہے کیونکہ الف اور لام اور میم علیحدہ علیحدہ اسماء ہیں اور بعض سورتوں میں تو تین سے زیادہ اسموں کو جمع کر کے نام رکھنا لازم آتا ہے جیسے المص، کہیعص لہٰذا اس خرابی کے پیش نظر الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینا درست نہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر الفاظ تہجی کو اسماء سور مانو گے تو اسم و مسمی میں اتحاد ہو جائے گا حالانکہ قاضی صاحب نے پہلے ہی بیان کر دیا کہ اسم و مسمی میں اتحاد غیر مشہور ہے۔ تفصیل اتحاد سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ جب اجزاء سے مل کر کل نے ہیئت وحدانی اختیار کی ہو تو کل اور اس کے ہر ہر جزء میں حکم کے اعتبار سے اتحاد ہوتا ہے اب سمجھئے کہ الم نام ہے جمیع سورت کا اور جمیع سورۃ میں خود الم بھی ہے اور چونکہ جو حکم لگتا ہے کل پر وہی حکم لگتا ہے جزء پر لہٰذا الم خود نفس الم کا بھی اسم ہوا تو اسم اور مسمی ایک ہو گئے اور دونوں میں عینیت ہو گئی۔ حالانکہ قاضی صاحب نے اس کا انکار کیا ہے لہٰذا الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینا درست نہیں۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ جزء کل پر مقدم ہوتا ہے اور اسم مسمی سے مؤخر ہوتا ہے کیونکہ اسم تعین مسمی کے لئے لایا جاتا ہے تو پہلے سے مسمی کا وجود ہو گا تب ہی تو تعین ہو گی لہٰذا اگر آپ الفاظ تہجی کو اسماء سور مانو تو اسم کا مقتضی ہے کہ وہ مؤخر ہو اور چونکہ یہ الفاظ تہجی سورتوں کے جزء بھی ہیں لہٰذا اس کا تقاضا ہے کہ مقدم ہو پس اس صورت میں تقدم و تأخر دونوں جمع ہو گئے جس کی وجہ سے تقدم الشی علی نفسہ لازم آیا جس کو دور کہتے ہیں گویا الفاظ تہجی کو اسماء سور ماننے کی وجہ سے دور لازم آیا اور دور باطل ہے اور جو مستلزم ہو باطل کو وہ خود باطل ہے لہٰذا الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینا باطل ہے۔

تفسیر: لانا نقول الخ یہاں سے قاضی صاحب تمام اشکالات کا جواب دے رہے ہیں اولاً ان اعتراضات کا جواب دیں گے جو ان القول بانها الخ سے پہلے بیان کئے گئے ہیں۔ اس کے بعد ان القول سے جو تین اعتراض

ولم تستعمل للاختصار من كلمات معينة فى لغتهم اما الشعر فشاذ واما قول ابن عباس فتنبيهٌ على ان هذه الحروف منبع الاسماء ومبادى الخطاب وتمثيل بامثلة حسنة الاترى انه عدّ كل حرف من كلمات متباينة لا تفسير ولا تخصيص بهٰذه المعانى دون غيرها اذ لا مخصّص لفظاً ومعنىً ۔

ترجمہ :۔ اور الفاظ تہجی عربی زبان میں اس معنی کے لئے مستعمل نہیں کہ ان کو کلمات معینہ طویلہ سے بطور اختصار لیکر ان سے ان کلمات کی طرف اشارہ کیا جائے اور رہا دپیش کردہ) شعر سو وہ شاذ ہے اور بہر حال حضرت ابن عباس رضی کا فرمان تو اس میں اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ یہ حروف اسمائے حسنیٰ کا منبع اور خطاب باری کے مبادی ہیں اور پھر آپ نے اس کی اچھی اچھی مثالیں بیان فرمادیں تم دیکھتے نہیں کہ ایسا کوئی حرف نہیں کہ جس کو حضرت ابن عباس نے مختلف کلموں سے ماخوذ شمار کیا ہو (حضرت ابن عباس کا مقصود) تفسیر کرنا نہیں اور نہ یہ مقصود ہے) کہ یہ حروف انہی معانی کے ساتھ مخصوص ہیں ان کے علاوہ پر دلالت نہیں کریں گے اس لئے کہ کوئی قرینہ تخصیص نہ تو لفظاً موجود ہے اور نہ معنی ۔

(بقیہ صد گذشتہ) پڑتے ہیں ان کا جواب دیں گے جواب سننے سے پہلے بطور مقدمہ کے چار باتیں ذہن نشیں کریجئے۔ اول بات یہ کہ احکام لغویہ جاری کرنے کے لئے قیاس آرائی کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اہل زبان کے استعمال سے احکام مستنبط ہوتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ اگر کسی لفظ سے کوئی معنی التزاماً سمجھ میں آتے ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس لفظ کے دوسرے معنی نہ ہوں۔ بلکہ دوسرے معنی بھی ہوسکتے ہیں، تیسری بات یہ کہ کسی لفظ کے معنی متعین کرنے کے لئے مخصص ہونا چاہیئے لفظاً اور معنیً۔ چوتھی بات یہ کہ کسی لفظ کو معرّب بنانے کے لئے ضروری ہے کہ اہل عرب اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہوں جس معنی میں غیر عرب کے یہاں مستعمل ہوا ہے۔ اب جواب سمجھ لیجئے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے ہماری باطل کردہ شق اول کو درست کرنیکی کوشش کی ہے اور ہماری باطل کردہ شق اول درا سوختہ ہوسکتی ہے جبکہ آپکی بیان کردہ باتیں صحیح ہوں حالانکہ آپکی بیان کردہ باتیں صحیح نہیں ہیں مثلاً تطریب کہا تھا۔ کہ ان الفاظ تہجی کو انقطاع کلام اور استیناف پر دلالت کرنے کے لئے۔ زیادہ کریا ورنہ ان کے کوئی معنی نہیں ہیں تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا قیاساً ہے یا لغت کے تتبع سے اگر محض قیاسی چیز ہے تب تو بالکل غلط ہے بحکم مقدمہ اولیٰ اور اگر آپ لغت کی تتبع سے یہ کہہ رہے ہیں تو یہ ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ الفاظ تہجی کا انقطاع کلام پر دلالت کرنا تو درکنار ان سے انقطاع کے معنی مستفاد بھی نہیں ہوتے۔ لہٰذا یہ تو غلط ہے کہ الفاظ تہجی انقطاع پر دلالت کرتے ہیں۔ اور رہا آپ کا یہ کہنا کہ استیناف پر بھی دلالت کرتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ ان الفاظ سے استیناف کے معنی التزاماً سمجھ میں آتے ہیں اور کسی لفظ سے کسی معنی کا التزاماً سمجھ میں آنا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس لفظ کے دوسرے معنی

ولا بحساب الجمل فتلحق بالمعربات والحدیث لا دلیل فیہ لجواز انہ تبسم تعجبًا من جہلہم وجعلہا مقسمًا بہا وان کان غیر ممتنع لکنہ یحوج الی اضمار اشیاء لا دلیل علیہا۔

ترجمہ :۔ اور نہ ہی یہ الفاظ تہجی (مدت اقوام) کے لئے وضع کئے گئے ہیں کہ انہیں معرب کلمات کے ساتھ لاحق کر دیا جائے اور (پیش کردہ) حدیث میں معترض کے لئے کوئی دلیل نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ حضور نے یہود کی جہالت پر متعجب ہو کر تبسم فرمایا ہو۔ اور ان حروف کو مقسم بنانا گو ممتنع نہیں مگر اس صورت میں اتنی چیزوں کو مقدر ماننا پڑے گا۔ جن پر کوئی دلیل قائم نہیں۔

(بقیہ صد گذشتہ) نہ ہوں۔ جیسے کہ مابعد سے استیناف کے معنی التزامًا سمجھ میں آتے ہیں مگر اس کے دوسرے معنی بھی ہیں لہذا ہو سکتا ہے کہ الفاظ تہجی سے استیناف کے معنی التزامًا سمجھ میں آتے ہوں۔ فواتح سور ہونے کی حیثیت سے اور ان کے اور بھی معنی ہوں یعنی اسمائے سور ہونا معلوم ہوا کہ الفاظ تہجی کا مفہم للمعنی نہ ہونا باطل ہے اور جب یہ باطل ہو گیا تو پھر الفاظ تہجی کا اسمائے سور ہونا ثابت ہو گیا۔

تفسیر صـ۱۷۱ :۔ ولم تستعمل الخ یہ دوسرے اعتراض اور حضرت ابن عباسؓ کے قول سے جو چند اقوال سمجھ میں آتے تھے۔ اُن سب کا جواب ہے کہتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ ان الفاظ تہجی کے ذریعہ کلمات طویلہ کی طرف بر سبیل اختصار اشارہ کیا گیا ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ کلام کو مختصر کر کے ان کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کرنا محض قیاساً ہے۔ یا اہل زبان کے کلام میں مستعمل ہے اگر آپ کہیں کہ قیاساً ہے تب تو غلط ہے بحکم مقدمۂ اولیٰ۔ اور دوسری شق بھی باطل ہے کیونکہ یہ معنی کلام عرب میں مستعمل نہیں ہیں۔ اور رہا آپ کا شعر تو ہم کہیں گے کہ شاذ ہے کیونکہ استعمال کے لئے ضروری ہے چند موقعوں پر پایا جانا۔ صرف ایک شعر استعمال کے لئے کافی نہیں ہوگا۔ اور رہا حضرت ابن عباسؓ کے قول کا جواب۔ تو اس کے لئے دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ تمثیل کہتے ہیں توضیح ممثل لہٗ کو۔ اور توضیح کے طور پر ایک ممثل لہٗ کی چند مثالیں ہو سکتی ہیں۔ دوم یہ کہ تفسیر کہتے ہیں قطعی طور پر کسی معنی کو متعین کرنا اور اس لفظ کو اس معنی کے ساتھ خاص کرنا۔ اب سنئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے جو یہ فرمایا کہ الف سے اشارہ ہے اللہ اور لام سے جبرئیل کی طرف وغیرہ وغیرہ تو اس سے مقصد تفسیر کرنا نہیں ہے اور ان معنی کے ساتھ ان کو خاص کرنا نہیں ہے کیونکہ تعیین وتخصیص کے لئے مخصص لفظاً اور معنیً ہونا ضروری ہے اور یہاں کوئی مخصص نہیں ہے بلکہ ان چیزوں کو بیان کر کے اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ ان الفاظ تہجی کے مسمیات حروف اللہ کے کلام اور اس کے اسماء کے لئے مادہ ترکیب ہیں۔ اور پھر ان کی اچھے کلمات کے ساتھ مثالیں بھی پیش کر دیں۔ اگر چاہتے تو لام سے لعنت اور میم سے مکر کی طرف بھی اشارہ کر دیتے۔ جو مذموم مثالیں تھیں۔ اور ان چیزوں کی مثال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انہی الفاظ تہجی میں سے ہر ہر لفظ سے مختلف چیزوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ مثلاً الف سے اشارہ آلاء کی طرف بھی کیا ہے ۔

(البقیہ صفحہ گذشتہ) اور انا کی طرف بھی جس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ تمثیل ہی ہے تفسیر نہیں کیونکہ ایک لفظ سے بیک وقت چند معانی کی طرف بطور تفسیر و تخصیص کے اشارہ کرنا مستبعد ہے پس جب بطور تفسیر و تخصیص کے اشارہ کرنا مستبعد ہے تو تفسیر و تخصیص تو ہو نہیں سکتی ہاں تمثیل ہوگی کیونکہ تمثیل میں مثالوں کا تعدد جائز ہے اور جب تخصیص ہونا باطل ہو گیا تو حضرت ابن عباسؓ کے قول سے اختصار من الکلمات پر استدلال کرنا باطل ہے کیونکہ استدلال تو اس وقت ہوتا جبکہ حضرت ابن عباسؓ نے ان الفاظ تہجی سے ان کلمات کی طرف اشارہ کر کے تخصیص کا قصد کیا ہوتا۔

تفہیم ۱۷۱ :- یہ پانچویں قول کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہماری شق بطلان کو آپ نے اس لئے رد کیا تھا کہ اپنا قول اس کے ضمن میں ثابت کیا تھا لیکن آپ کا قول ثابت نہیں لہذا ہماری شق کا بطلان ثابت ہے اور آپ کا قول اس لئے ثابت نہیں کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ ان الفاظ تہجی سے جو مدت دجال کی طرف باعتبار حساب جمل کے اشارہ کر رہے ہیں۔ تو آیا آپ یہ اپنے قیاس سے کر رہے ہیں یا کلام عرب کے استعمال کے تابع ہو کر کر رہے ہیں اگر قیاس سے کر رہے ہیں تب تو یہ سرے سے باطل ہے اور اگر استعمال کے تابع ہو کر کر رہے ہیں تو لغت عرب میں یہ الفاظ تہجی حساب جمل کے معنی میں کہیں بھی مستعمل نہیں اور جب مستعمل نہیں تو پھر معرب مانکر مدت دجال کی طرف اشارہ کرنا عربی زبان میں درست نہیں ہوگا کیونکہ معرب کے ساتھ لاحق کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ عربی میں اس لفظ ملحق کا استعمال اس معنی میں ہو جس معنی کے اندر اس کو غیر عرب استعمال کرتے ہیں۔ اور جب معرب کے ساتھ لاحق کرنا درست نہیں تو پھر آپکا قول تلحق بالمعربات کہنا درست نہیں اور رہی حدیث تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضورؐ نے تبسم فرمایا تھا اور تبسم کی دو قسمیں ہیں ایک تبسم بجہۃ التسلیم۔ دوم تبسم بجہۃ التعجب پس حضور کا تبسم فرمانا علی جہۃ التعجب تھا علی جہۃ التسلیم نہیں یعنی حضور ان کی ان جہالت پر تبسم فرمارہے تھے کہ ایک عربی لفظ کو غیر عربی معنی پر کس طرح محمول کر رہے ہیں۔ باوجودیکہ یہ اہل زبان ہیں اور حدیث دلیل اس وقت بن سکتی جبکہ تبسم علی جہۃ التسلیم ہوتا لیکن اس جواب پر اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تبسم کی قسمیں نکال کر آپ ہمارے استدلال کو توڑ نہیں سکتے۔ کیونکہ ہم نے استدلال تبسم سے نہیں کیا ہے بلکہ ہمارا استدلال حضور کا اس ترتیب سے تلاوت کرنا اور ان کے استنباط پر نکیر نہ فرمانا ہے لہذا آپ کے پاس اس کا کیا جواب ہے جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حضورؐ کا فعل مجارات خصم کے قبیل سے ہے یعنی اپنے مدمقابل کے ساتھ ساتھ چلتے رہنا اور اس کے قول کی تائید کرتے رہنا۔ تاکہ موقعہ پاکر مقابل ہی کے قول سے مقابل پر الزام قائم کر دیا جائے اور حضور کے اس فعل میں یہ بات اس طور پر پائی جاتی ہے کہ حضور ترقی فرماتے گئے۔ تاکہ خود ان ہی کے قول سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ حضور کا دین ایک سچا دین ہے اگرچہ یہ بقول ان کے ایک محدود مدت تک کے لئے ہے۔ اور جب انہی کے قول سے حضورؐ کے دین کی سچائی ثابت ہو گئی تو اب انہی پر الزام قائم فرمایا کہ جب میرے دین کی سچائی تمہارے بقول ثابت ہے تو پھر تم ہمارے دین کے اندر کیوں نہیں آتے۔ اور جب حضور کا یہ فعل مجارات خصم کے قبیلہ سے تھا اور تسلیم کے قبیلہ سے نہیں تھا تو پھر حضور کے اس فعل سے استدلال کرنا درست نہیں۔

وجعلہا مقسما بہا۔ یہاں سے اخفش کے قول کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ الفاظ تہجی کو مقسم بہا ماننا اگرچہ صحت کے اعتبار سے ممتنع نہیں بلکہ درست ہے لیکن بہت سی اشیاء کو بغیر دلیل معین کے مقدر ماننا پڑے گا۔ اور وہ

والتسمیۃ بثلثۃ اسماء انما تمتنع اذا رکبت وجعلت اسما واحداً علی طریقۃ بعلبک فاما اذا نثرت نثر اسماء العدد فلا وناھیک بتسویۃ سیبویہ بین التسمیۃ بالجملۃ والبیت من الشعر وطائفۃ من اسماء حروف المعجم؛

ترجمہ:۔ اور تین اسموں کو ملا کر کسی چیز کا نام رکھنا اس وقت ممتنع ہے جبکہ انہیں بعلبک کی طرح بترکیب بنائی اسم واحد بنا دیا جائے لیکن جب اسماء عدد کی طرح جدا جدا رکھا جائے تو کچھ استحالہ نہیں اور دلیل کے لئے تمہیں سیبویہ کا یہ عمل کافی ہے کہ انہوں نے ایک ہی کلام کے جملہ اور بیت اور طائفۃ من اسماء حروف المعجم تینوں نام برابری کے ساتھ تجویز کرنے کی اجازت دی ہے۔

بقیہ گذشتہ:۔ اشیاء فعل قسم اور فاعل قسم اور حروف قسم اور جواب قسم ہیں اور بغیر دلیل معین کے اسلئے کہ مثلاً الم کے بعد ذلک الکتاب واقع ہے اور یہ جواب قسم بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لیے کہ جواب قسم کے شروع میں لام تاکید یا انّ کا ہونا ضروری ہے اور ذلک الکتاب میں کچھ بھی نہیں۔ اور جب جواب قسم بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو پھر الم کے قسم ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور جب قسم پر دلیل نہیں تو محذوفات قسم پر بھی کوئی دلیل نہیں ہوگی لہذا اس صورت میں بہت سی اشیاء کو بلا دلیل محذوف ماننا پڑے گا۔ اور محذوف ماننا خلاف اصل ہے لہذا اخفش کی بات بھی خلاف اصل ہے اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ قسم ہونے پر قرآن مجید میں دلیل موجود ہے اور وہ اللہ تعالی کا فرمان قٓ والقرآن المجید ہے اس آیت کے اندر قٓ کے اوپر القرآن المجید کا عطف بحالت جر آیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ماقبل یعنی قٓ مقسم بہ ہے لہذا لا دلیل کہنا درست نہ ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ دلیل سے مراد دلیل معین ہے یعنی ایسی دلیل جو ان الفاظ تہجی کو مقسم بہ ہونے کے لئے متعین کر دے اور آیت قٓ و القرآن المجید میں قٓ کا مقسم بہ ہونا متعین نہیں متعین تو اس وقت میں ہوتا جبکہ قٓ مقسم بہ مان کر واؤ عاطفہ کے ذریعہ سے اس پر عطف کرنا ضروری ہوتا اور یہاں یہ ضروری نہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ والقرآن کا واؤ خود قسمیہ ہو۔

تفسیر:۔ والتسمیۃ بثلثۃ اسماء الخ یہاں سے معارضہ کے اندر جو تین اعتراض کئے گئے تھے ان کا جواب دے رہے ہیں۔ چنانچہ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تسمیہ کی دو صورتیں ہیں اول تسمیہ باسماء مرکبہ بنائیہ۔ دوم تسمیہ باسماء منثورہ یعنی ایک تو تسمیہ یہ ہے کہ دو اسموں کو ایک کر کے مرکب بنائی بنا یا جائے جس طرح کہ بعلبک۔ اور پھر یہ مرکب بنائی کسی کا نام ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہر ہر کلمہ علیحدہ علیحدہ کسی چیز کا نام ہو جس طرح کہ اسما اعداد علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں تین اسماء کے ساتھ کسی چیز کو موسوم کرنا بطور ترکیب بنائی تو عرب کے قاعدہ کے خلاف ہے یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ تین اسموں کو بطور ترکیب بنائی ایک اسم بنا دیں اور پھر اسے کسی چیز کا نام رکھدیں کیونکہ ترکیب بنائی صرف دو اسموں کے اندر ہوتی ہے لیکن بطور اسماء منثورہ کے ایک چیز کے تین نام ہو سکتے ہیں چنانچہ سیبویہ کے قول سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے سیبویہ نے کہا کہ شعر کے ایک حصہ کو جز بھی کہہ سکتے ہیں اور بیت بھی کہہ سکتے ہیں اور حروف معجم کے اسماء کا ایک حصہ بھی کہہ سکتے ہیں تو دیکھو سیبویہ نے ایک شئی کو تین ناموں کے ساتھ موصوم کرنے کی برابری کے ساتھ اجازت دیدی مگر یہ اسماء سب منثورہ ہیں یعنی

والمسمّٰی ھو مجموع السورۃ والاسم جزئھا فلا اتحاد وھو مقدم من حیث ذاتہ ومؤخر باعتبار کونہ اسمًا فلا دور۔

ترجمہ :۔ اور مسمی پوری سورۃ ہے اور اسم اس کا ایک جزء ہے لہٰذا اسم و مسمی کے درمیان کوئی اتحاد نہیں۔ اور چونکہ جزء بحیثیت ذات مقدم ہے اور اسم سورۃ ہونے کی حیثیت سے مؤخر ہے لہٰذا کوئی دور بھی نہیں ۔

(بقیہ صگذشتہ) علیحدہ علیحدہ ہیں۔ اور سیبویہ کی بات اس بارے میں استدلال کے لئے کافی ہے اس لئے کہ فواتح سور جو کہیں تین اسم ہیں اور کہیں چار۔ یہ بطور اسما منثورہ سورتوں کے نام ہیں یعنی الف علیحدہ نام ہے اور لام علیحدہ نام ہے اور میم علیحدہ نام ہے بطور ترکیب بنائی کے نام نہیں۔ اور جب بطور ترکیب بنائی کے نام نہیں تو خلاف قاعدہ نہیں لہٰذا سورتوں کو ان اسماء کے ساتھ موسوم کرنے میں قاعدہ عرب کے خلاف لازم نہیں آیا۔

تفسیر :۔ والمسمی الخ یہ معارضہ کے دوسرے اعتراض کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اتحاد اسم و مسمی کی قباحت خود آپ ہی کے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق اس موقع سے مرتفع ہے کیونکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ جب کل کو ہیئت اجتماعیہ عارض نہ ہو تو کل اور جزء کا حکم ایک ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر ہیئت اجتماعیہ عارض ہو تو کل وجزء میں تغایر ہوگا اور فواتح سور کے اندر یہی بات ہے اس طور پر کہ مسمی تو ساری سورۃ کا مجموعہ ہے اور اس حیثیت سے کہ اسکو ہیئت اجتماعیہ عارض ہو رہی ہے چنانچہ ایک یا دو آیتوں کو الخ مسمی نہیں کہیں گے اور اسم یعنی الٓمٓ اس مجموعہ کا نام ہے اور جب آپ نے کل کو مجموعہ من حیث المجموعہ مانا اور اسم کو اس مجموعہ کا جزء مانا۔ اور کل مجموعی اور اس کے جزء میں تغایر ہوتا ہے لہٰذا مسمی اور اسم میں بھی تغایر ہوگا پس اتحاد کہاں رہا۔ وھو مقدم من حیث ذاتہ ومؤخر باعتبار کونہ اسما فلا دور۔ یہاں سے تیسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے اول یہ کہ تأخر وصفی تأخر ذاتی کو مستلزم نہیں اور دوسری بات یہ کہ استحالۂ دور کے لئے یہ ضروری ہے کہ شیٔ کا توقف علی نفسہ من جہۃ واحدۃ ہو یعنی ایک ہی جہت سے ایک شیٔ موقوف ہو اور اسی جہت سے موقوف علیہ ہو جس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ ایک ہی جہت سے اس کے لئے تقدم ثابت ہو اور اسی جہت سے تأخر اب سنئے کہ ان الفاظ کا بھی کے جزء ہونے کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ مقدم ہوں اور اسم ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مؤخر ہوں تو اس وقت دور کے مرتفع ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ جزء تقدم ذاتی کو چاہتا ہے اور اسم تأخر وصفی کو۔ پس یہ الفاظ بھی اپنی ذات کے اعتبار سے تو مسمی پر وجود میں مقدم ہیں کیونکہ سورتوں کے نازل ہونے سے پہلے بھی یہ الفاظ موجود تھے۔ مگر اسمیت سورۃ کے ساتھ متصف ہونے کے اعتبار سے مؤخر ہیں پس جب تقدم اور تأخر کی جہتیں بدل گئیں تو پھر دور لازم نہیں آیا۔

والوجه الاول اقرب الی التحقیق واوفق للطائف التنزیل واسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراک فی الاعلام من واضع واحد فانه یعود بالنقض علی ماهو مقصود العلمیة ؛

ترجمہ :۔ اور ان اقوال ثمانیہ میں کا سب سے پہلا قول قریب قریب پایۂ ثبوت کو پہونچا ہوا ہے۔ اور (قرآن منزل) کے لطائف کے لئے زیادہ موزوں ہے۔ نیز اس قول کے مطابق ان اعلام میں نقل واشتراک بھی ماننا نہیں پڑتا۔ جو ایک ہی واضع سے ثابت ہیں کیونکہ نقل واشتراک کا واقع ہونا مقصود علمیت کے منافی ہے ؛

تفسیر :۔ والوجه الاول اقرب الخ آٹھ مسلک بیان کرنے کے بعد جو ان میں ساتواں مبرد کا مسلک ہے اور وہ کتاب میں پہلے مذکور بھی ہو چکا۔ اور مصنف نے وقیل بحرف عطف لاکر اس کی طرف اشارہ بھی کر دیا اب اس قول کی تائید کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں والوجه الاول اقرب الی التحقیق یعنی پہلی صورت زیادہ بہتر ہے تین وجہوں کی بنا پر۔ اول وجہ یہ کہ الفاظ تہجی کا حروف بسائط کے اسماء ہونا یقینی طور پر متحقق ہے۔ لیکن اس کے علاوہ جو اور احتمال ہیں وہ محض احتمال کے درجہ میں ہیں۔ لہٰذا پہلی صورت اقرب الی التحقیق ہوئی۔ اور جو چیز اقرب الی التحقیق ہوتی ہے وہ انسب ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اسماء حروف ہونے کی صورت میں چند نکات بھی حاصل ہوں گے۔ مثلاً وہی دو نکتے۔ جو مصنف نے بیان کئے یعنی الفاظ لاثبات اعجاز نفس القرآن۔ دوم اعجاز بالنسبت الی تبلیغ القرآن۔ پس جب اس قول میں یہ نکتے حاصل ہوئے تو گویا یہ نکات قرآن کے موافق ہوئی۔ اور جو چیز اوفق لنکات القرآن ہو وہ انسب ہوتی ہے بمقابلہ غیر اوفق کے لہٰذا پہلی صورت انسب ہوئی بمقابلہ دوسری صورتوں کے تیسری وجہ یہ ہے کہ اسمائے حروف ماننے کی صورت میں اعلام کے اندر نقل واشتراک نہیں ماننا پڑتا بخلاف اس کے علاوہ کے کہ ان میں نقل واشتراک لازم آتا ہے۔ اب سنئے کہ کیسے لازم آتا ہے تو دیکھئے کہ دوسرا مسلک اسماء سور ہونے کا ہے یہ بات تو محقق ہے کہ یہ الفاظ علم ہیں۔ اپنے مسمیات کے۔ اب اگر آپ ان کو علم مانتے ہیں سورتوں کے بھی تو اب اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ان کا علم ہونا سورتوں کے اندر اصالۃً ہوگا یا پہلی صورت سے نقل کرتے ہوئے۔ اگر اصالۃ ہے تو اشتراک لازم آیا اور اگر بطور نقل کے ہے تو نقل لازم آیا بہرحال دوسری صورتوں میں نقل اور اشتراک فی الاعلام لازم آتا ہے حالانکہ ایک ہی واضع سے اعلام میں اشتراک اور نقل قبیح تر ہے اگر متعدد واضع ہوں تو اشتراک ہو بھی سکتا ہے اور نقل واشتراک ایک ہی واضع سے قبیح اس لئے ہے کہ یہ مقصود علمیت کے خلاف ہے کیونکہ مقصد علمیت یہ ہے کہ علم کے ذریعہ ذی علم ممتاز ہو جائے اور اشتراک و نقل میں التباس ہوتا ہے پس پہلی صورت اسلم من لزوم النقل والاشتراک ہے اور دوسری صورتیں غیر سالم من لزوم النقل واشتراک ہیں اور جو اسلم من لزوم النقل والاشتراک ہو وہ انسب ہوتی ہے بمقابلہ ان کے جو غیر

وقیل انها اسماء القرآن ولذلك اخبر عنها بالكتاب والقرآن ۔ وقیل انها اسماء الله تعالى ويدل عليه ان علیا کرم الله وجهه کان یقول یا کھیعص یا حم عسق ولعله اراد یا منزلهما ؛

ترجمہ :۔ اور بعض نے کہا کہ الفاظ تہجی قرآن کے اسماء ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن میں کتاب اور قرآن کو ان کی خبر بنا کر ذکر کیا گیا ہے ۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ الفاظ تہجی اسماء باری ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بطور استدلال یوں کہا کرتے تھے ۔ یا کہیعص یا حم عسق دیگر بطور جواب یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاید حضرت علی کا مقصود یا منزلہما تھا یعنی اے ان الفاظ کے اتارنے والے ؛

(بقیہ صد گذشتہ) غیر اسلم ہوں ۔ بہذا پہلی صورت انسب ہے ؛

تفسیر :۔ وقیل انہا الخ یہ اوائل سور کے بارے میں نواں قول ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اوائل سور سب علم ہیں ۔ قرآن عظیم کے اور دلیل یہ ہے کہ متعدد آیات کے اندر ان الفاظ کو مخبر عنہ اور کتاب کو ان کی خبر بنایا گیا ہے اور خبر محمول ہوتی ہے مبتدا پر لہذا کتاب محمول ہوئی الفاظ تہجی پر ۔ اور جب محمول ہوئی تو ہم نے غور کیا کہ وجہ حمل کیا ہے تو وجہ حمل سوائے علمیت کے اور کوئی چیز نہیں ملی ۔ لہذا ہم نے ان اوائل سور کو علم قرآن قرار دیدیا ۔ اور کتاب کا الفاظ تہجی پر حمل اسی طرح ہے جس طرح علم پر ذی علم کا حمل ہوتا ہے جیسے زید رجل متشخص ہذا المتشخص میں رجل متشخص ذی علم کا زید علم پر حمل ہو رہا ہے ۔ اب رہی یہ بات کہ وہ کونسی آیتیں ہیں کہ جہاں پر کتاب کا حمل ہو رہا ہے ان الفاظ تہجی پر ۔ وہ آیتیں یہ ہیں ۔ الم ذلک الکتاب ۔ المص کتاب انزل الیک ۔ الر تلک آیات الکتاب المبین ۔ الر تلک آیات الکتاب وقرآن مبین ۔ طس تلک آیات القرآن ۔ حم تنزیل من الرحمن الرحیم کتاب فصلت آیاتہ قرآنا عربیا ۔ اس جگہ پر ایک اعتراض ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کتاب کا حمل کیا گیا ۔ اور کتاب کے حمل سے علم کتاب ہونا ثابت ہو گیا لیکن علم قرآن ہونا ثابت نہیں ہوا ۔ کیونکہ کتاب قرآن سے عام ہے ۔ اس بات کا جواب دینے کے لئے قاضی صاحب نے والقرآن کا لفظ بڑھا دیا کہ جس طرح کتاب کا حمل کیا گیا قرآن کا بھی حمل کیا گیا ہے ایک جواب یہ بھی ہو سکتا تھا کہ کتاب سے مراد قرآن ہے ؛

وقیل انہا الخ یہ دسواں قول متکلمین کا ہے ۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ الفاظ تہجی اللہ تعالیٰ کے نام ہیں تو بعد الم ذلک الکتاب کے معنی ہوں گے ۔ منزل ذلک الکتاب ۔ یا انا الم اس قول کی دو دلیلیں ہیں ۔ اول دلیل کتاب اللہ کی آیت ہے آیت الم اللہ لا الہ الا ہو ہے دلیل اس طور پر ہوگی کہ اس آیت میں اللہ کا حمل کیا گیا ہے الم پر ۔ اور وجوہ حمل میں سے علاوہ علمیت کے اور کوئی وجہ یہاں پر نہیں ہے ۔ ہذا الم علم ہے ذات باری کا ۔ اس دلیل کو قاضی صاحب نے ذکر نہیں کیا ۔ دوسری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے آپ نے فرمایا یا کہیعص یا حم عسق ۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ یہ کلام

وقیل الالف من اقصی الحلق وھو مبدأ المخارج واللام من طرف اللسان وھو وسطھا والمیم من الشفۃ وھی اٰخرھا جمع بینھا ایماء الی ان العبد ینبغی ان یکون اول کلامہ واوسطہ واٰخرہ ذکر اللہ تعالٰی؛

ترجمہ:۔ اور بعض نے کہا کہ (چونکہ) الف حلق کے آخری حصہ سے نکلتا ہے جو مبدأ مخارج ہے اور لام نوک زبان سے (ادا ہوتا ہے) جو وسط مخارج ہے اور میم کی ادائیگی ہونٹوں سے ہوتی ہے جو مخارج کا آخری حصہ ہے (اس لئے) اللہ سبحانہ نے ان سب کو (مثلاً الٓمٓ میں) یکجا ذکر فرما دیا: تاکہ اس بات کی طرف اشارہ ہوجائے کہ بندہ کے یہی شایان شان ہے. کہ اس کے کلام کا اول واوسط وآخر ذکر اللہ ہو؛

(بقیہ صفحہ گذشتہ) استمداد کے موقعہ پر ہوتا تھا اور موحد کی شان سے یہ بعید ہے کہ وہ اللہ کے علاوہ کسی غیر سے مدد طلب کرے. اور حضرت علی توحید کے اعلیٰ مرتبہ پر تھے لہٰذا یہ کلمات بطور استمداد کے استعمال کرنا دلیل ہے اس بات کی کہ یہ علم ہیں اللہ تعالیٰ کے. قاضی نے اس دلیل کا جواب یہ دیا کہ اس قول سے قطعی طور پر استدلال نہیں ہوسکتا اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ مضاف یہاں محذوف ہو اور اصل یا منزلہا ہو لیکن مضاف کو حذف کرکے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا. پس جب احتمال آگیا تو استدلال باطل ہوگیا؛

تفسیر:۔ وقیل الالف الخ. یہاں سے گیارہواں قول بیان کر رہے ہیں. حاصل اس کا یہ ہے کہ اوائل سور میں ان الفاظ کو لا کر بندہ کو تعلیم اور تنبیہ کرنا ہے. تنبیہ بایں طور کہ الف اقصیٰ حلق سے نکلتا ہے جو مخارج کا مبدا ہے اور لام زبان کے کنارہ سے نکلتا ہے جو وسط مخارج ہے اور میم ہونٹوں سے نکلتا ہے اور یہ منتہائے مخارج ہے تو گویا کلام کی یہ تین راہیں ہیں. اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کے شروع میں یہ لفظ لا کر بندہ کو یہ تنبیہ کر دی کہ دیکھو تمہارے کلام کے تینوں مرحلوں پر ہمارا ہی ذکر ہونا چاہئے. متکلمین کے یہ گیارہ قول ہوگئے اور دو قول باقی رہیں جو کتاب میں مذکور نہیں ہیں. ان کو سنئے. اول قول یہ ہے کہ یہ الفاظ تہجی اوائل سور کے اندر کفار مکہ کو متوجہ کرنے کے لئے بطور حرف تنبیہ کے استعمال ہوئے ہیں. اس لئے کہ کفار مکہ نے جب یہ کہنا شروع کیا کہ لاتسمعوا لھذا القرآن والغوا فیہ. یعنی اس قرآن کو بالکل نہ سنو اور وہ لوگ آپس میں ایک دوسرے کو قرآن سے اعراض کرنے کی تلقین کرتے تھے چنانچہ واقعات میں ہیں کہ اگر کوئی شخص اطراف مکہ سے مکہ میں آجاتا تو یہ لوگ پہلے ہی سے اس کو سکھانا شروع کر دیتے کہ دیکھو محمدؐ کا کلام نہ سننا ورنہ گھر بار سے بیکار ہوجاؤ گے اور مسحور ہوکر رہ جاؤ گے تو ادھر کفار کے اعراض کی یہ حالت تھی اور ادھر واقعہ یہ تھا کہ ہدایت و اصلاح بغیر قرآن سے تعلق کئے ہوئے ہو نہیں سکتی تھی. اس لئے اللہ تعالیٰ نے جب ان کی اصلاح کا ارادہ کیا تو اوائل سور میں انہی چیزوں کو ذکر کر دیا جن کے وہ معنی نہیں جانتے تھے تاکہ یہ اُن کی توجہ الی القرآن

وقیل انه سِرٌ استاثره الله بعلمه وقد روی عن الخلفاء الاربعة وغیرهم من الصحابة ما یقرب منه ولعلهم ارادوا انها اسرار بین الله تعالیٰ ورسوله ورموز لم یقصد بها افهام غیره اذ یبعد الخطاب بما لا یفید؛

ترجمہ:۔ اور بعض نے کہا کہ حروف تہجی راز کی باتیں ہیں ان کی مراد کو اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے ساتھ مخصوص رکھا ہے اور اسی کے قریب قریب خلفائے اربعہ اور دیگر صحابہ سے مروی ہے اور شاید صحابہ کا مقصد اس سے یہ بتانا ہے کہ حروف تہجی اللہ اور رسول کے درمیان اسرار و رموز ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسروں کو اس کے معانی کے سمجھانے کا قصد نہیں کیا گیا کیونکہ نبی علیہ السلام سے ایسے الفاظ کے ذریعہ خطاب کرنا جو مفید معنی نہ ہوں بعید ہے

(بقیہ صد گذشتہ) کا سبب بنیں۔ چنانچہ جب کفار ان الفاظ کو سنتے تھے تو متعجب ہو کر آپس میں کہتے تھے اسمعوا الی ما یجئ محمد کہ سنو تو یہ محمد کیا کہہ رہے ہیں چنانچہ متوجہ ہو جاتے تھے اور جب متوجہ ہو جاتے تھے تو اس کے بعد کا کلام سنکر کفار مکہ ہدایت یاب ہوتے تھے تو گویا ان الفاظ کو لاکر یوں کہا گیا کہ متوجہ ہو جاؤ اور قرآن کو سنو۔ بہذا یہ حرف تنبیہ کی حیثیت سے ذکر کئے گئے ہیں جس طرح کہ الا۔ اَمَا اور ہا ذکر کئے جاتے ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ چونکہ الف مبدأ مخارج سے ادا ہوتا ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے الف لا کر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ انسان کو ہدایت کے پہلے مرتبہ پر مستقیم رہنا چاہئے اور اسی کی طرف مراد شریعت ظاہرہ ہے یعنی شریعت ظاہرہ پر پوری طرح عمل کرنا چاہئے اور اسی کی طرف اِنَّ الذین قالوا ربنا اللہ ثم استقاموا سے اشارہ ہے اور لام چونکہ وسط مخارج سے ادا ہوتا ہے اس وجہ سے اس کو لاکر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ انسان کو ہدایت کے درمیانی مرتبہ کی طرف بھی توجہ کرنی چاہئے اور درمیانی مرتبہ سے مراد طریقت ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے والذین جاہدوا فینا لنهدینهم سُبُلنا سے اشارہ فرمایا ہے اور میم چونکہ منتہی مخارج سے ادا ہوتا ہے اور میم کا شوشہ مدور ہے اس لئے اس کو لاکر اشارہ کیا کہ انسان کو ہدایت کے آخری مرتبہ پر پہونچکر اس طرح ہونا چاہئے کہ جس طرح دائرہ ہوتا ہے کہ جس کی ابتداء اور انتہاء سب ایک ہی ہوتی ہے یعنی اللہ کے اندر اس طرح محو ہو جائے کہ مبداء اور منتہیٰ سب کچھ اسی کو سمجھے اور یہ مرتبہ فنافی اللہ سے حاصل ہوتا ہے اور اس کا نام حقیقت ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے قل اللہ ثم ذرہم فی خوضہم یلعبون سے اشارہ کیا ہے۔ یہ متکلمین کے تین اقوال تھے؛

تفسیر:۔ وقیل انہ سر الخ اب ان لوگوں کا قول نقل کر رہے ہیں جو متکلمین کے برخلاف متشابہات کو غیر معلوم المراد کہتے ہیں۔ چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ متشابہات صرف راز کی باتیں ہیں اللہ کے سوا بندوں میں سے کوئی نہیں جانتا۔ اور خلفائے اربعہ اور دیگر صحابہ سے بھی جو اقوال منقول ہیں وہ تقریباً اس مسلک کی تائید کرتے ہیں کیونکہ حضرت

ابوبکرؓ نے فرمایا کہ فی کل کتاب سر وسر اللہ فی القرآن اوائل السور یعنی ہر کتاب میں کچھ راز ہوتے ہیں اور اللہ کے راز قرآن میں اوائل سور ہیں۔ اور حضرت عمرؓ وعثمانؓ وابن مسعود رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ الحروف المقطعۃ من المکتوم الذی لایفسر یعنی حروف مقطعہ ایسی پوشیدہ چیزیں ہیں کہ جن کی تفسیر نہیں کی جاسکتی اور حضرت علیؓ نے فرمایا فی کل کتاب صفوۃ وصفوۃ ہذا الکتاب حروف الہجاء۔ یعنی ہر کتاب میں کچھ انتخابات ہوتے ہیں اور اس کتاب کے انتخابات حروف ہجا ہیں۔ یعنی خط میں کچھ ایسی باتیں ہوتی ہیں جن کو کاتب اور مکتوب الیہ کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا ہے اور اوائل سور بھی قرآن کے ان انتخابات میں سے ہیں جن کو غیر نہیں جانتا۔ تو دیکھو ان اقوال صحابہ سے معلوم ہوا کہ یہ سب راز کی باتیں ہیں اور راز اس کو کہتے ہیں جس کو راز دار کے علاوہ اور کوئی نہ جانتا ہو۔ لہذا ثابت ہوگیا کہ یہ الفاظ مہمل اور متشابہات غیر معلوم المراد ہیں۔ چونکہ قاضی صاحب شافعی المذہب ہیں اور شوافع متکلمین کے مسلک کو مانتے ہیں۔ اور اقوال صحابہ سے متکلمین کے مخالف کی تائید ہوتی اس وجہ سے قاضی صاحب نے ان اقوال کی تاویل کی اور کہا کہ صحابہ کا یہ مقصد نہیں تھا کہ ان کی مراد ہی معلوم نہیں بلکہ ان کے کہنے کا مقصد یہ تھا کہ یہ راز کی باتیں بندوں کو انہیں سمجھانے کا قصد نہیں کیا گیا اور بندوں کو سمجھانیکا قصد نہ کرنے سے لازم نہیں آتا کہ بندے سمجھے بھی نہ ہوں۔ کیونکہ عدم قصد افہام سے عدم افہام لازم نہیں آتا لہذا متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوا۔ نیز شوافع یہ کہتے ہیں کہ اگر راسخین فی العلم کو بھی متشابہات کی مراد معلوم نہ ہوں بلکہ وہ بھی صرف سن کر آمنا ہی کہدیں تو پھر عالم اور جاہل میں فرق ہی کیا رہے گا۔ نیز امام رازی نے فرمایا کہ اگر اللہ پر وقف کردیا جائے اور الراسخون فی العلم کا اللہ پر عطف نہ کیا جائے تب بھی متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ آپ زیادہ سے زیادہ یہ کہیں گے کہ متشابہات کے علم کو اللہ تعالیٰ نے اپنے اوپر منحصر کیا ہے تو اس کا ہمارے پاس جواب یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ایک علم بالاصالت دوم بالتبع اور اللہ تعالیٰ نے اپنے اوپر علم بالاصالت کو منحصر کیا ہے علم بالتبع کو نہیں۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ بندوں کو بالتبع متشابہات کا علم ہو۔ جیسے کہ ایک موقع پر اللہ تعالیٰ نے علم غیب کو اپنے اوپر منحصر کیا ہے تو کیا کسی دوسرے کو علم ہے ہی نہیں۔ ہاں دوسروں کو بھی علم غیب ہے مگر بالتبع اور اللہ تعالیٰ کو بالذات ہے۔ لہذا اللہ پر وقف کرکے بھی متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ یہ کل چودہ اقوال ہیں۔ پہلے تیرہ متکلمین وشوافع کے ہیں اور سب سے آخر کا غیر متکلمین کا ہے۔

فان جعلتها اسماء الله تعالیٰ او القرآن او السور کان لها حظ من الاعراب اما الرفع علی الابتداء او الخبر او النصب بتقدیر فعل القسم علی طریقة الله لافعلن بالنصب او غیرہ کاذکر او الجر علی اضمار حرف القسم ویتاتی الاعراب لفظا والحکایة فیما کانت مفردة او موازنة لمفرد کحم فانه کهابیل والحکایة لیست الا فیما عدا ذلك وسیعود الیك ذکرہ مفصلا ان شاء الله تعالیٰ وان بقیتها علی معانیها فان قدرت بالمؤلف من هٰذہ الحروف کان فی حیز الرفع بالابتداء او الخبر علی ما مر وان جعلتها مقسما بها یکون کل کلمة منها منصوبا او مجرورا علی اللغتین فی الله لافعلن ویکون جملة قسمیة بالفعل المقدر له وان جعلتها ابعاض کلمات او اصواتا منزلة منزلة حرف والتنبیه لم یکن لها محل من الاعراب کالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة ویوقف علیها وقف التمام اذا قدرت بحیث لا تحتاج الی ما بعدها؛

ترجمہ :۔ پس اگر ان الفاظ تہجی کو اللہ سبحانہ یا قرآن کریم یا سورتوں کے اسماء قرار دو تو انہیں اعراب سے ایک نصیب ملیگا۔ یا تو بربنائے ابتداء یا خبریت رفع یا بتقدیر فعل قسم نصب جیساکہ اللہ لافعلن کذا۔ بنصب لفظ اللہ وارد ہے یا انکو نصب ہے فعل قسم کے علاوہ کسی دوسرے فعل مثلاً لفظ اذکر مقدر مان کر۔ یا بتقدیر حرف قسم جر ہے اور جو الفاظ مفرد یا مفرد کے ہم وزن ہیں مثلاً حٰم کہ وہ ہابیل کا ہم وزن ہے۔ انہیں اعراب لفظی بھی ہو سکتا ہے اور اعراب حکائی بھی اور جو نہ مفرد ہیں اور نہ موازن مفرد ان کا اعراب صرف حکائی ہوگا۔ اور اس ان شاء اللہ اس کا مفصل ذکر عنقریب پھر آئیگا اور اگر ان الفاظ تہجی کو ان کے معنی پر برقرار رکھو تو اگر ان کو المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں لاؤ تو یہ مبتدا ریا خبر ہونے کی بنا پر محل رفع میں ہوں گے جیساکہ ماقبل میں بیان ہو چکا۔ اور اگر ان کو مقسم بہ بناؤ تو جس طرح اللہ لافعلن میں دو لغتیں ہیں وہی ان میں سے ہر کلمہ کو حاصل ہوں گی یعنی نصب یا جر۔ اور فعل مقدر سے مل کر یہ جملہ قسمیہ بن جائیں گے اور اگر ان کو اجزاء کلمہ یا اصوات یعنی حروف زوائد مانو جنہیں حروف تنبیہ کے درجہ میں اتار لیا گیا تو جس طرح جمل مستانفہ اور مفردات معدودہ کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہوتا۔ اسی طرح ان کے لئے بھی محل اعراب نہیں ہوگا۔ اور ان پر وقف تام ہوگا بشرطیکہ تقدیری عبارت اس طرح کی ہو کہ مابعد کی طرف احتیاج نہ رہے۔

تفسیر :۔ فان جعلتها الخ قاضی صاحب نے الفاظ تہجی کے بارے میں کہا تھا کہ اگر عوامل کے ساتھ مرکب

نہ ہوں تو یہ معرب ہوں گے اور ان پر سکون وقف ہوگا اور اس کے بعد قاضی صاحب نے اوائل سور کی مراد پر محققانہ ملبوط تقریر فرمائی۔ اب یہاں سے اعراب و بنا کی حالت بیان کرتے ہیں۔ اس کے سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے اول بات یہ کہ اعراب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اعراب لفظی اور دوسرا اعراب حکائی۔ اعراب لفظی سے مراد لفظوں میں حرکت اعرابیہ کا آنا۔ اور اعراب حکائی کہتے ہیں اس حالت اصلیہ کو جو منقول الیہ کے اندر بعد النقل بھی باقی رکھا جائے۔ خواہ وہ لفظ جس کو نقل کیا گیا جملہ ہو خواہ مفرد۔ جملہ کی مثال تأبط شرا ہے اور مفرد کی مثال ضرب فعل ماضی ہے۔ اور اعراب لفظی مفرد اور موازن مفرد میں ہوتا ہے خواہ اصالۃً مفرد ہو یا بطور مرکب بنائی کے اور اعراب حکائی عام ہے مفرد اور غیر مفرد دونوں میں۔ اور اعراب حکائی کی صورت اوائل سور میں یہ ہوگی کہ ان الفاظ تہجی کا استعمال اپنے معنی اصلی یعنی حروف بسیطہ میں اسماء معدودہ کی طرح سکون کے ساتھ اکثری تھا۔ اس حالت اکثریہ کو ان کی حالت اصلی مان لیا گیا۔ اب جب ان الفاظ تہجی کو دوسرے کسی معنی کے اندر نقل کریں گے تو ان کو سکون پر باقی رکھنا اعراب حکائی ہوگا۔ دوسری بات یہ کہ وقف کہتے ہیں کلام کو مابعد سے جدا کر دینا۔ اور وقف کی دو قسمیں ہیں۔ وقف قبیح اور وقف حسن۔ اگر کلام غیر مفید پر وقف ہے تو وقف قبیح ہے اور اگر کلام مفید پر وقف ہے تو وقف حسن ہے۔ پھر وقف حسن کی دو قسمیں ہیں وقف تام اور وقف کافی اگر ماقبل سے ترکیبی تعلق ہو تو وقف کافی ہے اور اگر ماقبل سے ترکیبی تعلق نہیں تو وقف تام ہے۔ اب سنئے اوائل سور کی چھ صورتیں ہیں تین صورتیں تو جبکہ یہ اپنے معنی اصلی سے منقول ہوں اور تین صورتیں ہیں غیر منقول کی۔ منقول ہونے کی تین صورتیں یہ ہیں کہ ان کو اللہ کا نام مانو یا قرآن کا یا سورۃ کا بہر حال کچھ بھی مانو ان پر رفع بھی آسکتا ہے اور نصب بھی اور جر بھی۔ رفع تو مبتداء ہونے کی وجہ سے یا خبر ہونے کی وجہ سے۔ اگر ان اوائل سور کو مبتداء مانا جائے اور ان سے مراد اللہ کا نام ہو تو لفظ اللہ خبر محذوف ہوگی۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ الٓمٓ اللہ۔ اور اگر قرآن یا سورۃ کا نام مانا جائے تو اگلا جملہ خبر مانا جائے گا مثلاً الٓمٓ ذلک الکتاب۔ اور اگر ان کو خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع پڑھا جائے تو ان سے پہلے مبتدا محذوف ہوگا۔ مثلاً ان سے مراد اگر اللہ کا نام ہے تو مبتدا محذوف ہوگا انا تقدیری عبارت ہوگی انا الٓمٓ۔ اور اگر سورۃ یا قرآن کا نام مانا جائے تو مبتداء محذوف ہوگا ہذا۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ ہذا الٓمٓ۔ اور ان پر نصب آئے گا فعل کے مقدر ہونے کی وجہ سے۔ اب چاہے فعل قسم مقدر ہو جیسے اللہ لا فعلن۔ تقدیری عبارت ہوگی اقسم اللہ لا فعلن کذا۔ جیسا کہ شعر میں فعل قسم مقدر ہے۔

واذا ما الخبز تردمہ بلحم ۞ فذاک امانۃ اللہ الثرید۔

اس شعر میں امانۃ اللہ منصوب ہے اقسم فعل مقدر کی وجہ سے۔

ترجمہ:۔ اور جب روٹی کو گوشت میں ڈبو دیا جائے تو خدا کی قسم وہ ثرید بن جاتا ہے۔

یا فعل قسم کے علاوہ کوئی دوسرا فعل مقدر ہو جیسے اذکر الٓمٓ۔ اور ان حروف پر جر بھی آسکتا ہے اس صورت میں حرف قسم کو مقدر ماننا پڑے گا جس کی وجہ سے یہ مجرور ہوں گے۔ اب رہی یہ بات کہ ان تینوں صورتوں میں اعراب لفظاً آئے گا۔ یا حکایۃً تو کہتے ہیں کہ الفاظ مفردہ میں اور مفرد کے ہموزنوں میں اعراب لفظاً اور حکایۃً دونوں آئیگا مفرد کے ہموزن کی مثال جیسے کہ حٰمٓ ہابیل کے وزن پر ہے اور ہابیل مفرد ہے اور ان دونوں کے علاوہ میں اعراب

ولیس شیءٌ منها اٰیۃ عند غیر الکوفیین فاما عندھم فالٓمّٓ فی مواقعھا والٓمّٓصٓ وکٓھٰیٰعٓصٓ وطٰہٰ وطٰسٓمٓ ولیٰسٓ وحٰمٓ اٰیۃ وحٰمٓ عٓسٓقٓ اٰیتان والبواقی لیست بِاٰیاتٍ وھذا توقیف لا مجال للقیاس فیہ؛

ترجمہ:۔ اور کوفیین کے علاوہ دیگر علماء کے نزدیک الفاظ تہجی میں سے کوئی کلمہ آیت مستقلہ نہیں۔ اب رہے کوفیین تو ان کے نزدیک آلٓمٓ موقعہ آیت میں ہے اور المٓصٓ اور کہیعٓصٓ اور طٰہٰ اور طٰسٓمٓ اور یٰسٓ اور حٰمٓ ایک آیت ہے اور حٰمٓ عٓسٓقٓ دو آیتیں ہیں۔ اور بقیہ جو الفاظ تہجی ہیں وہ کوفیین کے نزدیک بھی آیت ہیں اور کسی شئی کے آیت یا آیتیں ہونے کی تعیین توقیفی چیز ہے قیاس کو اس میں کوئی دخل نہیں؛

(بقیہ صفحہ گذشتہ) حکائی آئے گا اس کی مفصل بحث عنقریب آجائے گی اور اگر ان کو منقول نہ مانا جائے تو پھر تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ ان کو محض کلمات کے ٹکڑے اور آوازوں کا مجموعہ بنایا جائے تو ان پر کوئی محل اعراب نہیں ہوگا جیسے کہ جملہ مستانفہ اور مفردات معدودہ زید، عمر، بکر وغیرہ اس کا قائل قطرب ہے۔ دوسری صورت یہ کہ ان کو مقسم بہ بنایا جائے اور فعل قسم مقدر کی وجہ سے منصوب مانا جائے یا حرف قسم کے مقدر ہونے کی وجہ سے مجرور قرار دیا جائے۔ تیسری صورت یہ کہ ان کو ان کے معانی پر باقی رکھا جائے اس صورت میں بھی ابتداء یا خبریت کی وجہ سے مرفوع ہوں گے یعنی المؤلف من ہذہ الحروف متحدّیٰ بہ یا المتحدی بہ مؤلف من ہذہ الحروف اس کے بعد قاضی صاحب کا اعراب کی جتنی بھی صورتیں ہیں ان تمام میں جس وقت مابعد سے ترکیبی تعلق نہ ہو تو ان الفاظ تہجی پر وقف تام ہوگا۔ اور یہ صورت اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ ان کو خبر مانا جائے مبتداء محذوف کی؛

تفسیر:۔ ولیس شیءٌ منہا الخ یہاں سے اوائل سور کے آیت مستقلہ یا غیر مستقلہ ہونے کے اندر جو اختلاف ہے اس کو نقل کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ غیر کوفیین کے نزدیک تو اوائل سور میں سے کوئی بھی فاتحۃ السورۃ آیت نہیں ہے لیکن کوفیین کے نزدیک چار قسمیں ہیں ایک قسم تو بالکل آیت میں سے ہے ہی نہیں۔ دوسری قسم وہ ہے جو آیت تو نہیں ہے مگر موقعہ آیت میں ہے اور اس کا مصداق صرف آلٓمٓ ہے اور تیسری قسم ایسی ہے کہ جو ایک آیت ہے اور اس کا مصداق المٓصٓ اور کہیعٓصٓ اور طٰہٰ اور طٰسٓمٓ اور یٰسٓ اور حٰمٓ ہے۔ اور چوتھی قسم یہ ہے کہ جو دو آیتیں ہیں اور اس کا مصداق حٰمٓ عٓسٓقٓ ہے آخری تین قسموں کے علاوہ جتنے اوائل سور ہیں وہ سب پہلی قسم میں داخل ہیں لیکن کسی کا آیت اور آیتیں ہونا توقیفی ہے۔ قیاس کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ ایک شبہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جب آیت یا آیتیں ہونا توقیفی ہے تو پھر کوفیین اور غیر کوفیین میں اختلاف کا کیا سبب ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ سبب اختلاف اعتبار روایت وعدم اعتبار روایت ہے یعنی

ذٰلک الکتابُ. ذٰلک اشارۃ الی الٓمّٓ ان اُوّل بالمؤلّف من ھٰذہ الحروف او فسّر بالسورۃ او القراٰن فانہ لما تکلّم بہ وتقضی او وصل من المرسِل الی المرسَل الیہ صار متباعدًا او اشیر الیہ بما یشار الی البعید وتذکیرہ متی ارید بالٓمّٓ السورۃ لتذکیر الکتاب فانہ خبرہ او صفتہ الذی ھو ھو او الی الکتاب فیکون صفتہ والمراد بہ الکتاب الموعود انزالہ بقولہ تعالیٰ اِنَّا سَنُلْقِیْ عَلَیْكَ قَوْلًا ثَقِیْلًا ونحوہ او الکتب المتقدمۃ :

ترجمہ :۔ ذلک سے الم کی طرف اشارہ ہے اگر الم کو مؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں لیا جائے یا اس کی تفسیر سورۃ یا قرآن سے کیجائے۔ اس لئے کہ جب الٓم کا تلفظ ہوا اور اس کے حروف زبان سے گذر گئے۔ اور مرسل کی جانب سے مرسَل الیہ کے پاس پہونچ گئے تو گویا دور جا پہونچے۔ لہٰذا اسم اشارہ بعید کے ذریعہ ان کی طرف اشارہ کیا گیا۔ اور جب الم سے سورۃ مراد لی جائے تو ذلک کو مذکر لانا اس لئے ہے کہ الکتاب مذکر ہے۔ کیونکہ الکتاب ذلک کی خبر ہے یا ایسی صفت ہے کہ ذلک اور اس کے درمیان ذاتًا اتحاد ہے یا ذلک سے اشارہ ہے الکتاب کی طرف۔ دریں صورت الکتاب ذلک کی صفت ہوگی اور اس سے وہ کتاب مراد ہوگی جس کے نازل کرنے کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان۔ اِنا سنلقی علیک قولا ثقیلًا۔ اور اس جیسے دوسرے ارشادات میں کیا ہے یا جس کے نازل کرنے کا کتب سابقہ میں وعدہ کیا گیا ہے :

(بقیہ صہ گذشتہ) آیت اور آیتیں ہونے کی روایت کا کوفیین نے اعتبار کرلیا اور غیر کوفیین نے اعتبار نہیں کیا :

تفسیر :۔ ذلک الکتاب الخ ذلک کا مشار الیہ دو چیزیں ہوسکتی ہیں۔ ایک کتاب دوم الم لیکن کتاب کو مشار الیہ قرار دینے کی صورت میں الکتاب صرف صفت ہوگا ذلک کی اور الٓم کو مشار الیہ قرار دینے کی صورت میں الکتاب صفت اور خبر دونوں ہوسکتا ہے جس صورت کے اندر کتاب کو مشار الیہ قرار دیا جائے تو اعتراض وارد ہوگا کہ مشار الیہ سابقًا مذکور ہونا ضروری ہے اور یہاں کتاب کا پہلے کہیں تذکرہ نہیں تو پھر ذلک کا مشار الیہ کتاب کو قرار دینا کیسے درست ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ کتاب سے مراد وہ کتاب ہے کہ جس کے نازل کرنے کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے خود قرآن کی بعض سابق آیتوں میں اور پہلی کتابوں میں کرلیا ہے۔ سابق آیت یہ ہے۔ انا سنلقی علیک قولا ثقیلًا۔ اور یہ سابق اس لئے ہے کہ یہ سورۂ مزمل کی آیت ہے اور سورۂ مزمل مکہ میں ابتداء وحی کے زمانہ میں نازل ہوئی نیز سنقرئک فلا تنسی میں بھی کتاب کا وعدہ ہے۔ اور یہ بھی سابق ہے اور اسی طرح کتب متقدمہ کے اندر بھی اس کا وعدہ کیا گیا تھا پس جب کتاب کا وعدہ ہوچکا ہے تو چونکہ الموعود کالمذکور ہوتا ہے لہٰذا ذلک کے مشار الیہ کا غیر مذکور ہونا لازم نہیں آیا۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ ذلک کا مشار الیہ الٓم کو قرار دیا جائے لیکن الٓم ذلک کا مشار الیہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ الٓم سے مراد المؤلف من ہذہ الحروف یا سورۃ کا نام یا قرآن کا

نام ہو۔ مگر ان تینوں صورتوں میں اعتراض وارد ہوگا۔ اعتراض یہ ہوگا کہ ذلک کا مشار الیہ بعید ہوتا ہے اور آپ جس کو مشار الیہ قرار دے رہے ہیں وہ تو بالکل قریب مذکور ہے پس ذلک کا الٓمٓ کو مشار الیہ قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ قاضی صاحب نے جواب یہ دیا کہ اگرچہ مشار الیہ بظاہر قریب ہے لیکن دو وجہوں کی بنا پر وہ بعید ہے اول وجہ یہ ہے کہ الٓمٓ از قبیلہ کلام لفظی ہے اور کلام لفظی عرض سیال ہے یعنی غیر مجتمع الذات اور اسی کا ترجمہ عرض لا یبقیٰ زمانین کے ساتھ کرتے ہیں یعنی ایسا عرض جو دو گھڑی بھی باقی نہیں رہ سکتا۔ اور جب الٓمٓ عرض سیال ٹھہرا تو جیسے ہی اس کا تکلم کیا گیا اور زبان سے گذرا تو تکلم ہوتے ہی بعید ہوگیا کیونکہ جو چیز زبان سے گذرتی ہے وہ گویا فوت ہو جاتی ہے اور فوت ہونے والی چیز کو عرب والے بہت ہی بعید سمجھتے ہیں جیسا کہ مقولہ ہے ما ابعد ما فات اور ما اقرب ما ہو آت۔ یعنی جو چیز فوت ہوگئی۔ گویا وہ بہت بعید ہوگئی۔ اور جو آنے والی ہے وہ گویا قریب تر ہے تو حاصل یہ نکلا کہ الٓمٓ تکلم کے بعد بعید تر ہوگیا۔ اور جب بعید ہوگیا تو ذلک کو جو اسم اشارہ بعید ہے اس کے لئے استعمال کرنا صحیح ہوگیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اللہ کی جانب سے حضورؐ تک پہلے الٓمٓ کے کلمات پہونچے تو گویا اللہ سے ان کلمات کی دوری ہوگئی اور جب دوری ہوگئی تو وہ بعید ہوگئے لہذا ذلک کا مشار الیہ قرار دینا درست ہوگیا۔ علامہ سکاکی نے ذلک کو استعمال کرنے کی ایک دوسری وجہ بیان کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ الٓمٓ جو ذلک کا مشار الیہ ہے۔ اگرچہ یہ لفظوں میں قریب ہے مگر رتبۃً بعید ہے اور رتبۃً اس لئے بعید ہے کہ یہ اشرف چیزوں کا مادۂ ترکیب ہے یعنی اللہ تعالٰے کے اسماء اور اس کے صفات اور کتب آسمانی انہی جیسے حرفوں سے مرکب ہے اور چونکہ اسماء و صفات اور کتب آسمانی اشرف ہیں لہذا ان کا مادۂ ترکیبی بھی اشرف ہوگا اور رتبہ کے اعتبار سے بالاتر ہوگا۔ لیکن اس بعد رتبی کو بعد مکانی کے منزلہ میں مان لیا گیا۔ پھر اس ذلک اسم اشارہ کو جو بعد مکانی کے لئے استعمال ہوتا ہے ذکر کر دیا۔ الٓمٓ کو اسم سورۃ قرار دینے کی صورت میں دو اعتراض ہیں۔ اول یہ ہے کہ سورۃ مؤنث ہے۔ لہذا الٓمٓ جو اس کا اسم ہے وہ بھی مؤنث ہوگا اور مؤنث کے لئے اسم اشارہ تلک استعمال ہوتا ہے۔ لہذا ذلک کے بجائے تلک استعمال کرنا چاہئے۔ دوسرا اعتراض یہ کہ سورۃ جزء ہے اور کتاب کل ہے۔ اور کل کا حمل جزء پر نہیں ہوتا ہے لہذا الکتاب کا حمل الٓمٓ پر جس سے مراد سورۃ ہے کیسے درست ہوگا پہلے اعتراض کے دو جواب ہیں۔ قاضی صاحب کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب اسم اشارہ دائر ہو اپنے مشار الیہ اور خبر یا صفت کے درمیان اور خبر یا صفت اور اسم اشارہ کے درمیان ذاتاً و مصداقاً اتحاد ہو تو تذکیر و تانیث کے اندر خبر و صفت کا لحاظ کیا جاتا ہے یعنی خبر اور صفت اگر مذکر ہو تو اسم اشارہ مذکر لایا جاتا ہے اور اگر خبر و صفت مؤنث ہو تو اسم اشارہ مؤنث لایا جاتا ہے جس طرح کہ قرآن پاک کے اندر فلما رای الشمس بازغۃ قال ہذا ربی میں ہذا مذکر اسی قاعدہ کے تحت استعمال ہوا ہے ورنہ ظاہر تو یہ چاہتا تھا کہ ہذہ آتا۔ اس لئے کہ ہذا کا مشار الیہ شمس ہے اور شمس مؤنث معنوی ہے لہذا اس کے لئے اسم اشارہ بھی مؤنث آنا چاہئے تھا مگر چونکہ قاعدۂ مذکورہ کے تحت ہذا کی خبر لفظ ربی مذکر تھی اس لئے ہذا کو مذکر لایا گیا پس ذلک الکتاب میں بھی یہی قاعدہ جاری ہوا ہے یعنی الکتاب جو کہ ذلک کی خبر یا اس کی صفت ہے چونکہ مذکر ہے اس لئے ذلک مذکر لایا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کے اعتراض کو تسلیم ہی نہیں کرتے اس لئے کہ الٓمٓ مؤنث اس وقت میں ہوتا جبکہ اس سے مراد کل کتاب ہے۔ لہذا یہ اطلاق الجزء وارادۃ الکل کے قبیل سے ہے اور جب کل کتاب مراد ہے تو کتاب کا حمل الٓمٓ پر درست ہے کیونکہ کل کا حمل کل پر جائز ہے یا یہ کہا جائے کہ الکتاب جو کل ہے اس سے بعض کتاب یعنی سورۃ مراد

وهو مصدر سمي به المفعول للمبالغة او فعال بني للمفعول كاللباس ثم اطلق على المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب واصل الكتاب الجمع ومنه الكتيبة ؛

ترجمہ :۔ اور لفظ کتاب مصدر ہے اور شئی مکتوب کو مصدر کتاب سے مبالغۃً تعبیر کر دیا گیا یا اسم صفت مبنی للمفعول ہے جیسے لباس ملبوس کے معنی میں ہے پھر کتاب کا استعمال اس مضمون پر ہونے لگا جو عبارت کے طور پر لکھنے سے پہلے ذہن میں مرتب کر لیا جائے کیونکہ وہ بھی عنقریب لکھا ہی جائے گا اور کتاب کے مادۂ کتب کے معنی اکٹھا کرنے کے ہیں۔ اور کتب سے مشتق کر کے کتیبہ لشکر کو اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بہت سارے لشکری اکٹھے ہوتے ہیں ؛

(بقیہ صہ گذشتہ) لہٰذا یہ اطلاق الکل وارادۃ الجزء کے قبیلہ سے ہے۔ اور جب بعض کتاب مراد ہے تو پھر الکتاب کا حمل الٓمٓ بمعنی سورۃ پر صحیح ہے ؛

تفسیر :۔ وہو مصدر الخ یہاں سے لفظ کتاب کی لغوی بحث کر رہے ہیں۔ کتاب کی اصل کتب ہے اور کتب کے معنی آتے ہیں جمع کرنے کے عرب والے کہتے ہیں کتبت الخیل بالخیل یعنی میں نے گھوڑوں کو گھوڑوں کے ساتھ جمع کر دیا اسی مناسبت سے لشکر کو کتیبہ کہتے ہیں کیونکہ اس کے اندر اجتماع ہوتا ہے اور کتاب کو بھی کتاب اسی لئے کہتے ہیں کہ اس کے اندر بھی بہت سے مضامین کو جمع کر دیا جاتا ہے۔ بہر حال کتاب کی اصل کتب ہے۔ پھر لفظ کتاب کے اندر دو احتمال ہیں۔ مصدر ہے یا فعال کے وزن پر اسم صفت مبنی للمفعول ہے۔ اگر کتاب مصدر ہے تو اس کے معنی ہوں گے لکھنا بعیر مبالغۃً نام رکھ دیا گیا شئی مکتوب کا۔ مصدر کتاب کے ساتھ اس لئے کہ اس مکتوب کے ساتھ مصدر کتاب کا کمال تعلق ہے گویا کہ وہ مکتوب عین کتاب بن گیا جس طرح کہ کسی مضروب کا مصدر ضرب کے ساتھ نام رکھ دیا جائے تو گویا یہ تسمیۃ الشئی باسم ما یتعلق بہ کے قبیلہ سے ہے۔ اور اگر اسم صفت مبنی للمفعول ہے تو معنی میں مکتوب کے ہوگا جس طرح کہ لباس معنی میں ملبوس کے ہے پھر مجازاً استعمال ہونے لگا اس چیز کے اندر کہ جو عبارت کے طور پر ذہن میں منظوم و مرتب ہے وجہ نام رکھنے کی یہ ہے کہ عنقریب اس کو بھی لکھا جائے گا۔ تو اس صورت میں کتاب کا اطلاق مرتب فی الذہن کے اوپر تسمیۃ الشئی باسم ما یؤل الیہ کے قبیلہ سے ہوگا ؛

لَا رَيْبَ فِيْهِ معناه انه لوضوحه وسطوع برهانه بحيث لايرتاب العاقل بعد النظر الصحيح في كونه وحيا بالغا حد الاعجاز لا ان احدا لايرتاب فيه الا ترى الى قوله تعالى وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ فانه ما ابعد الريب عنهم بل عرفهم الطريق المزيح له وهو ان يجتهدوا في معارضة نجم من نجومه ويبذلوا فيها غاية جهدهم حتى اذا عجزوا عنها تحقق لهم ان ليس فيها مجال الشبهة ولا مدخل الريبة وقيل معناه لاريب فيه للمتقين وهدًى حال من الضمير المجرور والعامل فيه الظرف الواقع صفة للمنفي۔

ترجمہ:۔ لاریب فیہ کے معنی یہ ہیں کہ قرآن حکیم اپنی وضاحت کی وجہ سے اور روشن دلائل کی بنا پر اس درجہ پر فائز ہے کہ صحیح نظر ڈالنے کے بعد کوئی ہوشمند اس کے پیغام خدا ہونے اور حد اعجاز تک پہونچے ہوئے ہونے میں شبہہ نہیں کر سکتا یہ معنی نہیں کہ قرآن میں کسی ایک کو بھی شبہ پیدا نہیں ہوسکتا۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان وان کنتم فی ریب الآیۃ پر نظر ڈالئے کہ خدا نے اس آیت میں منزل علیہم سے ریب کی نفی نہیں فرمائی بلکہ وہ طریقہ سمجھا دیا جو ان سے ریب کا ازالہ کردے۔ اور طریقہ یہ کہ اس کی آیات میں ایک معمولی آیت کا مثل لانے میں محنت کریں اور اس میں اپنی انتہائی کوشش صرف کر ڈالیں پھر جب اس کا مقابل و مماثل لانے سے عاجز ہوجائیں گے تو آپ ہی معلوم ہوجائے گا کہ قرآن میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں اور نہ ریب کو دخل ہے اور بعض نے کہا کہ اس کے معنی ہیں لاریب فیہ للمتقین یعنی قرآن میں متقیوں کے لئے کوئی شبہہ نہیں اور ہدی فیہ کی ضمیر مجرور سے حال ہے اور عامل اس میں وہ ظرف مستقر ہے جو ریب منفی کی صفت واقع ہے۔

تفسیر:۔ لاریب فیہ الخ قرآن پاک میں کوئی شک نہیں اس موقعہ پر ایک اعتراض پیدا ہوا۔ اعتراض یہ ہے کہ جنس ریب کی نفی کرنا کیسے صحیح ہوگا جبکہ شک کرنے والے بہت سے موجود تھے قاضی صاحب نے اس کے دو جواب دیئے۔ پہلا جواب یہ ہے کہ یہ لا نفی جنس کے لئے نہیں ہے بلکہ نفی لیاقت کے لئے ہے معنی اس کے یہ ہیں کہ قرآن پاک لائق ریب اور محل ریب نہیں ہے کیونکہ قرآن پاک اپنے واضح دلائل کی وجہ سے ایسے مقام پر پہونچا ہوا ہے کہ عقلمند آدمی نظر صحیح کے بعد اس کے وحی اور معجز ہونے میں شک نہیں کرسکتا۔ تو محل ریب ہونے کی نفی کرنا ہے کسی کے مرتاب ہونے کی نفی کرنا نہیں ہے کیونکہ قرآن پاک کی دوسری آیت وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورۃ من مثلہ کے اندر اللہ تعالیٰ نے کفار سے ریب کی نفی نہیں فرمائی بلکہ ان کو وہ راہ بتلا دی کہ جو ان کے ریب کو زائل کرنے والی ہو اور وہ راہ یہ تھی فاتوا بسورۃ کہ کر اس کو اس بات کا چیلنج دیدیا کہ اس کی ایک معمولی سورۃ کا مثل لانے میں کوشش کریں۔ اب جب کوشش کر کے اس کا مثل لانے سے عاجز ہوجائیں گے تو یہ بات ان کے نزدیک ثابت ہوجائے گی کہ قرآن پاک میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں۔ ماحصل جواب یہ ہے کہ لاریب فیہ کے اندر قرآن پاک

کے محل ریب ہونے کی نفی کرنا ہے جنس ریب کی نفی کرنا نہیں ہے اور جب جنس ریب کی نفی نہیں کرتا ہے تو پھر اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا دوسرا جواب یہ ہے کہ ہر شخص سے ریب کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ بالخصوص متقین سے نفی کرنا مقصود ہے اس صورت میں متقین لا کی خبر ہوگا اور فیہ میں ضمیر مجرور ذوالحال ہوگی اور ہدیٰ اس کا حال ہوگا اور ذوالحال اپنے حال سے مل کر مجرور جار مجرور سے مل کر متعلق کائنًا کے ہو کر ریب کی صفت ہوگا اور ترجمہ یوں ہوگا لا ریب کائنًا فی القرآن حال کون القرآن ہادیًا للمتقین اور جب خاص طور سے متقین سے ریب کی نفی کرتا ہے تو پھر اس کے منافی نہیں کہ دوسرے غیر متقین نے شک کیا۔ اور جب منافاۃ نہیں تو پھر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے لہٰذا لا ریب فیہ اپنی جگہ پر درست ہے دوسرے جواب میں جو ترکیب کی گئی ہے اس میں دو اعتراض ہیں اول اعتراض یہ ہے کہ ذوالحال اور حال کا عامل ایک ہوتا ہے پس جب آپ نے فیہ میں ضمیر مجرور کو ذوالحال قرار دیا تو ہدیٰ کے اندر عامل وہی حرف فی ہوگا جو اس ضمیر مجرور میں عمل کر رہا ہے حالانکہ یہ طے شدہ ہے کہ ہدیٰ کے اندر لفظ فی عامل نہیں ہے اور جب فی عامل نہیں تو پھر اتحاد عامل نہ پایا گیا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ضمیر مجرور کے اندر حرف فی عامل نہیں ہے بلکہ عامل اس کے اندر وہ کائنًا ہے جو اس کے اندر مقدر ہے اور ریب کی صفت واقع ہو رہا ہے۔ فی تو محض صلہ کے طور پر زائد کر دی گئی اور جب عامل ضمیر مجرور کے اندر کائنًا ہے اور یہی کائنًا عامل ہے ہدیٰ میں تو اتحاد عامل پایا گیا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہدیً مصدر کو حال قرار دینا درست نہیں اس لئے کہ اپنے ذوالحال پر محمول ہوتا ہے اور مصدر کا حمل ذات پر صحیح نہیں ہوتا اس کا وہی مشہور جواب ہے کہ ہدًی کا یا تو مبالغۃً حمل ہو رہا ہے یا ہدیٰ معنی میں ہادیًا کے ہے۔ لا ریب پر وارد ہونے والے اعتراض کا بعض لوگوں نے یا یں طور جواب دیا ہے کہ ریب کی دو قسمیں ہیں ایک ہے ثبوت ریب فی الشیئ۔ دوم صدور ریب عن الشیئ۔ تو لا ریب فیہ کے اندر ثبوت ریب فی القرآن کی نفی کی گئی ہے صدور ریب عن الشیئ کی نفی نہیں کی گئی تو گویا یہ کہا گیا کہ قرآن کے وحی ہونے میں کوئی شک نہیں اب رہی یہ بات کہ کسی شخص سے ریب صادر ہوا یا نہیں تو اس کے بارے میں آیت بالکل خاموش ہے لہٰذا صدور شک کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک خالص سفید چیز کے بارے میں ایک شخص کہتا ہے۔ لا صفرۃ فیہ۔ تو اب اس کے اوپر کوئی شخص اعتراض نہیں کر سکتا کہ بھائی مطلق صفرۃ کی نفی کرنا درست نہیں کیونکہ یرقان کا مریض اس کو زرد دیکھ رہا ہے اور اعتراض یہ شخص اس لئے نہیں کر سکتا کہ کہنے والے کا مقصد ثبوت صفرۃ فی الشیئ کی نفی کرنا ہے صدور رونہ صفرۃ عن الشیئ کی نفی کرنا نہیں ہے۔ تو اب اگر کوئی شخص اس کو زرد دیکھ رہا ہے تو اس کی بیماری کی دلیل ہے پس ایسے ہی نفس قرآن میں تو کوئی شک نہیں ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کے اندر شک کر رہا ہے تو یہ اس کے مرض روحانی کی دلیل ہے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے کفار کے بارے میں فرمایا فی قلوبہم مرض۔ مصنف نے جو دو جواب دیئے تھے ان میں سے دوسرے جواب کو قیل سے بیان فرما کر اس کے ضعف کی طرف اشارہ کر دیا اور ضعف اس جواب میں تین وجہوں کی بنا پر ہے اول وجہ یہ ہے کہ یہاں قرآن پاک کے کمال کو ثابت کرنا مقصود ہے اور کمال اسی وقت میں ہوگا جبکہ اس میں مطلق ریب کی نفی کی جائے دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ عند النحاۃ یہ بات معروف ہے کہ جب لا کے بعد کوئی ظرف واقع ہو تو وہ لا کی خبر ہوا کرتا ہے اور اس دوسرے جواب کی بنا پر اسم لا کی صفت ماننا پڑتا ہے۔ تیسری وجہ ضعف یہ ہے کہ ہُدیٰ کو آپ حال مانیں گے تو حال قید ہوگا ذوالحال کے عامل کے لئے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب مقید چیز کی نفی کی جاتی ہے تو وہ نفی خاص طور سے قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔

والریب فی الاصل مصدر رابنی الشیٔ اذا حصل فیك الریبة وھی قلق النفس واضطرابھا سمی به الشك لانه یقلق النفس ویزیل الطمانینة وفی الحدیث دع ما یُریبك الی مالا یریبك فان الشك ریبة والصدق طمانینة ومنه ریب الزمان لنوائبه،

ترجمہ:- اور ریب درحقیقت رابنی الشیٔ کا مصدر ہے۔ یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی چیز تمہارے اندر ریبہ یعنی بے چینی پیدا کر دے۔ شک کا نام ریب اس لئے رکھدیا گیا کہ شک بھی نفس کو بے چین بناکر اس کے سکون و اطمینان کو کھو دیتا ہے چنانچہ ارشاد نبوی ہے۔ دع ما یریبک الی مالا یریبک الحدیث یعنی مشکوک و مشتبہ گوشہ کو چھوڑ کر سچائی اور یقین کا پہلو اختیار کر کیونکہ شک موجب قلق ہے اور سچائی باعث اطمینان قلب ہے اور ریب الزمان کا حوادث زمانہ کے لئے استعمال ٹھیک اسی نہج پر ہے یعنی بطور اطلاق مسبب علی السبب۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) تو اب اس آیت کا ترجمہ یوں ہوگا کہ متقیوں کے لئے قرآن پاک میں اس وقت شک نہیں ہے جبکہ وہ ہادی ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ غیر ہادی ہونے کی صورت میں متقیوں کو بھی شک ہے حالانکہ متقین کے لئے کسی حال میں بھی شک نہیں ہے مگر اس تفسیری خرابی کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ ہدی حال لازمہ ہے حال منتقلہ نہیں ہے پس صفِ ہدایت قرآن سے کبھی جدا ہی نہیں ہو سکتا پس قرآن سے ریب حال کو نہ ہادیاً کی نفی کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ مطلقاً تمام احوال میں ریب کی نفی کر دی گئی؛

تفسیر:- والریب الخ ریب مصدر ہے جس کے معنی ہیں نفس کے اندر بے چینی اور اضطراب پیدا کر دینا لیکن پھر مجازاً ریب نام رکھدیا گیا شک کا اس لئے کہ شک سبب بنتا ہے نفس کے اندر اضطراب پیدا کرنے کا اور اطمینان کے زائل کرنے کا اور جب شک سبب بنا قلق نفس کا تو پھر ریب کا شک پر اطلاق کرنا اطلاق المسبب علی السبب کے قبیلہ سے ہے جس طرح سے ریب الزمان کا حوادث زمان کے لئے استعمال ہونا اسی قبیلہ سے ہے کیونکہ حوادث زمان کا استعمال عرف میں شر کے حوادث میں ہوتا اگرچہ بعض مقامات میں صرف خیر کے معنی میں اور بعض مقامات پر خیر و شر دونوں کے معنی میں استعمال ہوا ہے خیر کے معنی میں تو حضور کا فرمان نوائب الحق داخل ہے کیونکہ نوائب الحق سے حوادث خیر مراد ہیں اور خیر و شر دونوں معنی میں لبید کے شعر میں استعمال ہوا ہے شعر۔ نوائب من خیر و شر کلاھما : فلا الخیر ممدود ولا الشر لازب۔ کیونکہ شعر کے اندر نوائب سے حوادث مراد ہیں اور پھر من بیانیہ لاکر خیر و شر دونوں کو نوائب کے لئے بیان مانا ہے جس سے معلوم ہوا کہ حوادث کا استعمال خیر و شر دونوں میں ہوتا ہے۔ ترجمہ حوادث خواہ خیر کے ہوں یا شر کے ہر نوع وہ حوادث ہیں کیونکہ خیر نہ تو زیادہ دنوں تک رہتی ہے اور نہ شر ہی انسان سے چپک کر بیٹھ جاتا ہے مقصد اس سے شاعر کا یہ ہے کہ چونکہ ہر چیز فانی ہے اس لئے خیر و شر دونوں کے حوادث میں کوئی امتیاز

هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ يهديهم الى الحق والهدى فى الاصل مصدر كالسُّرى والتُّقى ومعناه الدلالة وقيل الدلالة الموصولة الى البغية لانه جعل مقابل الضلالة فى قوله تعالى لعلى هُدًى او فى ضلال مبين ولانه لا يقال مهدى الالمن اهتدى الى المطلوب ـ

ترجمہ: یعنی قرآن عظیم لوگوں کو راہ حق دکھاتا ہے اور ہدٰی دراصل مصدر ہے جس طرح سُریٰ اور تُقیٰ مصدر ہے اور اس کے معنی ہیں اسباب طاعت کی توفیق دے کر رہنمائی کرنا اور بعض کا کہنا یہ ہے کہ ہدی ایسی رہنمائی کرنے کا نام ہے جو منزل مقصود پر گامزن کر دے اس لئے کہ ارشاد ربانی لعلی ہدی اوفی ضلال مبین میں ہدی کو ضلالت کا مقابل بنا کر پیش کیا گیا ہے اور اس لئے بھی کہ مہدی اس شخص کو کہتے ہیں جو مقصود تک رسائی حاصل کر چکا ہے۔

(بقیہ صگذشتہ) نہیں ہے کیونکہ اگر خیر کے حوادث ہیں تو وہ بھی ایک روز ختم ہوں گے اور پھر شر کے حوادث آئیں گے اور اگر شر کے حوادث ہیں تو پھر وہ بھی ختم ہوں گے اور پھر خیر کے حوادث آئیں گے اس لئے خیر وشر میں کوئی امتیاز نہیں بلکہ دونوں برابر ہیں بہر نوع لفظ حوادث اگرچہ بعض مقامات پر خیر وشر دونوں کے معنی میں مستعمل ہے مگر عرفاً صرف شر کے حوادث میں مستعمل ہے اور شر کے حوادث سبب بنتے ہیں اضطراب اور قلق نفوس کا پس حوادث سبب ہوتے اور ریب مسبب پس ریب کا اطلاق حوادث پر اطلاق المسبب علی السبب کے قبیلہ سے ہے اس تحقیق سے یہ واضح ہوگیا کہ ریب اور شک میں باہم فرق ہے اب حدیث کو بطور تائید کے فرق ثابت کرنے کے لئے پیش کر رہے ہیں حدیث دع ما یریبک الی مالا یریبک فان الشک ریبۃ والصدق طمانینۃ: حدیث کے اندر تائید دو طریقہ پر ہے اول تو یہ کہ حضورؐ نے ریب کا حمل فرمایا شک پر جس سے یہ معلوم ہوا کہ ریب اور شک میں فرق ہے کیونکہ فرق نہ مانو تو الشک ریبۃ معنی میں الشک شک کے ہوگا اور اس جیسے کلام کو کوئی بھی مستحسن نہیں سمجھتا کیونکہ اس میں کوئی فائدہ جدیدہ نہیں ہے جس طرح سے الغضنفر اسد کو عدم فائدہ کی وجہ سے مستحسن نہیں سمجھا جاتا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ریبۃ کے مقابل میں طمانینۃ کا لفظ آرہا ہے جس سے معلوم ہوا کہ ریب شک کے معنی میں نہیں بلکہ اضطراب اور قلق کے معنی میں ہے کیونکہ طمانینت ضد ہے قلق واضطراب کی نہ کہ شک کی پس جب طمانینت مقابلہ میں آرہا ہے ریبۃ کے تو پھر ریبۃ سے مراد ضد طمانینت ہوگی اور ضد طمانینت قلق واضطراب ہے، لہذا ریبۃ سے مراد قلق واضطراب ہے، اور جب قلق واضطراب مراد ہے تو پھر ریبۃ اور شک میں فرق ہوگیا۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کے اندر شرعی رو سے تمہیں اضطراب معلوم ہو اسے چھوڑ دو اور ایسی چیز کو اختیار کرو جس میں اضطراب نہ ہو کیونکہ اضطراب کسی چیز کے اندر پیدا ہوتا ہے شک اور تردد کی بنا پر اور تردد اطمینان کو زائل کرنے والی چیز ہے اور یقین وسچائی اطمینان بخش ہے لہذا مشکوک پہلو کو چھوڑ کر یقین کا پہلو اختیار کرنا چاہئے۔

تفسیر:۔ ہدی للمتقین الخ قاضی صاحب نے ہدی للمتقین کا ترجمہ یہدیہم الی الحق کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ ہدیٰ یہاں ہادی کے معنی میں ہے اس کے بعد قاضی صاحب تین بحثیں ذکر کر رہے ہیں اول ہدیٰ کی تحقیق دوم متقین کی بحث سوم ہدی للمتقین تک تمام جملوں کی ترکیب کی بحث۔ اول بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہدی مصدر ہے جس طرح سے کہ سریٰ اور تقیٰ مصدر ہے۔ سریٰ کے معنی رات میں چلنا اور تقی کے معنی ہیں انتہائی پرہیز کرنا ہدی لازم اور متعدی دونوں استعمال ہوا ہے جب لازم ہوگا تو اہتداء کے معنی میں ہوگا جس کا ترجمہ یہ ہے "راہ یاب ہونا" اور جب متعدی ہوگا تو ہدایت کے معنی میں ہوگا اور اس کے قاضی صاحب دو ترجمے ذکر کر رہے ہیں اول الدلالۃ الموصلۃ الی البغیۃ پہلے معنی الدلالۃ کے اندر الف لام عہد خارجی کا ہے اور اس سے اسی ہدایت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو اہدنا الصراط المستقیم کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں اور وہاں الدلالۃ بلطف کو بیان کیا ہے لہذا اس دلالت سے وہی دلالت بلطف مراد ہے جس کا مطلب ہے، کہ اسباب طاعت کو پیدا کر کے راہ دکھلا دینا خواہ وہ شخص مقصود تک پہونچے یا نہ پہونچے اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ ایسی دلالت جو مقصود تک پہونچا دے دوسرے معنی کی تائید میں مصنف نے دو وجہیں پیش کی ہیں اول وجہ یہ کہ اللہ تعالیٰ انا وایاکم لعلی ہدی او فی ضلال مبین میں ہدایت کو ضلالت کے مقابلہ میں رکھا ہے اور ضلالت کے اندر عدم وصول الی المطلوب کے معنی پائے جاتے ہیں لہذا اس کے مطابق ہدایت میں وصول الی المطلوب کے معنی ہوں گے پس ہدی نام ہے دلالت موصلہ الی المطلوب کا۔ دوسری وجہ تائید یہ ہے ہدی سے مشتق کر کے مہدی اس شخص کو کہا جاتا ہے جو مقصود تک پہنچ جائے کیونکہ مہدی کا لفظ مدح کے موقعہ پر استعمال ہوتا ہے اور مدح اسی وقت میں ہو سکتی ہے جبکہ وہ شخص مقصود تک پہونچ جائے اور جب ہدیٰ کے مشتق کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی موجود ہیں تو پھر مصدر میں بدرجہ اولیٰ ہوں گے لیکن ان دونوں وجوہ تائید پر اعتراض ہے پہلی وجہ تائید پر اعتراض یہ ہے کہ جو ہدیٰ ضلال کے مقابلہ میں ہے وہ لازم ہے اور زیر بحث وہ ہدیٰ ہے جو متعدی ہے اور احد الفردین کے اندر ایک مفہوم معتبر ہونے سے لازم نہیں آتا کہ دوسرے فرد کے اندر بھی وہی مفہوم معتبر ہو۔ پس اگر ہدیٰ لازم کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی معتبر ہیں تو لازم نہیں آتا کہ ہدیٰ متعدی میں بھی وہی معنی معتبر ہوں اور جب لازم نہیں آتا تو آیت کو ہدیٰ متعدی کے معنی کی تائید میں پیش کرنا درست نہیں دوسری وجہ پر اعتراض یہ ہے کہ مہدی کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی قرینہ مدح کی وجہ سے آگئے ہیں اور کسی لفظ کے اندر قرینہ کی وجہ سے کسی معنی کے متعین ہونے سے لازم نہیں آتا کہ عدم قرینہ کے وقت بھی وہی معنی متعین ہوں لہذا لفظ مہدی کے استعمال سے بھی تائید نہیں ہو سکتی نیز یہ معنی قرآن پاک کی آیت "واما ثمود فہدیناہم فاستحبوا العمیٰ علی الہدیٰ" کے خلاف ہے کیونکہ یہاں ہدیناہم کے اندر سب کے نزدیک بالاتفاق ایصال کا مفہوم معتبر نہیں ہے لیکن اس آیت کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ یہاں ہدینا اپنے معنی مجازی تمکین من الہدایۃ کے اندر مستعمل ہے یعنی ان اسباب و ذرائع کو مہیا کر دینا جو مقصود تک پہونچا دیں لیکن چونکہ ان اسباب کے مہیا کرنے سے مقصود مطلوب تک پہونچا جاتا ہے اس لئے مہیا کرنے کے معنی میں ہدایت کا لفظ مجازاً استعمال فرمایا۔ اور جب ہدایت یہاں معنی مجازی کے اندر استعمال ہوا ہے۔ تو پھر آیت کو لے کر آپ مصنف پر اعتراض نہیں کر سکتے کیونکہ مصنف نے اس کے معنی حقیقت کے اعتبار سے بیان کئے ہیں۔

واختصاصه بالمتقين لانهم المهتدون به والمنتفعون بنصبه وان كانت دلالته عامة لكل ناظرٍ من مسلم وكافر وبهذا الاعتبار قال هُدًى للناس اولانه لاينتفع بالتامل فيه الامن صقل العقل واستعمله في تدبر الأيات والنظر في المعجزات وتعرف النبوات لانه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فانه لايجلب نفعا مالم تكن الصحة حاصلة واليه اشار بقوله تعالى وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْاٰنِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَلَا يَزِيْدُ الظّٰلِمِيْنَ اِلَّا خَسَارًا ه ولايقدح مافيه من الجمل والمتشابه في كونه هُدًى لما لم ينفك عن بيان تعيين المراد منه،

ترجمہ:۔ اور ہدایت کتاب کو متقین ہی کے ساتھ خاص کرنا اس معنی کر ہے کہ یہی لوگ اس سے راہ یاب ہونے والے اور اس کے دلائل سے نفع اندوز ہونے والے ہیں اگرچہ کتاب اللہ کی رہنمائی ہر قاری کے لئے عام ہے چنانچہ ہدًی للناس اسی حیثیت سے فرمایا گیا ہے یا تخصیص اس لئے ہے کہ قرآن سے غور و تامل کے ذریعہ وہی شخص فائدہ اٹھا سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو گندگی کفر و عناد سے انجھو لیا ہے اور اس کو آیات بینات میں تدبر اور معجزات میں نظر عبرت ڈالنے اور دلائل نبوت کو پہچاننے کے لئے استعمال کیا ہے کیونکہ قرآن کی مثال اس غذا کی سی ہے جو حفظانِ صحت کی صلاحیت رکھتی ہو۔ اور (ظاہر ہے) کہ غذاء صالح اس وقت تک نفع بر آمد نہیں کرتی جبتک کہ پہلے سے صحت حاصل نہ ہو اور اللہ تعالے نے اپنے فرمان وننزل من القرآن الآیۃ سے اسی حکمت کی طرف اشارہ کیا ہے اور قرآن میں واقع ہونے والی آیات مجملہ اور متشابہ اس کے ہدًی ہونے میں کوئی رخنہ نہیں پیدا کرتیں کیونکہ وہ بھی تعیین مراد سے خالی نہیں،

تفسیر:۔ واختصاصہ الخ۔ اب یہاں سے اعتراض وجواب کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ قرآن پاک کی ہدایت تو عمومی طریقہ پر ہر ذی عقل کے لئے ہے خواہ وہ مسلم ہو یا کافر متقی ہو یا غیر متقی پس ہدًی للمتقین میں لام اختصاص کر کے متقین ہی کے ساتھ ہدایت کو کیوں خاص کیا گیا قاضی صاحب نے اس کے دو جواب دیئے ہیں اور دونوں جواب مبنی ہیں متقین کی مراد کی تعیین پر اگر متقین سے مراد وہ لوگ لئے جائیں جنہوں نے اوامر پر عمل کیا ہے اور نواہی کو چھوڑ دیا ہے تو پھر جواب یہ ہوگا کہ ہاں ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن کی رہنمائی تمام افراد کے لئے عام تھی مگر متقین ان میں سب سے زیادہ اشرف تھے کیونکہ یہی لوگ قرآن کے ذریعہ سے راہ یاب ہوئے اور اس کے دلائل سے نفع حاصل کیا یعنی اوامر پر عمل کیا اور نواہی سے بچے پس ان کے اشرف اور اکمل افراد ہونے کی وجہ سے غیر متقین کو کالعدم سمجھ کر ہدایت کو متقین کے لئے خاص کر دیا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ متقین سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے شرک سے برائت ظاہر کی ہو اور یہ معنی مراد لینے کی صورت میں ہدایت متقین ہی کے لئے خاص رہے گی کیونکہ قرآن پاک سے نفع وہی شخص حاصل کر سکتا ہے جو اپنی عقل کو کدورتوں سے صاف کر چکا ہو اور معجزات و نبوت کے دلائل میں غور

والمتقی اسم فاعل من قولہم وقاہ فاتقی والوقایۃ فرط الصیانۃ وھو فی عرف الشرع اسم لمن یقی نفسہ عما یضرہ فی الاخرۃ ولہ ثلث مراتب الاولی التوقی عن العذاب المخلد بالتبری عن الشرک وعلیہ قولہ تعالٰی وَاَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوٰى والثانیۃ التجنب عن کل ما یؤثم من فعل او ترک حتی الصغائر عند قوم وھو المتعارف باسم التقوٰی فی الشرع وھو المعنی بقولہ تعالٰی وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرٰى اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا والثالثۃ ان یتنزہ عما یشغل سرہ عن الحق ویتبتل الیہ بشراشرہ وھو التقوی الحقیقی المطلوب بقولہ وَاتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ وقد فسر قولہ هُدًى لِّلْمُتَّقِیْنَ علی الاوجہ الثلثۃ۔

ترجمہ: اور متقی اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ لیا گیا ہے اہل عرب کے قول وقاہ فاتقی سے اور وقایہ نام ہے انتہائی پرہیز کرنیکا اور اصطلاحِ شریعت میں اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے آپ کو مضراتِ آخرت سے بچائے رکھے۔ اور تقوٰی کے تین درجے ہیں۔ اول شرک سے بری ہو کر ہمیشگی کے عذاب سے بچنا اور اللہ کے فرمان والزمہم کلمۃ التقوٰی میں لفظ تقوٰی اسی معنی پر ہے دوم ہر اس چیز سے کنارہ کشی اختیار کرنا جو گناہ میں ملوث کرنے والی ہے خواہ وہ چیز از قبیل ایجاد فعل ہو یا از قبیل ترک فعل حتی کہ ایک جماعت کے نزدیک صغائر سے پرہیز کرنا بھی اس مفہوم میں داخل ہے اور شریعت میں تقوٰی کے نام سے یہی معنی مشہور ہیں اور فرمان ایزدی ولو ان اہل القرٰی اٰمنوا واتقوا میں تقوٰی سے یہی معنی مراد ہیں اور سوم یہ ہے کہ ان چیزوں سے دور رہے جو اس کے باطن کو حق سے غافل کر دے۔ اور بالکلیہ اللہ کی طرف متوجہ ہو جائے یہی تیسرا درجہ حقیقی تقوٰی ہے اور اللہ کے فرمان واتقوا اللہ حق تقاتہ میں یہی معنی مراد ہیں اور ہدًی للمتقین کی تینوں طرح سے تفسیر کی گئی ہے ۱۲

(بقیہ صد گذشتہ) کر کے ایمان لا چکا ہوں اور ایمان کی ضرورت اس لئے ہے کہ قرآن پاک بمنزلہ اس غذا کے جو بقائے صحت کے لئے استعمال کیجائے اور جو بقاء صحت کے لئے استعمال کی جاتی ہے وہ اس وقت میں کارآمد ہوتی ہے جبکہ پہلے سے صحت حاصل ہو اور اگر پہلے سے صحت حاصل نہ ہو تو وہ غذا اس کے لئے نقصان دہ ہوگی مثلاً دست کا مریض اگر گھی کا استعمال کرے گا تو یہ اس کے لئے نقصان دہ ثابت ہوگا پس ایسے ہی قرآن پاک غذائے صالح ہے اور ایمان اس کے لئے بمنزلہ صحت کے ہے پس جب تک ایمان اور تبری عن الشرک پہلے سے حاصل نہ ہوگا اس وقت تک قرآن اس کے لئے مفید نہیں بلکہ مضر ثابت ہوگا۔ جیسا کہ اللہ تعالٰی نے فرمایا ہے "ونُنزل من القراٰن ما ھو شفاء ورحمۃ للمؤمنین ولا یزید الظالمین الا خسارا" یعنی قرآن پاک میں ہم ایسے مضامین نازل کرتے ہیں جو مؤمنین کے واسطے شفاء روحانی اور رحمت ہیں مگر ظالمین کے لئے صرف خسارہ کا اضافہ ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کے مضامین کفار کے لئے نقصان دہ اور مؤمنین کے لئے نافع ہے

(بقیہ گزشتہ)

پس جب قرآن پاک بمنزلہ غذار صالح کے ہے اور ایمان اور تبری عن الشرک بمنزلہ صحت کے ہے اور متقین سے مراد مؤمنین متبرئین عن الشرک ہیں تو قرآن کی ہدایت متقین ہی کے ساتھ خاص رہے گی غیر متقین کے لئے ہدایت نہیں ہے اسی لئے اللہ تعالیٰ نے ہدًی للمتقین فرمایا. ولایقدح مافیہ من المجمل والمتشابہ الخ. یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں. اعتراض یہ ہے کہ سارے قرآن کو ہدی کہنا درست نہیں ہے اس لئے کہ قرآن کلام کے قبیلہ سے ہے اور کلام سے رہنمائی اس وقت ہوتی ہے جبکہ اس کے معنی سمجھ میں آئیں اور قرآن کے اندر متشابہات بھی ہیں اور متشابہات کے معنی معلوم نہیں لہٰذا ان سے ہدایت کیسے ہو سکتی ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تو اعتراض ان لوگوں پر ہو سکتا ہے جو ان کو غیر معلوم المراد مانتے ہیں لیکن ہم پر یہ اعتراض وارد نہیں ہو گا کیونکہ ہم متشابہات کو غیر منفک عن تعیین المراد سمجھتے ہیں اور جب مراد معلوم ہے تو ہدایت ان سے بھی ہو گی لیکن ان لوگوں کی جانب سے بھی جواب دیا جاتا ہے جو ان کو غیر معلوم المراد مانتے ہیں جواب یہ ہے کہ متشابہات کو نازل کر کے بھی ہدایت ہے بایں طور کہ اس میں عالم و جاہل دونوں کی آزمائش ہے. عالم کی آزمائش کھود کرید سے روک کر ہے اور جاہل کی آزمائش علم کی رغبت پیدا کر کے ہے؛

---

۱۹۴ تقسیمین:- والمتقی اسم فاعل الخ یہاں سے دوسری بحث متقین کی تحقیق کے متعلق ذکر کر رہے ہیں متقی باب افتعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اس کی اصل موتقی تھی. واؤ کو تاء سے بدلکر تاء میں ادغام کر دیا متقی ہو گیا. مجرد میں اس کا مجرد وقی یقی وقایۃً آتا ہے جس کے معنی ہیں انتہائی احتیاط اور پرہیز کرنا اور شریعت میں متقی کہتے ہیں اس شخص کو جو اپنے آپ کو ایسی چیزوں سے بچائے جو آخرت میں نقصان دہ ہوں تو شرعی اصطلاح میں تقویٰ کے معنی التجنب عما یضرہ فی الآخرۃ ہوئے اب تقویٰ کے تین مرتبے ہیں لیکن ان مراتب کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ معتزلہ اور متکلمین کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا تقویٰ کے مفہوم میں صغائر سے احتراز داخل ہے یا نہیں؟ تو متکلمین یہ کہتے ہیں کہ داخل ہیں اور معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں متکلمین کی دلیل یہ ہے کہ حضورؐ نے فرمایا لایبلغ العبد ان یکون من المتقین حتی یدع مالا بأس بہ حذرًا مما بہ بأس یعنی بندہ متقین کے درجہ کو نہیں پہونچ سکتا جب تک کہ ان چیزوں کو ترک نہ کر دے جن میں کوئی حرج نہیں محض اس اندیشہ کی بنا پر کہ ان بے حرج والی چیزوں کو ترک کر کے حرج والی چیزوں میں مبتلا ہو جائے مطلب اس کا یہ ہے کہ مکروہات سے بچنے کے لئے مباحات کو بھی ترک کر دے تو جب اس حدیث سے مباحات کا ترک کرنا بھی متقی کے لئے ضروری ثابت ہوا تو صغائر سے اجتناب تو بدرجۂ اولیٰ ضروری ہو گا اور معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر احتراز عن الصغائر کا مفہوم تقویٰ میں ملحوظ رکھو گے تو انبیاء بھی متقی کے زمرہ میں داخل نہیں ہوں گے کیونکہ انبیاء کے بارے میں اہل حق کا یہ فیصلہ ہے کہ وہ قبل البعثت و بعد البعثت صغائر سے محفوظ نہیں ہیں تو دیکھئے آپ کی اصطلاح کے مطابق انبیاء بھی متقی ہونے سے خارج ہو گئے حالانکہ انبیاء سب کے نزدیک بالاتفاق متقی ہیں لہٰذا آپ کی اصطلاح یعنی تقویٰ کے مفہوم احتراز عن الصغائر کا ہونا درست نہیں ہے بلکہ احتراز عن الصغائر تقویٰ کے مفہوم سے خارج ہے. قاضی صاحب نے متکلمین کے مسلک کو عند قوم کہکر بیان کیا ہے جس سے اس مسلک کے ضعف کی طرف اشارہ ہے. اور ان دونوں فریقوں میں بنیادی اختلاف یہ ہے کہ آیا اجتناب عن الکبائر مکفر صغائر ہیں یا نہیں یعنی اگر کوئی شخص کبائر سے پرہیز کرتا ہو تو کیا اس کا کبائر سے پرہیز کرنا صغائر کے لئے کفارہ ہو گا یا نہیں یعنی صغائر کے گناہ

واعلم ان الاٰیۃ تحتمل اوجھا من الاعراب ان یکون الٓمٓ مبتدأ علیٰ انہ اسم القراٰن او السورۃ او مقدر بالمؤلف منہا وذٰلک خبرہ وان کان اخص من المؤلف مطلقًا والاصل ان الاخص لا یحمل علی الاعم لان المراد بہ المؤلف الکامل فی تالیفہ البالغ اقصیٰ درجات الفصاحۃ ومراتب البلاغۃ والکتاب صفۃ ذٰلک وان یکون الٓمٓ خبر مبتدأ محذوف وذٰلک خبرًا ثانیا او بدلًا والکتاب صفۃ۔

ترجمہ: اور یہ جان لو کہ آیت میں اعراب کی مختلف صورتوں کا احتمال ہے اول یہ کہ الٓمٓ مبتدا ہو اور الٓمٓ مبتدا اس بنیاد پر ہوگا کہ اس کو قرآن یا سورۃ کا نام قرار دیا جائے یا اس کو المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں لیا جائے اور ذٰلک اس کی خبر ہوگی اگرچہ ذٰلک المؤلف من ہذہ الحروف کے مقابلہ میں خاص مطلق ہے اور حمل شئی علی الشئی کے حق میں اصل یہ ہے کہ خاص کا حمل عام پر نہیں ہوا کرتا مگر پھر بھی یہ ترکیب آیت میں ہوسکتی ہے اس لئے کہ مؤلف سے مراد وہ مرکب ہے جو اپنی ترکیب میں کامل ہو اور فصاحت وبلاغت کے اعلیٰ معیار کو پہونچا ہوا ہو اور الکتاب ذٰلک کی صفت ہوگی اور دوسری صورت یہ ہے کہ الٓمٓ مبتدا محذوف مثلاً ہذا کی خبر اور ذٰلک اس کی خبر ثانی یا بدل ہو اور الکتاب ذٰلک کی صفت ہو،

(بقیہ صـ گذشتہ) کو ختم کرنے کے لئے توبہ کی ضرورت پڑے گی یا نہیں پس جن لوگوں نے کہا کہ اجتناب عن الکبائر کفرہ ہے صغائر کے لئے اور صغائر کے لئے کوئی توبہ کی ضرورت نہیں وہ لوگ احتراز عن الصغائر کو تقویٰ کے مفہوم میں داخل نہیں مانتے۔ اور یہ فرقہ معتزلہ کا ہے اگرچہ اس قول کو اہل سنت میں بھی بعض حضرات نے پسند کیا ہے اور جو اجتناب عن الکبائر کو کفرہ صغائر نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ صغائر کو ختم کرنے کے لئے مستقل توبہ کی ضرورت ہے تو وہ لوگ اجتناب عن الصغائر کے مفہوم کو تقویٰ میں داخل مانتے ہیں۔ اب سنئے قاضی نے تقویٰ کے تین درجہ بیان کئے ہیں اول درجہ عوام کا ہے اور وہ درجہ یہ ہے کہ ایمان لاکر اور شرک سے برأت ظاہر کرکے ہمیشگی کے عذاب سے بچ جانا اور اسی کی طرف اللہ تعالےٰ نے اپنے فرمان و الزمہم کلمۃ التقویٰ سے اشارہ فرمایا کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے بندوں کے ذمہ کلمۃ توحید لازم قرار دیا تو دیکھو یہاں تقویٰ سے مراد توحید ہے اور توحید کہتے ہیں ایمان باللہ اور تبری عن الشرک کو۔ دوسرا درجہ ہے خواص کا اور وہ یہ ہے۔ کہ ہر اس چیز سے بچنا جو انسان کو گناہ میں ملوث کردے خواہ وہ از قبیل فعل ہو خواہ از قبیل ترک فعل حتیٰ کہ صغائر سے بھی بچنے کا ایک قوم نے اعتبار کیا ہے اور شریعت کے اندر یہی درجہ تقویٰ کے نام سے مشہور ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالےٰ نے اپنے فرمان وَلَوْ اَنَّ اہل القریٰ آمنوا واتقوا سے اشارہ فرمایا ہے اور اشارہ اس طور پر ہے کہ اس میں تقویٰ کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور عطف میں اصل مغایرت ہے اور مغایرت اس وقت ثابت ہوگی جبکہ تقویٰ سے دوسرے درجہ کے معنی مراد لئے جائیں ورنہ پہلے معنی کے اعتبار سے تو ایمان و تقویٰ میں اتحاد ہوجائے گا اور تیسرا درجہ خواص الخواص کا ہے وہ یہ ہے کہ ان تمام چیزوں سے دوری اختیار کرے کہ جو اس کی روح کو حق سے غافل کردیں اور پورے طریقہ پر اللہ تعالےٰ کی طرف

(بقیہ گذشتہ)
متوجہ ہو جائے اور یہی تقویٰ حقیقی ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان واتقوا اللہ حق تقاتہ سے اشارہ فرمایا ہے اور اسی کی طرف شاعر نے اپنے شعر میں اشارہ کیا ہے ؂ شعر خیالک فی عینی وذکرک فی فمی ۔۔ وذکراک فی قلبی فاین تغیب۔

اور حقیقی سے مراد وہ نہیں ہے جو مجازی کے مقابلہ میں آتا ہے بلکہ حقیقی سے مراد احق اور الیق ہے تو تقویٰ حقیقی کا مطلب یہ ہوا کہ یہ تیسرا درجہ ہی تقویٰ کے نام کے ساتھ موسوم ہونے کے زیادہ لائق ہے ان تینوں درجات کے سمجھ لینے کے بعد اب سمجھئے کہ ہدًی للمتقین میں یہ تینوں معنی مراد ہو سکتے ہیں اور تینوں طریقے پر تفسیر کی جا سکتی ہے پہلے درجہ کے اعتبار سے ترجمہ یوں ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت ہے مؤمنین متبرئین عن الشرک کے لئے اور دوسرے مرتبہ کے اعتبار سے ترجمہ یوں ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت ہے ان لوگوں کے لئے جو تمام گناہوں سے بچتے ہیں اور تیسرے درجہ کے اعتبار سے ترجمہ یوں ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت ہے ان لوگوں کے لئے جو تمام ان چیزوں سے دور رہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ذکر سے غافل کریں۔

تفسیر ۱۹۶ :- واعلم ان الآیۃ الخ یہاں سے تیسری بحث یعنی ہدًی للمتقین تک تمام جملوں کی ترکیب ذکر کر رہے ہیں پہلے الٓمٓ ذلک الکتاب کی چند ترکیبیں ذکر کریں گے اس کے بعد لاریب فیہ ہدًی للمتقین کی اس کے بعد الٓمٓ ذلک الکتاب کی باقی ماندہ ترکیبیں ذکر کریں گے۔ الٓمٓ ذلک الکتاب کے اندر چھ ترکیبیں قاضی صاحب نے ذکر کی ہیں۔ تین لاریب فیہ کی تحقیق سے پہلے اور تین لاریب فیہ کی تحقیق کے بعد جو لاریب فیہ کی تحقیق سے پہلے تین ترکیبیں ہیں ان میں سب سے پہلی ترکیب یہ ہے کہ الٓمٓ کو مبتدا مانا جائے اور ذلک اس کی خبر بنائی جائے۔ اس صورت میں الٓمٓ نام ہوگا قرآن کا یا سورۃ کا یا المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں ہوگا لیکن الٓمٓ کو المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں لیکر مبتدا بنانا اور ذلک الکتاب کو خبر بنانا بظاہر درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کہ اس صورت میں اعتراض واقع ہوگا۔ اعتراض یہ ہوگا کہ ذلک الکتاب اخص مطلق ہے اور المؤلف من ہذہ الحروف عام مطلق ہے کیونکہ المؤلف من ہذہ الحروف جس طرح ذلک الکتاب پر صادق آتا ہے اسی طرح خطبہ اور اشعار اور رسالہ پر بھی صادق آتا ہے اور اخص مطلق کا اعم مطلق پر حمل نہیں ہوا کرتا ہے اس لئے کہ اخص مطلق ذاتی الوجود ہوتا ہے اور اعم اخص سے منتزع ہوتا ہے تو گویا اخص اصل ہوا اور عام اس کا تابع اور قاعدہ یہ ہے کہ تابع کا حمل متبوع پر ہوا کرتا ہے نہ کہ متبوع کا تابع پر پس حمل اعم کا اخص پر ہونا چاہئے نہ کہ اخص کا اعم پر اس لئے "الانسان حیوان" تو کہہ دیتے ہیں لیکن "الحیوان انسان" نہیں کہتے۔ اور جب اخص کا حمل اعم پر ٹھیک نہیں ہوتا تو پھر ذلک الکتاب کو خبر بنا کر اس کا حمل الٓمٓ پر کیسے ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ المؤلف من ہذہ الحروف اعم مطلق نہیں ہے کیونکہ المؤلف سے مراد وہ مؤلف ہے جو اپنی تالیف میں کامل ہو اور فصاحت وبلاغت کے اعلیٰ معیار پر پہونچا ہوا ہو یہ معنی مؤلف کے صرف ذلک الکتاب ہی پر صادق آتے ہیں غیر پر نہیں پس المؤلف من ہذہ الحروف ذلک الکتاب کے مساوی ہو گیا اور احد المتساویین کا آخر پر حمل کرنا درست ہوتا ہے لہٰذا ذلک الکتاب کا حمل بھی الٓمٓ پر درست ہوگا جس طرح کہ انسان کا حمل ناطق پر درست ہے مگر یہ ملحوظ رہے کہ المؤلف من ہذہ الحروف اور ذلک الکتاب میں تساوی مصداق کے اعتبار سے ہوگی مفہوم کے اعتبار سے المؤلف من ہذہ الحروف اعم ہی رہے گا۔ دوسری ترکیب یہ ہے کہ الٓمٓ خبر ہو مبتدا محذوف کی اور ذلک الکتاب اس مبتدا محذوف کی خبر ثانی۔ اب رہی یہ بات کہ مبتدا کون لفظ محذوف ہوگا تو یہ موقوف ہے الٓمٓ کی مراد پر اگر الٓمٓ سے مراد قرآن یا سورۃ ہے تو ہذا کا لفظ مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ہذا الٓمٓ۔ اور اگر الٓمٓ تاویل میں المؤلف من ہذہ الحروف کے ہے تو مبتدا المتحدی بہ مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی المتحدی بہ مؤلف من

ولاریب فی المشهورة مبنی لتضمنہ معنی من منصوب المحل علی انہ اسم لا النافیة للجنس العاملة علی ان لان نقیضہا ولازمة للاسماء لزومہا وفی قراءة ابی الشعثاء مرفوع بلا التی بمعنی لیس وفیہ خبرہ

ترجمہ:۔ اور لاریب میں ایک قرأت مشہورہ میں مبنی بتایا گیا ہے کیونکہ من کے معنی کو متضمن ہے اور منصوب المحل ہے اس لئے کہ لا، نفی جنس کا اسم ہے وہ لا جو اِنَّ جیسا عمل کرتی ہے کیونکہ یہ اِنَّ کی نقیض ہے اور اسماء کے لئے اسی طرح لازم ہے جس طرح کہ اِنَّ لازم ہوتا ہے اور ابو الشعثاء کی قرأت کے مطابق ریب لا بمعنی لیس کی وجہ سے مرفوع ہے اور فیہ بالاتفاق لا کی خبر ہے۔

(بقیہ صگذشتہ) ہذہ الحروف۔ اور تیسری ترکیب یہ ہے کہ الٓمٓ خبر ہو مبتدا محذوف کی اور ذلک الٓمٓ کا بدل ہو ان تینوں ترکیبوں میں الکتاب ذلک کی صفت ہوگا:

تفسیر:۔ ولاریب فی المشہورة الخ: اب یہاں سے لاریب کی تحقیق کرتے ہیں کہتے ہیں کہ لاریب میں دو قرأتیں ہیں ایک قرأت مشہورہ دوم قرأت ابو الشعثاء ان کا مشہور نام سلیم بن اسود ہے اور یہ بہت بڑے تابعی ہیں۔ قرأت مشہورہ تو یہ ہے کہ لا نفی کے لئے ہے اور ریب مبنی ہے اور منصوب المحل ہے جو لا کا اسم ہے مبنی تو اسے لئے ہے کہ نکرہ مفردہ ہے اور قاعدہ ہے کہ لا نفی جنس کا اسم اگر نکرہ مفردہ ہو تو وہ مبنی ہوتا ہے علامت نصب پر۔ اب رہی یہ بات کہ نکرہ مفردہ مبنی کیوں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ نکرہ مفردہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اس لئے کہ یہ جواب میں ہوتا ہے من استغراقیہ کے مثلاً کسی نے کہا ہل من رجلٍ تو جواب میں ہوگا لا رجلَ، ایسے ہی یہاں پر بھی کسی نے سوال کیا ہل من ریب۔ تو جواب دیا گیا لاریب تو ان مثالوں سے معلوم ہو گیا کہ نکرہ مفردہ مبنی کیوں ہوتا ہے قاعدہ ہے کہ سوال میں جو چیز ملحوظ ہوتی ہے جواب کے اندر بھی اس کا لحاظ کیا جاتا ہے اور چونکہ سوال میں من استغراقیہ موجود ہے لہذا جواب میں بھی من استغراقیہ کے معنی ملحوظ ہوں گے اور حرف کے معنی کو متضمن ہونا یہ بھی سبب بنا ہے لہذا نکرہ مفردہ بھی چونکہ حرف کے معنی کو متضمن ہے اس وجہ سے یہ بھی مبنی ہوگا۔
حاصل یہ ہے کہ لا کا اسم حرف کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے مبنی ہے اور منصوب المحل اس وجہ سے ہے کہ لا نفی جنس اِنَّ کا عمل کرتا ہے یعنی جس طرح اِنَّ اول کو نصب اور ثانی کو رفع دیتا ہے اسی طرح لا نفی جنس اول کو نصب اور ثانی کو رفع دیتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ لا نفی جنس اِنَّ کا عمل کیوں کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لا نفی جنس کو اِنَّ کے ساتھ شبہ تضاد ہے اور شبہ تجانس بھی ہے شبہ تضاد تو اس لئے کہ اِنَّ آتا ہے تحقیق اثبات کے لئے اور لا نفی جنس آتا ہے تحقیق نفی کے لئے گویا ان دونوں میں تناقض ہو گیا پس احد النقیضین کو آخر پر محمول کرتے ہوئے لا کو اِنَّ حرف مشبہ بالفعل کا عمل دیدیا اور تجانس اس طور پر ہے کہ جس طرح اِنَّ اسماء ہی پر داخل ہوتا ہے فعل اور حرف پر نہیں اسی طرح لا نفی جنس بھی اسم پر داخل ہوتا ہے فعل و حرف پر نہیں تو گویا لزوم اسم کے اندر دونوں میں مناسبت ہو گئی اور دونوں آپس میں ایک دوسرے کی نظیر ہو گئے پس احد النظیرین کو آخر پر محمول کرتے ہوئے لا کو اِنَّ کا عمل دیدیا گیا اور چونکہ ریب مبنی ہے اس لئے محل نصب میں ہوگا۔

وفیه خبره ولم یقدم کما قدم فی قوله تعالیٰ لا فیها غول" لانه لم یقصد تخصیص نفی الریب به من بین سائر الکتب کما قصد ثمة او صفته وللمتقین خبره وهدی نصب علی الحال او الخبر محذوف کما فی لا ضیر ولذلك وقف علی لا ریب علی ان فیه خبر هدی قدم علیه لتنکیره والتقدیر لا ریب فیه هدی وان یکون ذٰلك مبتدأ والکتاب خبره علی انه الکتاب الکامل الذی یستاهل ان یسمی کتابا او صفته وما بعده خبره والجملة خبر الم۔

ترجمہ :۔ اور فیہ لا کی خبر ہے اور اس کو اسم لا پر مقدم نہیں کیا جیسا کہ لا فیہا غول میں مقدم کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ تمام آسمانی کتابوں میں سے صرف قرآن کے ساتھ نفی ریب کو خاص کرنے کا قصد نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ لا فیہا غول میں تخصیص کا قصد کیا گیا ہے یا لفظ فیہ ریب کی صفت ہے اور اگلی عبارت لا کی خبر ہے اور پھر جملہ ذٰلک الکتاب الخ بتاویل مفرد الم کی خبر ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) حقیقۃً منصوب نہیں ہوگا اور ابوالشعثاء کی قرأت یہ ہے کہ لا مشابہ بلیس ہے اور ریب اس کا اسم مرفوع ہوگا اور معرب ہوگا اور اس کی خبر منصوب ہوگی مثلاً کا ئناً ثابتاً وغیرہ۔ اب رہ گئی یہ بات کہ قرأت مشہورہ اور ابوالشعثاء کی قرأت میں فرق کیا ہے تو فرق یہ ہے کہ قرأت مشہورہ موجب استغراق ہے اور ابوالشعثاء کی قرأت ....

..... مجوز استغراق ہے یعنی قرأت مشہورہ میں جمیع افراد ریب کی نفی درجۂ وجوب میں ہے اور ابوالشعثاء کی قرارت میں جمیع افراد ریب کی درجۂ احتمال میں ہے درجۂ وجوب میں نہیں ہے قرأت مشہورہ موجب استغراق اس وجہ سے ہے کہ نفی جنس مستلزم ہے جمیع افراد کی نفی کو کیونکہ اگر ایک فرد کا بھی اثبات ہوگیا تو جنس کی نفی نہیں ہوگی اس لئے کہ جب ایک فرد کا اثبات ہو تو اس کے ساتھ ساتھ جنس کا بھی اثبات ہوگیا اور جب جنس کا اثبات ہوگیا تو پھر نفی جنس کہاں رہی اس سے معلوم ہوا کہ جنس کی نفی کیلئے تمام افراد کی نفی ضروری ہے۔ اور جب نفی جنس کے لئے جمیع افراد کی نفی ضروری ہے تو ثابت ہوگیا کہ نفی جنس مستلزم ہے جمیع افراد کی نفی کو تو پھر نفی جنس کا موجب استغراق ہونا ثابت ہوگیا۔ اور ابوالشعثاء کی قرأت مجوز استغراق اس وجہ سے ہے کہ لا مشابہ بلیس کا اسم نکرہ ہوتا ہے اور اس نکرہ کا مدلول فرد غیر معین ہوتا ہے۔ اب اس نکرہ میں دو احتمال ہیں ایک معنی جنسی کا۔ دوم وحدت کے معنی کا۔ اب اگر معنی جنسی کے اعتبار سے نفی کی جائے تب تو استغراق کے معنی حاصل ہوگئے اور لا رجل کے بعد بل رجلان یا بل رجال کہنا درست نہیں ہے اور اگر وحدت کے معنی کے اعتبار سے نفی کی جائے تو اس صورت میں استغراق کے معنی حاصل نہیں ہونگے اور بل رجلان اور رجال کہنا درست ہوگا۔ اب حاصل یہ نکلا کہ ابوالشعثاء کی قرأت میں استغراق کے معنی کا احتمال ہے وجوب کے درجہ میں نہیں۔ اب لا ریب کا ترجمہ قرأت مشہورہ پر یہ ہوگا کہ قرآن میں نہ ایک ریب ہے۔ نہ دو اور نہ تین اور نہ زیادہ یعنی جمیع افراد ریب منتفی ہیں اور قرارت ثانیہ میں ترجمہ اول احتمال کی بناء پر تو اوپر والا ہی ہوگا لیکن ثانی احتمال کی بنا پر ترجمہ ہوگا کہ قرآن میں ایک ریب

(بقیہ صفحہ گذشتہ) نہیں بلکہ دو یا تین ریب ہیں۔ حاصل اس پوری بحث کا یہ نکلا کہ قرأت مشہورہ کی صورت میں جمیع افراد ریب حتماً اور قطعاً منتفی ہو جائیں گے اور قرأت ثانیہ کی صورت میں جمیع افراد ریب حتماً منتفی نہیں ہوں گے بلکہ محض ایک احتمال کے درجہ میں ہوگا اور چونکہ جمیع افراد ریب کا منتفی ہونا بطور وجوب کے اولیٰ ہے بمقابلہ اس کے کہ جمیع افراد ریب منتفی ہوں بطور جواز و احتمال کے پس اسی وجہ سے قرأت مشہورہ اولیٰ ہے بمقابلہ ابو الشعثاء کی قرأت کے۔

تفسیر: یہاں سے لا کی خبر کے متعلق بحث کر رہے ہیں تو لا کی خبر کے اندر تین احتمال ہیں اول یہ کہ لفظ فیہ کو لا کی خبر مانا جائے اور ہدی للمتقین کو اس کا حال اس صورت میں لاریب فیہ جملہ ہوگا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی لاریب کائن فیہ حال کونہ ہادیا للمتقین فیہ کو خبر بنانے کی صورت میں ایک اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ فیہ کو مقدم کر کے لا فیہ ریب کیوں نہیں کہا گیا جس طرح کہ خمور جنت کا تذکرہ کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے لا فیہا غول تقدیم فیہا ذکر کیا جواب یہ ہے کہ تقدیم خبر مفید اختصاص ہوتی ہے پس جہاں اختصاص کا قصد کیا جائے گا وہاں خبر کو مقدم کیا جائے گا اور جہاں اختصاص کا قصد نہیں کیا جائے گا وہاں خبر کو مقدم نہیں کیا جائے گا پس چونکہ لا فیہا غول فرمایا لیکن لاریب فیہ کے اندر عدم ریب کو بمقابلہ دوسری کتب سماویہ کے قرآن کے ساتھ خاص کرنا مقصود نہیں ہے اس لئے فیہ کو مقدم نہیں کیا اور اختصاص اس لئے مقصود نہیں کہ اگر عدم ریب کو صرف قرآن کے ساتھ مخصوص کرتے ہو تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ قرآن کے علاوہ جتنی بھی کتب سماویہ ہیں ان میں ریب ہے حالانکہ کسی بھی آسمانی کتاب کے اندر ریب نہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ لا کی خبر للمتقین کو مانا جائے اور فیہ ہدی ریب کی صفت ہو اور اس کے صفت ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ ضمیر مجرور ذو الحال اور ہدی حال ذو الحال اپنے حال سے مل کر مجرور اور جار مجرور سے مل کر متعلق کائنا سے ہو کر صفت ہوگا ریب کی اور تقدیری عبارت ہوگی لاریب کائنا فیہ حال کونہ ہادیا للمتقین۔ اس صورت میں لاریب فیہ جزو جملہ ہوگا۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ لاریب کی خبر لفظ فیہ محذوف ہو جس طرح کہ لا ضیر کے اندر لا کی خبر لفظ فیہ محذوف ہے اس صورت میں فیہ ہدی علیحدہ جملہ ہوگا فیہ خبر مقدم اور ہدی مبتدا مؤخر چونکہ ہدی مبتدا نکرہ ہے اور نکرہ محضہ مبتدا نہیں بنا کرتا لہٰذا تخصیص کی غرض سے فیہ کو مقدم کر دیا اس تیسرے احتمال کے اندر لفظ لاریب جملہ ہوگا اور اس پر وقف تام ہوگا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی لاریب فیہ ہدی للمتقین وان یکون ذلک مبتدا والکتاب خبرہ الخ اب یہاں سے الٓمٓ ذلک الکتاب کے متعلق بقیہ تین ترکیبیں ذکر کر رہے ہیں ان تینوں میں پہلی ترکیب یہ ہے کہ الٓمٓ کو مبتدا مانا جائے خواہ وہ قرآن کا نام ہو یا سورت کا یا المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں ہو اور ذلک کو مبتدا ثانی اور الکتاب کو ذلک کی خبر ذلک مبتدا ثانی اپنی خبر سے مل کر خبر ہو جائے گا الٓمٓ کی لیکن اس ترکیب کے اندر ایک اعتراض ہے۔ اعتراض سے پہلے ایک قاعدہ سمجھ لیجئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب خبر معرف باللام ہو تو وہ اپنے مبتدا پر منحصر ہوا کرتی ہے جیسے زید المنطلق۔ اب اعتراض سنئے اعتراض یہ ہے کہ الکتاب کو خبر بنانا ذلک کی درست نہیں کیونکہ اگر خبر بناؤ گے تو بقاعدہ مذکورہ الکتاب منحصر ہوگا ذلک پر اور اس کے معنی یہ ہوں گے کہ قرآن کے علاوہ دوسری کتابیں کتاب نہیں ہیں حالانکہ اور بھی کتب کتاب کے نام سے پکاری جاتی ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ جنس کتاب کا قرآن پر حصر کرنا کمال کے اعتبار سے ہے یعنی قرآن پاک ایسی کامل کتاب ہے کہ یہی کتاب کے نام کے ساتھ موسوم ہونے کی مستحق ہے جس

والاولیٰ ان یقال انها اربع جمل تتناسقة یقرر اللاحقةُ منها السابقة ولذٰلك لم یدخل العاطف بینها فالٓمّٓ جملة دلت علی ان المتحدّیٰ به هو المؤلف من جنس ما یرکبون منه کلامهم وذٰلك الکتاب جملة ثانیة مقررة لجهة التحدی بانه الکتاب المنعوت بغایة الکمال ثم سجل علی کماله بنفی الریب فیه ولاریب فیه ثالثة تشهد علی کماله اذ لا کمال اعلیٰ مما للحق والیقین وھدًی للمتقین بما یقدر له مبتداء رابعة تؤکد کونه حقا لا یحوم الشك حوله بانه ھدی للمتقین ۔

ترجمہ :۔ اور بہتر یہ ہے کہ ہدی للمتقین تک چار جملے مان لئے جائیں اور ان میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ مربوط تسلیم کیا جائے ان میں ہر بعد والا جملہ پہلے والے جملے کے مضمون کو پختہ کر رہا ہے۔ اور یہی سبب ہے کہ ان کے درمیان حرف عاطف نہیں ذکر کیا گیا چنانچہ الٓمّٓ معا اپنی خبر محذوف کے ایک جملہ ہے جو یہ بتا رہا ہے کہ جس کلام کے ذریعہ اہل عرب سے چیلنج ہے وہ انہی کے کلام کے حروف ترکیبی کی جنس سے ہے اور ذلک الکتاب دوسرا جملہ ہے جو چیلنج کی جانب کو اس طرح پختہ کر رہا ہے کہ یہی کتاب غایت کمال کے ساتھ متصف ہے پھر ریب وشک کی نفی فرما کر اس کے کمال کا فیصلہ کر دیا گیا ہے اور جملہ ثالثہ اس پر شاہد ہے کیونکہ حق ویقین سے زیادہ کسی چیز کو کمال حاصل نہیں اور ہدی للمتقین اپنی مبتداء مقدر کے ساتھ اس کتاب کے حق ہونے کی تاکید کر رہا ہے اور اس بات کو ثابت کر رہا ہے کہ اس کے ارد گرد شک کا گذر نہیں ؛

(بقیہ حد گذشتہ) دوسری کتابیں اور جب جنس کتاب کا حصر باعتبار کمال کے ہے تو پھر دوسری کتابوں کا کتاب کے نام کے ساتھ موسوم ہونا اس حصر کے منافی نہیں کیونکہ ہم کہدیں گے کہ وہ کتاب تو ہیں مگر کتاب کامل نہیں ہیں. دوسری ترکیب یہ ہے کہ الٓمّٓ کو مبتداء مانا جائے اور ذلک کو موصوف اور الکتاب کو اس کی صفت موصوف صفت مل کر مبتداء اور لاریب فیہ کو اس مبتداء ثانی کی خبر مانا جائے اور مبتداء ثانی اپنی خبر سے مل کر خبر بنے الٓمّٓ کی اس ترکیب کے اعتبار سے ہدی للمتقین تک الٓمّٓ سے لے کر ایک جملہ ہوگا؛

تفسیر :- چونکہ ماقبل کی ذکر کردہ ترکیبیں محض احتمال کے درجہ میں تھیں مگر ان میں کوئی نکتہ اور خاص بلاغت ظاہر نہیں ہو رہی تھی اس لئے قاضی صاحب ایسی ترکیب ذکر کر رہے ہیں کہ جس کے اندر معنوی اعتبار سے بلاغت پائی جاتی ہے ترکیب تو ایک ہی ہے مگر قاضی صاحب نے اس کو دو طریقوں پر ذکر کیا ہے ترکیب یہ ہے کہ الٓمّٓ سے لے کر ہدی للمتقین تک چار جملے مانے جائیں اور ان میں سے ہر جملے کو اپنے ماقبل کے ساتھ معنوی طور پر جوڑ دیا جائے پہلا جملہ الٓمّٓ دوسرا جملہ ذلک الکتاب تیسرا جملہ لاریب فیہ چوتھا جملہ ہدی للمتقین ہے اب رہی یہ بات کہ ہر مابعد والا جملہ اپنے ماقبل کے ساتھ ربط رکھے گا؛

او تستتبع السابقة منها اللاحقة استتباع الدليل للمدلول وبيانه انه لما نبّه اولا على اعجاز المتحدى به من حيث انه من جنس كلامهم وقد عجزوا عن معارضته استنتج منه انه الكتاب البالغ حدّ الكمال واستلزم ذٰلك ان لا ينشبث الريب باطرافه اذ لا انقص مما يعتريه الشك والشبهة وما كان كذلك كان لا محالة هدى للمتقين۔

ترجمہ:۔ یا یہ کہا جائے کہ ہر سابق جملہ لاحق جملے کو مستلزم ہے جس طرح دلیل اپنے مدلول کو مستلزم ہوتی ہے اور اس کی توضیح یہ ہے کہ اولا جب اللہ تعالے نے اس کتاب کے اعجاز پر اس حیثیت سے تنبیہ فرمائی کہ یہ کتاب مخاطبین کے کلام کی حروف ترکیبیہ میں ہم جنس ہے اور پھر بھی وہ لوگ اس کے مقابلہ سے عاجز رہے تو اس سے لازمی طور پر نتیجہ نکلا کہ یہی ایسی کتاب ہے جو حد کمال تک پہونچی ہوئی ہے اور اس کا کامل ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ شک و شبہ اس کے قریب نہیں پھٹکتا اس لئے کہ جن چیزوں میں شبہ ہوتا ہے ان سے زیادہ ناقص کوئی چیز نہیں ہوتی اور جو کتاب اس درجہ یقین لئے ہوئے ہو بلاشبہ وہ متقین کے لئے مشعل ہدایت ہوگی۔

(بقیہ صد گذشتہ) تو اس کی دو صورتیں قاضی صاحب نے ذکر کی ہیں ایک صورت یہ ہے کہ جملہ لاحقہ کو جملہ سابقہ کے لئے تاکید مانا جائے اور چونکہ تاکید اور موکد کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے اور کمال اتصال کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا جاتا ہے پس ایسے ہی ان جملوں میں بھی حرف عطف کو ترک کر دیا گیا اور تاکید کی صورت یہ ہوگی کہ جب اللہ تعالے نے جملہ الٓمّٓ کو ذکر فرمایا تو اس جملہ نے اس بات پر دلالت کی کہ یہ قرآن جس کلام کو چیلنج دیا جارہا ہے تمہارے ہی جیسے کلام کے حروف مادیہ سے مرکب ہے تو گویا اس جملہ سے چیلنج کیا پھر اس چیلنج کی جہت کو ذٰلک الکتاب کے ذریعہ اور بھی موکد کر دیا گیا بایں طور کہ ذٰلک الکتاب سے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا کہ یہ کتاب انتہائی کمال کو پہونچی ہوئی ہے لہٰذا اس جیسی لے کر آؤ تو دیکھو۔ دوسرے جملہ سے اس مضمون کی تاکید کی گئی ہے جو مضمون پہلے جملہ میں بیان کیا گیا ہے پھر دوسرے جملہ کے مضمون کی تاکید لاریب فیہ کے ذریعہ سے کی گئی اور تاکید بایں طور ہوئی کہ ذٰلک الکتاب میں کتاب کے کامل ہونے کا حکم لگایا گیا تھا لاریب فیہ سے اس کے کمال کو ثابت کیا گیا اس لئے کہ لاریب فیہ کے ذریعہ قرآن پاک کے مشکوک ہونے کی نفی کی گئی ہے اور جو چیز منفی الشک ہوتی ہے وہ یقینی اور حق ہوتی ہے اور حق سے زیادہ بڑھ کر کوئی چیز کامل نہیں ہوسکتی جس طرح کہ مشکوک سے زیادہ کوئی چیز ناقص نہیں ہوسکتی ہے تو دیکھئے لاریب فیہ سے کمال ثابت ہوا اور جب کمال ثابت ہوا تو ذٰلک الکتاب کے معنی کی تاکید ہوگئی اور پھر چوتھا جملہ ہدی للمتقین ہے۔ اور یہ تاکید کر رہا ہے لاریب فیہ کی اس لئے کہ جو چیز ہدایت ہو وہ جب تک یقینی نہ ہو ہدایت کے کام کو انجام نہیں دے سکتی پس جب قرآن کے بارے میں ہدی ہونے کا فیصلہ کیا گیا تو گویا یقینی اور غیر مشکوک ہونے کا فیصلہ کیا گیا اور ہدی للمتقین سے غیر مشکوک ہونے کا فیصلہ کیا گیا تو یہ ہدی للمتقین تاکید ہوگیا لاریب فیہ

وفی کل واحدۃ منہا نکتۃ ذات جزالۃ ففی الاولی الحذف والرمز الی المقصود مع التعلیل وفی الثانیۃ فخامۃ التعریف وفی الثالثۃ تاخیر الظرف حذرا عن ایہام الباطل وفی الرابعۃ الحذف والتوصیف بالمصدر للمبالغۃ وایرادہ منکرا للتعظیم وتخصیص الہدی بالمتقین باعتبار الغایۃ وتسمیۃ المشارف للتقوی متقیا ایجازا وتفخیما لشانہ۔

ترجمہ :۔ اور ان چاروں جملوں میں سے ہر جملہ میں کوئی نہ کوئی نکتہ ہے جو اپنے تئیں بہت سارے نکات لئے ہوئے ہے۔ چنانچہ پہلے جملہ میں حذف ہے اور مقصود کے ساتھ ساتھ علت کی طرف بھی اشارہ ہے اور دوسرے جملہ میں حرف تعریف کی وجہ سے فخامت وعظمت پائی جاتی ہے اور تیسرے جملہ میں ایہام باطل سے بچنے کے لئے ظرف کو مؤخر کر دیا گیا ہے اور چوتھے جملہ میں حذف ہے اور مبالغۃً مصدر کو صفت بنایا گیا ہے اور بغرض تعظیم اس کو نکرہ لایا گیا ہے۔ نیز ہدایت کو اس کے آخری درجہ کے اعتبار سے متقین کے ساتھ خاص کیا گیا ہے نیز اس جملہ میں اس شخص کو جو تقویٰ تک نہیں پہونچا ہے متقی کہدیا گیا ہے اور مقصد متقین کی اس تعبیر میں اختصار ہے نیز اس شخص کی بلندی شان ظاہر کرنا ہے۔

(بقیہ گذشتہ) کی اور تاکید ومؤکد میں چونکہ کمال اتصال ہوتا ہے اس لئے حرف عطف کو ترک کر دیا گیا حاصل یہ نکلا کہ یہ چار جملے ہیں اور ان میں سے ہر لاحقہ جملہ اپنے سابقہ جملہ کے ساتھ مربوط ہے اور وجہ ارتباط یہ ہے کہ لاحقہ جملہ سابقہ جملہ کی تاکید واقع ہو رہا ہے اور چونکہ تاکید ومؤکد میں کمال اتصال ہوتا ہے اور دو جملوں کے درمیان کمال اتصال ہونے کے وقت حرف عطف نہیں لایا جاتا ہے اس لئے ان چاروں جملوں کے درمیان بھی حرف عطف نہیں لایا گیا۔

تفسیر :۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہر لاحقہ جملہ سابقہ جملہ کے واسطے مدلول آتا جائے کیونکہ جس طرح دلیل اپنے مدلول کو مستلزم ہوتی ہے اسی طرح ہر سابقہ جملہ اپنے لاحقہ جملہ کو مستلزم ہے اور جب ہر سابقہ اپنے لاحقہ جملہ کو مستلزم ہے تو سابقہ جملہ دلیل ہوا اور لاحقہ اس کے لئے مدلول اور چونکہ دلیل اپنے مدلول کو شامل ہوتی ہے اسی طرح ہر سابقہ جملہ اپنے لاحقہ جملہ پر مشتمل ہوگا پس دوسرے جملہ کی حیثیت پہلے جملہ کے مقابلہ میں بدل اشتمال کی جیسی ہوگی اور چونکہ بدل اشتمال اور اس کے مبدل منہ میں کمال اتصال ہوتا ہے اور کمال اتصال کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا جاتا ہے لہذا ان جملوں میں بھی کمال اتصال کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا گیا اب سمجھئے کہ کس طرح سابقہ جملہ لاحقہ جملہ کو مستلزم ہے استلزام اس طریقہ پر ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے الم کو لا کر تحدی کو مجاز کو اس حیثیت سے ثابت کر دیا کہ متحدی بہ ان کے کلام کی جنس سے ہے لیکن اس کے باوجود اس کے مقابلہ سے عاجز ہیں تو اس سے لازمی طور پر یہ ثابت ہو گیا کہ متحدی بہ انتہائی کامل درجہ کی کتاب ہے تو دیکھئے الم یہ مستلزم ہو گیا ذلک الکتاب کے معنی کو اور اس متحدی بہ کا کامل ہونا مستلزم ہے اس بات کو کہ اس متحدی بہ کے کسی بھی گوشہ میں شک نہ ہو کیونکہ جو چیزیں مشکوک ہوا کرتی ہے ان سے زیادہ ناقص ونا تمام کوئی چیز نہیں

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ہوتی۔ پس اگر متحدی بہ کے اندر شک مانتے ہو تو اس کا ناقص ہونا لازم آئے گا حالانکہ متحدی بہ کامل ہے پس اس کے کامل ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو غیر مشکوک مانا جائے تو دیکھئے جملہ ذالک الکتاب مستلزم ہو گیا لاریب فیہ کے معنی کو اور پھر جو چیز غیر مشکوک ہوتی ہے وہ لا محالہ ہدایت ہوتی ہے متقین کے لئے پس لاریب فیہ مستلزم ہو جائے گا ہدی للمتقین کو۔

تفسیر[۱۰]:۔ اب یہاں سے اپنی بیان کردہ ترکیب کے اندر معنوی حیثیت سے بلاغت ثابت کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ پہلے جملہ یعنی الٓمٓ کے اندر تین طریقہ پر بلاغت ہے اول تو حذف ہے یعنی الٓمٓ کے اندر یا تو مبتدا محذوف ہے اور الم اس کی خبر ہے اور یا خبر محذوف ہے اور الٓمٓ اس کا مبتدا ہے مصنف نے اس موقع پر نفس حذف کو نکتہ قرار دیا ہے حالانکہ حذف نکتہ نہیں ہے بلکہ نکتہ کا مقتضی ہے اور وہ نکتہ محذوف کا ادعا تعین ہے یا اس کا واقعۃً متعین ہونا یا سامع کی آزمائش کرنا مقصود ہے کہ آیا محذوف پر بدلالت عقل تنبہ ہو گا یا نہیں ہو گا اور یا تنگی مقام ہے یا اس کے علاوہ اور کوئی دوسری وجہ ہے بہر نوع ان نکات کے تقاضا میں کس چیز کو حذف کر دیا جاتا ہے چنانچہ انہی نکتوں میں سے کس نکتہ کے تقاضا کی بنا پر الٓمٓ کے مبتداء یا خبر کو حذف کر دیا گیا ہے بہر نوع حذف تقاضا ہے کس نکتہ کا نہ کہ نفس حذف نکتہ ہے لہذا مصنف کا حذف کو نفس نکتہ قرار دینا مبالغہ پر مبنی ہے۔

دوسرا طریقہ بلاغت کا یہ ہے کہ الٓمٓ لاکر اللہ تعالیٰ نے اپنے مقصود کی طرف اشارہ کر دیا اور مقصود قرآن پاک کا وحی من اللہ ثابت کرنا ہے اور تیسرا طریقہ بلاغت یہ ہے کہ الٓمٓ لاکر وحی ہونے کی علت بھی بیان کر دی اور وہ بایں طور کہ الٓمٓ سے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ متحدی بہ تمہارے جیسے کلام سے مرکب ہے لیکن اس کے باوجود جب تم اس جیسا نہیں لا سکے تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ یہ اللہ کی جانب سے وحی ہے تو دیکھئے متحدی بہ کے کلام الناس کے مادۂ حروف میں شریک ہونے کے باوجود اس کے معارضہ سے عاجز رہ جانا علت ہوا اس متحدی بہ کے وحی من اللہ ہونے کی پس الٓمٓ سے مقصود اور علت مقصود دونوں کی طرف اشارہ ہو گیا اور دوسرے جملہ یعنی ذالک الکتاب کے اندر بلاغت اس طور پر ہے کہ کتاب کو معرف باللام لایا گیا اور معرف باللام ہونے کی وجہ سے الکتاب منحصر ہو گیا ذالک کے اوپر اور حصر کمال کی وجہ سے ہوا ہے تو دیکھئے الکتاب کو معرف باللام لاکر اس متحدی بہ کے کمال اور اس کی فخامت کو ظاہر کر دیا اور اس کو قاضی صاحب نے فخامت تعریف سے تعبیر فرمایا ہے تو گویا دوسرے جملہ کے اندر فخامت تعریف ہے اور تیسرے جملہ یعنی لاریب کے اندر بلاغت یہ ہے کہ فیہ جو خبر و ظرف مستقر ہے اس کو مؤخر ہی رکھا گیا مقدم نہیں کیا گیا جس کی وجہ سے باطل کا وہم ختم ہو گیا کیونکہ اگر مقدم کر دیتے تو یہ ثابت ہوتا کہ نفی ریب منحصر ہے متحدی بہ کے اندر اور تمام کتب سماویہ میں ریب ہے حالانکہ تمام کتب سماویہ میں ریب باطل ہے پس فیہ کو مؤخر کر کے اس وہم باطل سے گریز کیا لہذا تیسرے جملہ کے اندر بلاغت تعریف ظرف ہے اور چوتھے جملہ کے اندر یعنی ہدی للمتقین کے اندر پانچ طریقہ پر بلاغت ہے اول تو حذف کیونکہ ہدی کا مبتدا ہو ضمیر محذوف ہے اور یہاں پر بھی حذف کو جو مقتضی ہے نکتہ کا نفس نکتہ قرار دینا مبالغہ پر مبنی ہے۔
دوسرا طریقہ بلاغت یہ ہے کہ ہدی کو مصدر ذکر کیا گیا اور پھر اس کا حمل کیا گیا ہو پر جس سے مراد قرآن ہے اور ہدی مصدر کا ذات قرآن پر حمل کرنا مبالغہ ہے پس ہدی مصدر کو لاکر قرآن پاک کی ہدایت کو زیادتی کے ساتھ ثابت کیا ہے بایں طور کہ قرآن ہدایت کے اتنے اعلیٰ معیار کو پہونچ گیا ہے کہ وہ سراپا ہدی بن گیا۔ اور تیسرا نکتہ یہ ہے کہ ہدی کو نکرہ لایا گیا ہے

الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة مقيدة له ان فسر التقوى بترك ما لا ينبغي مترتبة عليه ترتب التحلية على التخلية والتصوير على التصقيل او موضحة ان فسر بما يعم فعل الحسنات وترك السيات الاشتمالة على ما هو اصل الاعمال واساس الحسنات من الايمان والصلوة والصدقة فانها امهات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية المستتبعة لسائر الطاعات والتجنب عن المعاصي غالبا الا ترى الى قوله تعالى إِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وقوله عليه الصلوة والسلام الصلوة عماد الدين والزكوة قنطرة الاسلام او مادحة بما تضمنه وتخصيص الايمان بالغيب واقام الصلوة وايتاء الزكوة بالذكر اظهار لفضلها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى او على انه مدح منصوب او مرفوع بتقدير اعني او هم الذين واما مفصول عنه مرفوع بالابتداء وخبره اولئك على هدى فيكون الوقف على المتقين تاما،

ترجمہ:- الذین یؤمنون بالغیب کا تعلق یا تو متقین کے ساتھ ہے بربنائے این کہ یہ اس کے لیے صفت مقیدہ ہے اور حالت جری میں واقع ہے (اور صفت مقیدہ اس شرط پر ہوگا) جبکہ تقوی کی تفسیر نامناسب چیزوں کے ترک کے ذریعہ کی جائے اور اس کا تحقق پر ترتب اس طرح ہوگا جیسا کہ آراستگی کا ترتب صفائی کرنے پر اور صورت کشی کا ترتب قلعی چڑھانے پر ہوتا ہے۔ یا یہ آیت متقین کی صفت موضحہ ہے۔ اگر تقوی کی تفسیر ایسے لفظ سے کی جائے جو فعل جمیع حسنات اور ترک جمیع سیئات کو عام ہو کیونکہ الذین یؤمنون الخ اپنے مابعد ینفقون تک ان چیزوں پر مشتمل ہے جو اعمال کی اصل اور نیکیوں کی جڑیں ہیں یعنی ایمان مشتمل ہے صلوۃ و زکوۃ پر اور ان چیزوں کو اصول اعمال کیوں کہا گیا، اس لئے کہ ایمان نفسانی اعمال کی جڑ ہے اور نماز بدنی اعمال کی اور زکوۃ عبادت مالیہ کی اور ان اصول کے لئے لازم ہے کہ انسان تمام طاعات کو بجالائے اور تمام گناہوں سے برطرف ہو جائے دیکھئے باری تعالی فرماتے ہیں ان الصلوۃ الخ اسی طرح ارشاد نبوی ہے الصلوۃ عماد الدین اور الزکوۃ قنطرۃ الاسلام یا الذین یؤمنون الخ متقین کے لئے صفت مادحہ ہے ان چیزوں کو بصراحت ذکر کر کے جن کو متقین متضمن ہے اور متقین کے اوصاف میں سے بالخصوص ایمان بالغیب اور اقامت صلوۃ اور ایتائے زکوۃ کو ذکر کرنا۔ ان تینوں اوصاف کی ان بقیہ اوصاف پر فضیلت ظاہر کرنا ہے جو لفظ تقوی کے تحت آتے ہیں یا اس آیت کا تعلق ماقبل سے، اس بنا پر ہے کہ یہ فعل اعنی مقدر کی وجہ سے منصوب ہے یا ضمیر ہم کی تقدیر پر مرفوع ہے اور یا یہ آیت متقین سے اس بنا پر جدا ہے کہ پورا جملہ بتاویل مفرد مبتداء اور اولئک علی ہدی الخ اس کی خبر ہے اس صورت

میں متقین پر وقف، وقف تام ہوگا۔

(بقیہ تقریر ۲۰۲) اور تنکیر مفید تفخیم اور تعظیم ہوتی ہے جیسے شراہر ذا ناب۔ پس ہدی کو نکرہ لاکر قرآن پاک کو بہت بڑا ہادی ثابت کیاہے بایں طور کہ وہ اتنا بڑا ہادی ہے کہ اس کی ہدایت کی حقیقت کا ادراک ہی نہیں ہو سکتا۔ اور چوتھا طریقہ بلاغت یہ ہے کہ ہدایت کو تشبیہ دی گئی اس کی غایت یعنی ابتلاء کے ساتھ اور پھر غایت یعنی ابتلا جس طرح متقین کے ساتھ مخصوص تھی اسی طرح ما یول الیہ الغایت یعنی ہدایت کو بھی متقین کے ساتھ خاص کردیا گیا۔ تو گویا تخصیص ہدی بالمتقین بحسب الغایت تشبیہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے طریقہ بلاغت میں سے ہوگئی۔

پانچویں طریقہ بلاغت یہ ہے کہ جو شخص ابھی متقی نہیں ہوا تھا بلکہ متقی ہونے کے قریب تھا اس کو اللہ تعالیٰ نے متقی کے نام کے ساتھ ذکر کیا اور اس نام کے ساتھ ذکر کرنے میں دو فائدے ہیں ایک تو اختصار ہے دوسرے صائر الی التقویٰ کی تفخیم شان اختصار تو اس لئے ہے کہ اگر بجائے متقی کے صائر الی التقویٰ کا مفہوم ادا کرنے کے لئے الصائرین الی التقویٰ کہا جاتا تو الصائرین اور الی کے اضافہ کی وجہ سے کلام طویل ہوجاتا پس جب متقین کہدیا گیا تو ایجاز ہو گیا اور تفخیم شان اس لئے کہ قریب شئی کے اوپر شئی ہی کا حکم لگادیا گیا یہ بتلانے کے لئے کہ صائر الی التقویٰ کی شان اتنی بلند ہے کہ اس کو متقی کہا جاسکتا ہے۔

تقریر ۲۰۳:۔ اس کے تحت قاضی صاحب نے تین بحثیں ذکر کی ہیں پہلی بحث جملہ کی ترکیب کے متعلق ہے دوسری بحث ایمان کی تحقیق کے متعلق اور تیسری بحث غیب کی تفصیل کے متعلق۔ اس سے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ الذین یومنون بالغیب کا یا تو متقین کے ساتھ اتصال ہوگا اور یا انفصال ہوگا۔ اگر انفصال ہے تو اس صورت میں الذین یومنون بالغیب مبتدا ہے اور اولئک علی ھدی من ربھم اس کی خبر ہوگی اس وقت متقین پر وقف، وقف تام ہوگا۔ اور اگر اس جملہ کا متقین کے ساتھ اتصال ہے تو پھر اعراب کے اعتبار سے اس کے اندر تینوں صورتیں ہوسکتی ہیں۔ یعنی مجرور، منصوب، مرفوع، مجرور ہونے کی بنیاد یہ ہوگی کہ جملہ الذین یومنون بالغیب صفت واقع ہوا لمتقین کی اور صفت کی تین قسمیں ہیں صفت مقیدہ، موضحہ، مادحہ اور یہاں تینوں قسم کی صفتیں بن سکتی ہیں لیکن یہ تینوں صفتیں متقین کی مراد پر موقوف ہیں اگر آپ نے متقین سے مراد تارکین مالاینبغی لیا ہے تو اس صورت میں الذین یومنون بالغیب صفت مقیدہ ہوگی بایں طور کہ الذین یومنون بالغیب کے اندر عاملین اعمال صالحہ کا تذکرہ ہے پس جب للمتقین ذکر کیا گیا اور مراد اس سے تارکین لئے گئے تو یہ شبہ پیدا ہو گیا قرآن پاک کا ہدی ہونا خاص ہے تارکین مالاینبغی کے لئے خواہ وہ عاملین اعمال صالحہ ہوں یا نہ ہوں پس الذین یومنون بالغیب کو ذکر کرکے المتقین کو مقید کردیا اور یہ بتلادیا کہ صرف تارکین کے لئے ہدی مخصوص نہیں بلکہ ان لوگوں کے لئے ہدی مخصوص ہے جو تارکین مالاینبغی اور عاملین ماینبغی دونوں ہوں پس الذین یومنون بالغیب کہکر تارکین محض سے احتراز کیا ہے لہذا الذین یومنون بالغیب اس صورت میں صفت مقیدہ ہوگی اور اس کا ترتب المتقین کے اوپر ایسا ہی ہے جیسے کہ تحلیہ کا ترتب ہوتا ہے تخلیہ پر اور تصویر کا ترتب ہوتا ہے تصقیل پر یعنی جس طرح اس شخص کے لئے جو زیور کے ساتھ آراستہ ہونے کا ارادہ کرے ضروری ہے کہ پہلے اپنے آپ کو پاک صاف کرے پھر زیور کے ساتھ اپنے آپ کو آراستہ کرے اور جس طرح نقاش کے لئے ضروری ہے کہ پہلے تختہ کو صاف کرے اور پھر اس کے اوپر نقش بنائے اسی طرح ضروری ہے کہ جو شخص اپنے نفس کو مارنے کا

ارادہ کرے پہلے اپنے نفس کو مالا ینبغی سے پاک کرے پھر ہدایت کے ذریعہ ماینبغی پر عمل کرکے اپنے نفس کو آراستہ کرے اور جملہ الذین یومنون بالغیب صفت موضحہ اسوقت ہوگا جبکہ المتقین کو فاعل حسنات اور تارکین سیئات کے اندر عام رکھا جائے یعنی متقین سے دونوں معنی بیک وقت مراد لئے جائیں مگر اس صورت میں اعتراض ہوگا کہ الذین یومنون بالغیب کو صفت موضحہ قرار دینا درست نہیں کیونکہ صفت کاشفہ تو اس کو کہتے ہیں جو اپنے موصوف کے مفہوم پر مشتمل ہو کم و بیش بالکل نہ ہو، ہاں البتہ اجمال و تفصیل کا فرق ہو اور یہاں الذین یومنون بالغیب اس مفہوم پر مشتمل نہیں جو متقین کے اندر ملحوظ ہے اس لئے کہ متقین کے اندر فعل جمیع حسنات اور ترک جمیع سیئات کے معنی ملحوظ ہیں مگر الذین یومنون بالغیب الآیہ کے اندر یہ دونوں معنی نہیں ہیں ترک جمیع سیئات کے معنی تو بالکل نہیں ہیں اور فعل حسنات تو ہے مگر فعل جمیع حسنات نہیں بلکہ فعل بعض حسنات ہے پس جب الذین یومنون بالغیب الآیہ المتقین کے مفہوم پر مشتمل نہیں تو پھر اسکو صفت کاشفہ قرار دینا المتقین کیلئے کیسے درست ہوگا

جواب یہ ہے کہ الذین یومنون بالغیب الآیہ سے کنایہ کیا گیا ہے فعل جمیع حسنات اور ترک جمیع سیئات کیطرف فعل جمیع حسنات کیطرف تو کنایہ اس طریقہ پر ہے کہ الذین یومنون بالغیب الآیہ کے اندر ان جمیع حسنات کے اصول اور بنیادوں کو ذکر کر دیا گیا ہے اسلئے کہ جمیع اعمال حسنہ تین حال سے خالی نہیں یا تو تمام کے تمام نفسانیہ ہونگے یا تمام کے تمام بدنیہ ہونگے اور یا تمام کے تمام مالیہ ہونگے اگر تمام اعمال نفسانیہ ہیں تو انکی اصل یعنی ایمان کو ذکر کر دیا گیا اور اگر تمام کے تمام بدنیہ ہیں تو ان تمام اعمال بدنیہ کی اصل صلوٰۃ کو ذکر کر دیا گیا ہے اور اگر تمام کے تمام مالیہ ہیں تو انکی اصل زکوٰۃ کو ذکر کر دیا گیا ہے اور وہ اسوجہ سے کہ حضور نے فرمایا الصلوٰۃ عماد الدین والزکوٰۃ قنطرۃ الاسلام یعنی نماز دین کا ستون ہے اور دین نام ہے اسلام کا اور نام ہے تمام اعمال حسنہ کرکے اطاعت ظاہر کرنیکا پس جب نماز ستون ہوا دین کا تو وہ ستون اسلام کا اور جب ستون ہوا اسلام کا تو ستون ہوا تمام جمیع افعال حسنہ کا لہذا نماز کا اصل اعمال حسنہ ہونا ثابت ہوگیا اور اسیطرح سے زکوٰۃ کا بھی اصل اعمال حسنہ ہونا الزکوٰۃ قنطرۃ الاسلام سے ثابت ہوا کیونکہ حدیث میں جب زکوٰۃ کو قنطرۃ الاسلام قرار دیا گیا تو اسکے معنی یہ ہیں کہ بغیر زکوٰۃ کی ادائیگی کے انسان اعمال حسنہ تک بھی صحیح نہیں سکتا ہے پس زکوٰۃ موقوف علیہ اور اصل ہوگئی اعمال حسنہ کی پس جبکہ اصول ہیں اعمال حسنہ کے اور اصول مستلزم ہوتے ہیں فروع کو پس ان اصول پر عمل کرنا مستلزم ہے جمیع اعمال حسنہ پر عمل کرنے کو لہذا اصول ملزوم ہوئے اور جمیع اعمال حسنہ ان کے لئے لازم ہوئے اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا اور اسی کو اصطلاح میں کنایہ کہتے ہیں لہذا الذین یومنون بالغیب کا جمیع اعمال حسنہ سے کنایہ ہونا ثابت ہوگیا۔ اور چونکہ یہ اصول مستلزم ہیں ترک سیئات کو بھی مثلاً نماز کے ساتھ مشغول ہونا مستلزم ہے ترک غیبت اور ترک لہو و لعب اور ترک حسد اور ترک بغض و کینہ کو۔ اور ایسے ہی زکوٰۃ کی ادائیگی مستلزم ہے ترک بخل کو اسی لئے اللہ تعالٰی نے نماز کے بارے میں فرمایا ان الصلوٰۃ تنہی عن الفحشاء والمنکر پس جب یہ اصول مستلزم تھے ترک سیئات کو تو گویا اصول ملزوم ہوئے اور ترک جمیع سیئات لازم ہلذا یہ اصول بول کر ترک جمیع سیئات مراد لیا گیا اور یہ ہی اہل اصطلاح کے نزدیک کنایہ ہے خلاصہ یہ ہے کہ الذین یومنون بالغیب کنایہ ہے فعل جمیع حسنات اور ترک جمیع سیئات سے اور جب کنایہ ہے فعل جمیع حسنات اور ترک جمیع سیئات سے تو الذین یومنون بالغیب الآیہ گویا الذین یفعلون جمیع الحسنات ویترکون جمیع السیئات کے ہم معنی ہے اور اس کا مفہوم اور المتقین کا مفہوم ایک ہوگیا اور جب مفہوم ایک ہوگیا تو الذین یومنون بالغیب کو صفت کاشفہ قرار دینا درست ہے۔ اب اعتراض وارد ہوا کہ جب الذین یومنون بالغیب الآیہ سے مراد کنایۃً الذین یفعلون جمیع الحسنات ویترکون السیئات ہی لینا تھا تو پھر الذین یفعلون جمیع الحسنات الخ کو کیوں نہیں ذکر کر دیا۔ اور الذین یومنون بالغیب کو خصوصاً اس کی جگہ پر کیوں ذکر کیا؟

والایمان فی اللغة عبارة عن التصدیق ماخوذ من الامن کان المصدق امن المصدق من التکذیب والمخالفة وتعدیته بالباء لتضمینه معنی الاعتراف وقد یطلق معنی الوثوق من حیث ان الواثق صار ذا امن ومنه ما امنت ان اجد صحابة،

ترجمہ:۔ اور لغت میں ایمان سے مراد تصدیق ہے اور ایمان امن سے ماخوذ ہے گویا کہ تصدیق کرنے والے شخص نے اس شخص کو تکذیب اور مخالفت سے مطمئن کر دیا جس کی اس نے تصدیق کی اور ایمان کو باء کے ذریعہ متعدی بنانا اس میں اعتراف کے معنی کی تضمین کرنے کے لئے ہے اور کبھی ایمان کا استعمال وثوق واعتماد کے معنی میں ہوتا ہے باین حیثیت کہ اعتماد کرنے والا شخص بھی پُر امن ومطمئن ہو جاتا ہے اور اس سے مشتق کر کے ما امنت ان اجد صحابة یعنی مجھے تو بھروسہ نہیں کہ میں رفقاء سفر کو پالوں گا۔ بولتے ہیں۔ اور ایمان کے یہ دونوں معنی یومنون بالغیب میں ہو سکتے ہیں،

(بقیہ صفحہ گذشتہ) جواب: تین فائدوں کی وجہ سے اول تو یہ بتلانا ہے کہ حسنات کی دو قسمیں ہیں ایک اصول دوم فروع اور اصول کے ذکر کرنے کے بعد فروع کے ذکر کی ضرورت نہیں رہتی۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ یہ تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ان اصول میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو ترک سیئات کو مستلزم ہیں۔ تیسرا فائدہ یہ ہے کہ حسنات کے اقسام بیان کرنا مقصود ہے باین طور کہ حسنات کی تین قسمیں ہیں قلبیہ، قالبیہ، مالیہ۔ ایمان قلبیہ کے قبیلہ سے ہے اور زکوٰۃ مالیہ کے قبیلہ سے ہے اور یہ جملہ الذین یومنون بالغیب صفت مادحہ بھی ہو سکتا ہے مگر خاص طور سے اس وقت میں جبکہ کلام کا مخاطب اس شخص کو بنایا جائے جو متقین کے معنی اور اس کا مفہوم پہلے سے جانتا تھا پس ان اوصاف کو ذکر کر کے جو متقین کے ضمن میں تھے متقین کی مدح کر دی گئی۔ اب اس پر اعتراض ہوا کہ متقین کے ضمن میں تو مذکورہ اوصاف کے علاوہ اور بھی اوصاف تھے مثلاً ان بقیہ کو ذکر کر کے مدح کیوں نہیں کی گئی انہی اوصاف کو خاص کیوں کیا گیا،

جواب: اوصاف مذکورہ کی فضیلت ظاہر کرنے کے لئے۔ دوسری ترکیب یہ ہے کہ الذین یومنون بالغیب بحالت نصب ہوا اور اس صورت میں یہ مدح کی بنا پر منصوب ہوگا اور امدح یا اعنی فعل مقدر ہوگا۔ اور تیسری ترکیب یہ ہے کہ الذین یومنون بالغیب مرفوع ہو اور ہم مبتدا مقدر کی خبر ہو ان تینوں ترکیبوں کی صورت میں المتقین پر وقف حسن غیر تام ہوگا قاضی صاحب نے صفت موضحہ کی تفصیل کے تحت یہ بیان کیا تھا کہ یہ اوصاف مذکورہ جمیع حسنات کے فعل کو مستلزم ہیں اور ترک جمیع سیئات کو مستلزم ہے تو دیکھئے فعل جمیع حسنات کا حکم مقدم ہے اور ترک جمیع سیئات کا حکم موخر ہے پس جب ان دونوں چیزوں پر استدلال کیا تھا تو ترتیب کا تقاضا یہ تھا کہ فعل جمیع حسنات کے مشتمل کو مقدم کرتے اور ترک جمیع سیئات کے مشتمل کو موخر کرتے چنانچہ ان الصلوٰة تنھی عن الفحشاء والمنکر جو مشتمل ہے ترک جمیع سیئات کا اس کو موخر کرتے اور الصلوٰة عماد الدین الحدیث جو مشتمل ہے فعل جمیع حسنات کا اس کو مقدم کرتے مگر قاضی صاحب نے اس کے برعکس

(بقیہ صد گذشتہ) کیا ہے محض آیت قرآنی کی رفعت شان کی وجہ سے۔

تفسیر ۲۰۶ :- اب یہاں سے ایمان کی لغوی اور شرعی تحقیق بیان کرتے ہیں۔ پہلے لغوی تحقیق سنئے ایمان فعل یؤمن کا مصدر ہے اس کا مجرد آتا ہے اَمِنَ باب سمع امن یأمن سے اور مجرد میں یہ متعدی بیک مفعول ہوتا ہے لیکن اس پر ہمزۂ افعال کو داخل کر کے مزید فیہ بنالیا گیا اور ہمزۂ افعال جب متعدی پر داخل ہوتا ہے تو اس کے دو اثر ہوتے ہیں ایک یہ کہ اس کو متعدی بدو مفعول کر دیتا ہے اور یا اس متعدی کو لازم کر دیتا ہے اب اگر ہمزہ کا اثر یہ ہو کہ متعدی کو لازم بنا دے تو ترجمہ ہوگا امنتُ کا صرت ذا امن اور اگر اس کا اثر یہ ہو کہ متعدی بیک مفعول کو بدو مفعول بنا دے تو ترجمہ ہوگا امنتہ غیری یعنی میں نے فلاں سے غیر کو مطمئن کر دیا پھر اس ایمان کو تصدیق اور وثوق کے معنی میں نقل کر لیا گیا التصدیق کے معنی میں منتقل ہونے کی صورت میں اس ایمان سے منتقل ہوگا جو متعدی بدو مفعول ہے اور وثوق کے معنی میں منتقل ہونے کی صورت میں اس ایمان سے منقول ہوگا جو لازم ہے تو گویا ایمان تو ہو گیا منقول عنہ اور تصدیق و وثوق منقول الیہ اور چونکہ منقول عنہ اور منقول الیہ میں مناسبت ہوتی ہے لہٰذا یہاں پر بھی مناسبت سنئے اگر منقول الیہ تصدیق ہو تو مناسبت بایں طور ہوگی کہ تصدیق میں منقول عنہ کے معنی موجود ہیں کیونکہ جب کوئی شخص کسی کی تصدیق کرتا ہے تو گویا وہ مصدق مصدَّق کو تکذیب اور مخالفت سے مطمئن کر دیتا ہے اور اگر منقول الیہ وثوق ہو تو مناسبت اس میں بھی اس طور پر ہوگی کہ وثوق کے معنی ہیں اعتماد کرنے کے اور جب کوئی شخص کسی پر اعتماد کر لیتا ہے تو وہ اس سے مطمئن ہو جاتا ہے اور ایمان وثوق کے معنی ہیں اعتماد اس مثال میں مستعمل ہے مثال یہ ہے ما آمنت ان اجد صحابۃ یعنی مجھ کو رفقاء سفر کے ملنے کا اعتماد نہیں ہے یہ مقولہ اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ کوئی شخص سفر سے پیچھے رہ جائے اور اس کے ساتھی چلے جائیں۔ تو سفر کا عذر بیان کرتے ہوئے یہ مقولہ کہا جاتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ تصدیق اور وثوق کے معنی میں ایمان کا استعمال کیا ہے تو اس بارے میں تین قول ہیں ایک یہ ہے کہ تصدیق و وثوق میں ایمان کا استعمال بطور مجاز لغوی کے ہے۔ دوسرا یہ کہ بطور حقیقت لغوی کے ہے تیسرا یہ کہ بطور حقیقت عرفی کے ہے اور یہ تیسرا استعمال بہتر ہے لیکن قاضی صاحب کی عبارت سے یہ قول مستفاد نہیں ہوتا کیونکہ قاضی صاحب نے کہا الایمان فی اللغۃ عبارۃ عن التصدیق اور آگے چل کر کہا وقد یطلق بمعنے الوثوق یعنی ایمان لغوی کا اطلاق کیا جاتا ہے وثوق کے معنی پر تو قاضی صاحب کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق و وثوق بطور حقیقت لغویہ کے مستعمل ہیں لہٰذا یہ کہنا کہ بطور حقیقت عرفیہ کے استعمال بہتر ہے مصنف کی ظاہری عبارت کے خلاف ہے ہاں یہ کہدیا جائے کہ قاضی صاحب نے جو لغت کا لفظ استعمال کیا ہے یہ عام ہے عرف اور غیر عرف دونوں کو جس طرح کہ مجاز عقلی کے مقابلہ میں مجاز عرفی اور اصطلاحی اور شرعی سب آتا ہے اسی طرح یہاں پر بھی لغت کا لفظ شرع کے مقابلہ میں عرف اور غیر عرف سب کو شامل ہے اور جب لغت کا لفظ عرف کو بھی شامل ہے پس قاضی صاحب کی عبارت سے بھی ہمارا مدعیٰ ثابت ہے یہ سمجھنے کے بعد یوں سمجھئے کہ ایمان جو تصدیق کے معنی میں ہے وہ اپنے مفعول اول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے اور اگر بواسطہ باکے متعدی ہو تو اعتراف کے معنی کی تضمین ہوگی بغیر تضمین کے تصدیق کے معنی ہیں سامع کا مخبر کی خبر کو سن کر اعتقاد کر لینا اور جب تضمین ہوگی تو معنے ہوں گے سامع کا مخبر کی خبر کو سن کر اعتقاد کر لینا اور تسلیم کر لینا اور تضمین کہتے ہیں فعل یا شبہ فعل کے معنی حقیقی کا ارادہ کرتے ہوئے دوسرے فعل یا شبہ فعل کے متعلقات کو ذکر کر کے اس کے معنی کا لحاظ کرنا جیسے کہ احمد الیک

وکلا الوجہین حسنٌ فی یؤمنون بالغیب واما فی الشرع فالتصدیق بما علم بالضرورۃ انہ من دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کالتوحید والنبوۃ والبعث والجزاء،

ترجمہ:۔ اور شریعت میں ایمان اُن چیزوں کی تصدیق کا نام ہے جن کا دین نبی سے ہونا بداہتہ معلوم ہو جیسے توحید و نبوت اور بعث و جزاء،

(بقیہ صگذشتہ) کے اندر انہاء کے معنی کی تضمین بذکرائی ہے کیونکہ حمد کا صلہ الی نہیں آتا اب عبارت ہوگی احمدُ منہیا حمدی الیک یعنی میں حمد کرتا ہوں اس حال میں کہ اپنی حمد کو تجھ پر ختم کرنیوالا ہوں۔ اور دوسری نظیر یُقلبُ کفیہ علی ما انفق تو دیکھو اس مثال میں حسرت کے معنی کی تضمین کرائی گئی کیونکہ یقلب کا صلہ علی نہیں آتا ہے اب تقدیری عبارت یوں ہوگی یقلب کفیہ حسرۃً علی ما انفق یعنی اپنے خرچ کئے ہوتے پر حسرت کے ہاتھ مل رہا ہے۔ تضمین کے بارے میں علامہ تفتازانی نے ایک تحقیق بیان کی ہے وہ یہ کہ تضمین کرکے معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے یا فعل آخر کے معنی کا یا دونوں کا۔ اگر معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے تو پھر تضمین کہاں رہی اور اگر فعل آخر کے معنی کا ارادہ کیا گیا ہے تو پھر معنی حقیقی ختم ہو گئے اور اگر دونوں کا ارادہ کیا گیا ہے تو اشترا ہے اور یہ تینوں باتیں خلاف اصل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے مگر فعل آخر کے معنی بالتبع ملحوظ ہیں۔

تفسیر:۔ اب یہاں سے کہتے ہیں کہ ایمان کے جو دو معنی ہیں تصدیق اور وثوق کے یہ دونوں معنی یومنون بالغیب میں ہو سکتے ہیں اگر تصدیق کے معنی لو تو معنی ہوں گے کہ یہ لوگ غیب کی چیزوں کی تصدیق کرتے ہیں اور اگر وثوق کے معنی لو تو معنی ہوں گے کہ لوگ غیب کی چیزوں پر اعتماد کرتے ہیں یعنی ان کو حقیقت سمجھتے ہیں۔

یہاں سے ایمان شرعی کے متعلق تحقیق کر رہے ہیں۔ ایمان شرعی کے اندر آٹھ قول ہیں پہلا قول شیخ ابو منصور ماتریدی کا اور جمہور محققین کا ہے نیز امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت انہی کے ساتھ ہے یہ جمیع حضرات کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے محض تصدیق قلبی کا اور اقرار باللسان احکام دنیویہ کے جاری کرنے کے لئے شرط ہے اور دوسرا قول اکثر احناف اور شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام اور علامہ بزدوی کا ہے یہ تمام حضرات یہ کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور تیسرا قول جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء اور معتزلہ و خوارج کا ہے یہ جمیع حضرات یہ کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق بالجنان اقرار باللسان اور عمل بالارکان تینوں کے مجموعہ کا نام ہے اور چوتھا قول فرقہ کرامیہ کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایمان محض شہادتین کا نام ہے۔ اور پانچواں قول یہ ہے کہ ایمان مطلقاً اعمال جوارح کا نام ہے خواہ وہ از قبیلہ افعال ہوں خواہ از قبیلہ تروک ہوں چھٹا قول یہ ہے کہ ایمان نام ہے صرف اعمال مفروضہ کا اور ساتواں قول جس کے قائل قدریہ کی ایک جماعت ہے یہ ہے کہ ایمان محض اللہ کی معرفت کا نام ہے اور آٹھواں قول جسکے قائل فرقہ قدریہ کی دوسری جماعت ہے یہ کہ ایمان نام ہے معرفت اللہ اور معرفت ماجاء بہ رسول اللہ کا یہ آٹھ اقوال تھے مگر ان میں سب سے زیادہ مہتم بالشان تین پہلے

کے قول ہیں اور اسی وجہ سے قاضی صاحب نے انہی تینوں کو بیان کیا ہے چنانچہ سب سے پہلا قول محققین کا بیان کرتے ہیں محققین کا قول یہ ہے کہ ایمان نام ہے التصدیق بما علم بالضرورۃ انہ من دین محمدؐ اس مسلک کے اندر دو چیزیں قابل تفصیل ہیں اول تصدیق کے معنی دوم بالضرورت کی مراد تو تصدیق کے معنی آتے ہیں کہ سامع کا مخبر کو اس کی خبر میں سچا سمجھنا لیکن یہاں تصدیق کے صرف اتنے معنی مراد نہیں بلکہ سچا سمجھنے کے ساتھ ساتھ تسلیم کرنا اور گرویدہ ہونا بھی ضروری ہے اس لئے کہ صرف سچا سمجھنے سے انسان مؤمن نہیں ہوتا ہے جیسے کہ ابلیس کہ تمام ادیان کو وہ سچا سمجھتا رہا اور حضور کے دین کو سچا سمجھا مگر چونکہ وہ گرویدہ اور راغب نہیں ہوا اس لئے وہ مؤمن نہیں ہے۔ اسی طرح امیہ بن صلت نے بھی حضورؐ کے دین کو سچا سمجھا مگر چونکہ اس نے تسلیم نہیں کیا اور اس کی طرف راغب نہیں ہوا اس لئے وہ بھی مؤمن نہیں ہے لہٰذا تسلیم کا ہونا اور گرویدگی کا ہونا ضروری ہے اور تصدیق سے مراد تصدیق جازم ہے اور بالضرورۃ کی ایک تشریح تو علامہ زمخشری نے کی ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ بالضرورۃ سے مراد وہ احکام ہیں کہ جو خواص اور عوام دونوں کے اندر مشہور ہوں۔ اس صورت میں ایمان کے معنی یہ ہوں گے کہ ان احکام کی تصدیق کر دینا۔ کہ جن کا دین محمدی میں سے ہونا عوام و خواص میں مشہور ہیں مگر اس صورت میں اعتراض پڑتا ہے۔ اعتراض یہ ہے، کہ جب ایمان نام ہے احکام مشہورہ کی تصدیق کر دینے کا تو پھر اگر کوئی حکم ہو اور وہ محمدؐ کے دین سے ہو مگر عوام و خواص میں اس کا شہرہ نہ ہو تو اس کا انکار کر دینا یا اس کے بارے میں شبہ کرنا موجب کفر نہ ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ جو حکم بھی بر سبیل فرضیت حضورؐ کے دین سے ثابت ہو اس کا منکر کافر ہے خواہ وہ حکم عوام و خواص میں مشہور ہو یا نہ ہو۔

اس اعتراض کا بعض لوگوں نے جواب دیا کہ علامہ زمخشری کی عبارت میں خواص سے مراد مجتہدین ہیں اور عوام سے مراد دیگر علماء امت ہیں پس اب معنی یہ ہوں گے کہ ایمان اُن احکام کی تصدیق کر دینا کہ جن کا محمدؐ کے دین سے ہونا مجتہدین اور علماء امت کے اندر مشہور ہو۔ اس صورت کے اندر تمام احکام اسلام ما علم بالضرورت کے اندر داخل ہو جائیں گے کیونکہ مجتہدین اور علماء امت کے درمیان جمیع احکام اسلام مشہور ہیں لیکن پھر بھی اس تشریح میں تکلف کرنا پڑتا ہے، اس لئے مناسب یہ ہے کہ اس موقع پر دوسری تشریح جو علامہ تفتازانی کی ہے وہ سامنے رکھی جائے۔

علامہ تفتازانی نے کہا ہے کہ ما علم بالضرورۃ سے وہ احکام مراد ہیں جن کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے اس صورت میں تمام فرائض اسلام کی تصدیق کرنا ضروری ہوگا!

حاصل یہ نکلا کہ ایمان محققین کے نزدیک ان چیزوں کا گرویدگی کے ساتھ اعتراف کر لینا جن کے بارے میں بالضرورت یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ یہ چیزیں حضور کے دین سے ہیں جیسے کہ توحید اور نبوت اور بعث و جزا وغیرہ۔ دوسرا مسلک اکثر احناف کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان کے مجموعہ کا اس مسلک اور محققین کے مسلک میں فرق یہ ہے کہ محققین اقرار باللسان کو ایمان کے احکام دنیویہ کو جاری کرنے کے لئے شرط مانتے ہیں یعنی جب تک کوئی شخص اقرار باللسان نہ کرے گا تب تک ہم اس پر مؤمن کے احکام جاری نہیں کریں گے مثلاً نماز میں اس کا امام ہونا اور اس کی صلوٰۃ جنازہ پڑھنا اور اس کو مؤمنین کے قبرستان میں دفن کرنا اس سے عشر اور زکوٰۃ وصول کرنا یہ سب برتاؤ اس شخص کے ساتھ نہیں کیا جائے گا۔ مگر دوسرے قول کے مطابق اقرار باللسان ایمان کا رکن ہے اور اس

ومجموعة ثلثة امور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن اخل بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن اخل بالاقرار فكافر ومن اخل بالعمل ففاسق وفاقا وكافر عند الخوارج خارج عن الايمان غير داخل فی الکفر عند المعتزلة۔

ترجمہ :۔ اور جمہور محدثین و معتزلہ و خوارج کے نزدیک ایمان شرعی تین چیزوں کا مجموعہ ہے۔ دل سے حق باتوں کا یقین رکھنا اور زبان سے ان کا اقرار کرنا اور اعضاء و جوارح سے ان کے تقاضے پر عمل کرنا۔ تو جس شخص کے صرف اعتقاد میں خلل ہے وہ منافق ہے اور جس کے اقرار میں بھی خلل ہے وہ کافر مجاہر ہے اور جس کے عمل میں خلل ہے وہ فاسق ہے اور تینوں چیزیں بالاتفاق ہیں مگر خوارج کے نزدیک یہ تیسرا شخص بھی کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر ہے؛

(بقیہ صد گذشتہ) کی حقیقت میں داخل ہے لیکن پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ اقرار باللسان رکن اصلی ہے یا رکن زائد ہے تو بعض لوگوں نے یہ کہا کہ رکن اصلی ہے اور بعض لوگوں نے یہ کہا کہ یہ رکن زائد ہے رکن اصلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایمان کا تحقق کسی حال میں بھی بغیر اس کے نہیں ہو سکتا اور جس طرح تصدیق بالقلب انسان کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتی اسی طرح اقرار باللسان بھی کبھی ذمہ سے ساقط نہیں ہوگا اور رکن زائد کا مطلب یہ ہے کہ بغیر اس کے ایمان کا تحقق ممکن ہو اور کبھی ساقط ہو جاتا ہو رکن زائد ماننا زیادہ مناسب ہے اس لئے کہ گونگوں کے حق میں اور اسی طرح اس شخص کے حق میں جو اپنی زندگی کے آخری وقت میں ایمان لایا ہو اور اس کی زبان شہادتین کی ادائیگی سے عاجز ہو اقرار باللسان کا ذمہ ساقط ہو جائے گا۔ پس جب اقرار باللسان کسی بھی آن میں سقوط کو قبول کرتا ہے تو رکن زائد ہے تو حاصل یہ نکلا کہ پہلے قول یعنی محققین کے نزدیک اقرار باللسان محض شرط ہے اور ایمان کی حقیقت سے خارج ہے۔ اور دوسرے قول کے مطابق اقرار باللسان رکن ہے اور ایمان کی حقیقت میں داخل ہے لیکن یہ سب اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ کسی شخص سے اقرار باللسان کا مطالبہ نہ کیا جائے اور وہ شخص اقرار باللسان سے سکوت اختیار کرے لیکن جب اس سے اقرار باللسان سے رک جائے تو سب کے نزدیک بالاتفاق کافر ہو گیا جیسے کہ ابو طالب حضور کے مطالبہ کے وقت اقرار باللسان سے رک گئے تھے جس کی وجہ سے ان کی غیر مؤمن ہونے کا فیصلہ ہے اب تک یہ دو مسلک ہوئے قاضی نے ان دونوں مسلکوں کو اس طور پر بیان کیا ہے کہ پہلے جمہور محدثین کے مقابلہ میں صرف جمہور محققین کے قول کو نقل کر دیا اور جمہور محققین کے قول میں دوسرے قول والے بھی شامل ہیں کیونکہ تصدیق قلبی کو ایمان کا رکن دونوں فرقے مانتے ہیں پھر آگے چل کر اپنے قول ثم اختلف کے ذریعہ جمہور محققین

(بقیہ صد گذشتہ) اور اکثر احناف کے مسلک میں فرق کر دیا؛

تفسیر ۲۱: اب یہاں سے تیسرا مسلک جمہور محدثین اور معتزلہ و خوارج کا ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ تینوں جماعتیں ایمان کو اعتقاد حق اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان تینوں چیزوں کا مجموعہ مانتے ہیں مگر ان تینوں اجزاء میں سے کسی ایک کے انتفاء پر مختلف احکام لگاتے ہیں چنانچہ جس شخص نے صرف اعتقاد قلبی کو فوت کر دیا ہو تو وہ شخص تینوں جماعتوں کے نزدیک منافق ہے اور جس نے اعتقاد قلبی کو فوت کرنے کے باوجود اقرار باللسان کو بھی فوت کر دیا ہو تو تینوں فرقوں کے نزدیک وہ شخص کافر مجاہر ہے لیکن اگر ان دونوں چیزوں کے پائے جانے کے باوجود عمل فوت ہو گیا ہو تو وہ شخص بالاتفاق فاسق ہے لیکن جمہور محدثین کے نزدیک فاسق رہتے ہوئے مؤمن ہے اور خوارج کے نزدیک کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر ہے یعنی خوارج کفر اور ایمان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں مانتے پس جب ایمان کی نفی ہو گئی تو انکے نزدیک کفر میں داخل ہو گیا اس لئے خوارج مخل بالعمل کو کافر کہدیتے ہیں اور معتزلہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک درجہ مخلد فی النار کا مانتے ہیں لہذا انکے نزدیک خروج عن الایمان دخول فی الکفر کو مستلزم نہیں ہے پس وجہ سے وہ مخل بالعمل کو خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر قرار دے کر مخلد فی النار رکھتے ہیں۔ اور بنیاد اختلاف معتزلہ اور خوارج میں یہ ہے کہ معتزلہ کفر کی تعریف کرتے ہیں جحود قلب کے ساتھ یعنی قلب کا بالقصد انکار کر دینا اور خوارج کفر کی تعریف کرتے ہیں عدم الایمان عما من شانہ ان یکون مؤمنا یعنی جس کی شان مؤمن ہونے کی ہو اس سے ایمان کا معدوم ہونا کفر ہے پس جب یہ بنیاد پڑی تو چونکہ عمل کے مختل ہونے کے بعد عدم ایمان پایا گیا اس لئے خوارج نے مخل بالعمل کو کافر کہدیا اور چونکہ خروج عن الایمان کے بعد جحود قلب نہیں پایا گیا اس لئے معتزلہ نے مخل بالعمل کو غیر داخل فی الکفر قرار دیا۔ اس موقع پر ایک اعتراض ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب عمل کو جمہور محدثین ایمان کا جز مانتے ہیں تو پھر ارتکاب کبیرہ کے وقت کفر کا حکم کیوں نہیں لگاتے اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ محدثین جس ایمان کا عمل کو جز مانتے ہیں وہ ایمان کامل ہے اصل ایمان نہیں ہے پس جب کسی نے کبیرہ کا ارتکاب کیا تو اس سے ایمان کامل منتفی ہو گیا اور ایمان کامل کے انتفاء سے اصل ایمان کا انتفاء لازم نہیں آتا ہے اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ محدثین اور پہلے دو فرقوں میں اختلاف لفظی ہے کیونکہ ان دو مسلک والوں کے پیش نظر مطلق ایمان ہے اور محدثین کے پیش نظر ایمان کامل ہے؛

دوسرا جواب یہ ہے کہ محدثین عمل کو اصل ایمان کا جز مانتے ہیں مگر جز کی دو قسمیں ہیں ایک جز حقیقی دوم جز عرفی جز حقیقی اس کو کہتے ہیں کہ جس کے معدوم ہونے کے بعد کل معدوم ہو جائے اور جز عرفی اس کو کہتے ہیں کہ جس کے معدوم ہونے کے بعد کل معدوم نہ ہو جیسے درخت کے دو جز ہیں اول تنا دوم اس کی شاخیں اور پھول پتیاں وغیرہ۔ تنا اس کا جز حقیقی کے منزلہ میں ہے اور شاخیں اور پھول پتیاں جز عرفی کے منزلہ میں ہیں چنانچہ جب تنا معدوم ہو گا تو درخت کی ذات معدوم ہو جائے گی اور اگر تنا باقی ہے تو درخت باقی رہے گا خواہ اس کی شاخیں اور پھول پتیاں معدوم ہو جائیں۔ پس اسی طرح سے ایمان بمنزلہ ایک درخت کے ہے اور تصدیق بالقلب بمنزلہ تنے کے اس کا جز حقیقی ہے اور اس تصدیق کے معدوم ہونے کے بعد ایمان بھی معدوم ہو جائیگا اور اعمال بالجوارح بمنزلہ شاخ اور پتیوں کے جز عرفی ہیں اور انکے معدوم ہونے سے ایمان کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا؛

والذی یدل علی انه التصدیق وحده انه سبحانه اضاف الایمان الی القلب فقال کَتَبَ فِی قُلُوْبِهِمُ الْاِیْمَانَ وقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِیْمَانِ ولَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ ولَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِکُمْ وعطف علیه العمل الصالح فی مواضع لاتحصی وقرنه بالعاصی فقال تعالیٰ وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْا اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ۔

ترجمہ: اور اس بات پر کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ سبحانہ نے ایمان کی نسبت قلب کی طرف فرمائی ہے چنانچہ ارشاد ہے کتب فی قلوبہم الخ ترجمہ۔ اللہ نے ان کے دلوں میں ایمان کا نقش کر دیا ہے (اسی طرح) ارشاد ہے وقلبہ مطمئن بالایمان ترجمہ۔ اور اس کا دل ایمان کی طرف سے مطمئن ہے۔ نیز ارشاد ہے ولم تومن قلوبہم ترجمہ۔ اور ان کے دل ہیں کہ مطلق ایمان نہیں لائے۔ ایسے ہی فرمایا۔ ولما یدخل الایمان الخ ترجمہ۔ اور ایمان کا تو ہنوز تمہارے دلوں میں گذر تک نہ ہوا اور یہی دلیل ہے کہ بیشمار مواقع میں ایمان پر عمل صالح کا عطف کیا گیا ہے اور اس کو معاصی کبیرہ کے ساتھ متصلاً ذکر کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا وان طائفتان الخ ترجمہ۔ اور اگر تم مسلمانوں کے دو فرقے آپس میں لڑ پڑیں نیز ارشاد ہے کتب علیکم القصاص الخ ترجمہ۔ مسلمانو! جو لوگ تم میں مارے جائیں ان کے بارے میں تم کو جان کے بدلے جان کا حکم دیا جاتا ہے نیز فرمایا گیا الذین آمنوا الخ ترجمہ۔ جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اپنے ایمان میں بے انصافی کی آمیزش نہیں کی۔

تفسیر:- اب یہاں سے جمہور محققین کے دلائل ذکر کر رہے ہیں لیکن ان دلائل سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ معتزلہ نے حقیقت ایمان میں عمل کے داخل ہونے پر ان احادیث سے استدلال کیا ہے جن میں ارتکاب کبیرہ کے وقت سلب ایمان کا حکم لگایا گیا ہے مثلاً حضور کا فرمان لایزنی الزانی حین یزنی وہو مؤمن ولایسرق السارق حین یسرق وہو مومن یعنی جس وقت انسان زنا کرتا ہے اس وقت مؤمن نہیں رہتا اور اسی طرح جس وقت چوری کرتا ہے مومن نہیں رہتا۔ تو دیکھئے اس حدیث کے اندر حضور نے ارتکاب کبیرہ کے وقت نفی ایمان کا حکم لگایا ہے جس سے معلوم ہوا کہ عمل حقیقت ایمان میں داخل ہے کیونکہ اگر عمل حقیقت ایمان میں داخل نہ ہوتا تو عمل کے مختلف ہونے کے وقت نفی ایمان کا حکم نہ لگایا جاتا۔ اب مصنف پہلے مسلک کے دلائل ذکر کر رہے ہیں لیکن دلیل کی دو صورتیں ہیں ایک دلیل لاثبات المطلب۔ دوم دلیل لنفی خلاف المذہب اور مصنف ان دونوں قسم کی دلیلیں ذکر کر رہے ہیں پہلی دلیل تو صرف مقصد ثابت کرنے کے لئے ہے اور دوسری دلیل مخالف مذہب کی نفی کرنے کے لئے ہے اور تیسری دلیل دونوں پہلوؤں کو جامع ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ وہ دلائل جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے متعدد آیات کے اندر ایمان کی نسبت قلب کی طرف فرمائی اور وہ آیتیں یہ ہیں۔

کتب فی قلوبہم الایمان اور قلبہ مطمئن بالایمان اور لم تومن قلوبہم۔ چوتھی آیت ولما یدخل الایمان فی قلوبکم۔ ان تمام آیات میں اللہ تعالیٰ نے ایمان کی نسبت قلب کی طرف کی ہے بعض آیات میں قلب کو ایمان کا ظرف بنا کر اور بعض میں قلب کو ایمان کا مسند الیہ بنا کر جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قلب ایمان کا محل ہے یا ایمان قلب کی صفت ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ ایمان کے اندر تصدیق کے علاوہ قلب کی دوسری صفات تو معتبر نہیں ہیں پس تصدیق متعین ہو گئی تو ہمارا مقصود ثابت ہے دوسری دلیل نفی مذہب مخالف کے لئے ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت ایمان میں عمل کو داخل نہ مانئے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی جگہوں پر عمل کا ایمان پر عطف کیا ہے نیز ایمان کے ساتھ ساتھ معاصی کا تذکرہ فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور عمل میں تغایر ہے اور ایمان معاصی کے ارتکاب کے باوجود باقی رہتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کن کن مواقع پر عمل صالحہ کا ایمان پر عطف کیا ہے اور تغایر کیسے مستفاد ہوتا ہے اور کن آیات میں معاصی کے ساتھ ایمان کا تذکرہ فرمایا تو اسے ذکر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان الذین آمنوا وعملوا الصّٰلحٰت فرمایا اس آیت کے اندر عمل صالح کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور اصل عطف میں یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں مغایرت ہو، پس ایمان اور عمل صالحہ میں مغایرت ہے اور جب عمل صالحہ اور ایمان میں مغایرت ہے تو پھر اعمال کو جزو ایمان قرار دینا کیسے درست ہوگا اور وہ آیتیں کہ جن میں معاصی کے ساتھ ایمان کا تذکرہ ہے یہ ہیں۔ وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا یعنی اگر مؤمنین کی دو جماعتیں آپس میں قتال کریں تو دیکھئے اس آیت کے اندر سب سے بڑی معصیت یعنی قتل کا محل کیا گیا ہے طائفتان من المؤمنین پر یعنی ان دو جماعتوں پر جو صفت ایمان کے ساتھ متصف ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ تعلیق الحکم بشئ موصوف بصفۃ یدل علی حصول تلک الصفۃ حال التعلق یعنی کسی شئ موصوف بالصفت کے ساتھ جب کوئی حکم متعلق ہوتا ہے تو یہ تعلق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تعلق کے وقت میں وہ صفت موصوف کے اندر موجود ہے پس یہاں اقتتلوا کا طائفتان کے ساتھ تعلق ہے اور طائفتان صفت ایمان کے ساتھ متصف ہے لہٰذا قاعدہ کے مطابق اقتتال کے وقت طائفتان کے اندر صفت ایمان موجود رہے گی۔ تو دیکھئے اس آیت سے یہ معلوم ہوا کہ قتل جیسے اشد الکبائر کے ارتکاب کے وقت مؤمنین سے ایمان مسلوب نہیں ہوتا بلکہ موجود رہتا ہے پس معتزلہ و خوارج کا مرتکب کبیرہ کو خارج عن الایمان قرار دینا کیسے درست ہوگا؛

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ یعنی اے مؤمنین تمہارے اوپر مقتولین کے بارے میں قصاص واجب ہے۔ دیکھئے اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے کتب علیہ القصاص کو ایمان کے ساتھ مخاطب فرمایا ہے اور کتب علیہ القصاص سے مراد قاتل ہے کیونکہ قصاص قاتل ہی کے ذمہ واجب ہوتا ہے تو گویا اللہ تعالیٰ نے قاتل کو ایمان کے ساتھ مخاطب فرمایا جس سے یہ معلوم ہوا کہ ارتکاب کبیرہ سے ایمان مسلوب نہیں ہوتا ہے ؛

ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانہم بظلم اولئک ہم المہتدون اس آیت سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایمان ظلم کے باوجود رہ سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اپنے ایمان کو ظلم سے نہیں ملایا وہ لوگ ہدایت پر ہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ لوگ جو ایمان لائے اور اپنے ایمان کو ظلم کے ساتھ ملا دیا وہ ہدایت پر نہیں ہیں ؛ ؛ ؛

مع ما فیہ من قلۃ التغییر لانہ اقرب الی الاصل وھو متعین الارادۃ فی الآیۃ اذا العدی بالباء ھو التصدیق وفاقا

ترجمہ:۔ باوجود اس کے کہ صرف تصدیق قلبی ماننے کی صورت میں کم تبدیلی ہے کیونکہ یہ معنی لغوی معنی سے قریب ترین ہیں اور آیت میں تو یہی معنی متعین ہیں کیونکہ ایمان متعدی بالباء سے بالاتفاق تصدیق ہی مراد ہوتی ہے؛

(بقیہ گذشتہ) تو دیکھئے ایمان ظلم کے ساتھ ملتبس ہو سکتا ہے اگرچہ اس التباس کے وقت ہدایت کاملہ نہ ہو اور ظلم گناہ کبیرہ ہے تو ایمان کا ظلم کے ساتھ ملتبس ہونا اس کا گناہ کبیرہ کے ساتھ ملتبس ہونا ہے اور جب آیت سے ایمان کا گناہ کبیرہ کے ساتھ ملتبس ہونا ثابت ہے تو پھر مرتکب کبیرہ کو خارج عن الایمان کہنا کیسے درست ہوگا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا فمن عفی لہ من اخیہ شیٔ یہاں مقتول کو قاتل کا بھائی قرار دیا ہے اور یہ طے ہے کہ یہاں اخوت سے اخوت نسبی مراد نہیں بلکہ اخوت ایمانی مراد ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "انما المؤمنون اخوۃ پس جب مقتول کو قاتل کا اخ قرار دیا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ قتل کے باوجود اخوت ایمانی باقی رہے گی نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یاایہا الذین آمنوا توبوا الی اللہ توبۃ نصوحًا۔ اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے مومنین کو توبہ کا حکم فرمایا ہے اور توبہ بغیر گناہ کے نہیں ہوسکتی کیونکہ توبہ نام ہے الندامۃ علی الذنب الماضی والعزم علی ترکہ فی المستقبل یعنی گذرے ہوئے گناہ پر پشیمان ہونا اور آئندہ کے لیے اس کے چھوڑ دینے کا پختہ ارادہ کرلینا پس جب اللہ تعالیٰ نے مومنین کو توبہ کا حکم دیا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مومنین کے اندر گناہ موجود ہیں۔ پس جب ان آیات سے گناہ کے باوجود ایمان کی بقاء مفہوم ہوتی ہے تو پھر معتزلہ کا مرتکب کبیرہ کو خارج عن الایمان قرار دینا کیسے درست ہوگا یہ دوسری دلیل تھی نفی مذہب مخالف کے لئے؛

تفسیر:۔ اب تیسری دلیل جو دونوں مفہوموں کو جامع ہے اس کو سنئے فرماتے ہیں کہ ایمان شرعی کی حقیقت صرف تصدیق بما علم بالضرورت الخ کو قرار دینا زیادہ درست ہے بمقابلہ تصدیق واقرار اور اسی طرح تصدیق واقرار اور عمل کے مجموعہ کو قرار دینے کے کیونکہ پہلے معنی کے اندر تغیر کم ہے اس لئے کہ پہلے معنی اپنے لغوی معنی کے زیادہ قریب ہیں اس لئے کہ لغت کے اندر مطلقًا تصدیق کے معنی تھے اور شریعت میں آکر تصدیق معتبر ہوگئی تو بس اطلاق وتقیید کا فرق رہا بخلاف دوسرے دو معنی کے کہ ان معنی میں پہلے معنی سے بہت زیادہ دوری ہو جاتی ہے بایں طور کہ پہلے معنی یعنی معنی لغوی صرف تصدیق کے تھے اور یہ بسیط ہے اور اب دو یا تین کا مجموعہ ہوگیا جس کی وجہ سے مرکب ہے اور بسیط ومرکب میں بعد ہوتا ہے۔ تو حاصل یہ ہوا کہ محققین کے مسلک کے اعتبار سے ایمان کے معنی اقرب الی الاصل ہیں اور دوسرے دو قولوں کے اعتبار سے ابعد من الاصل ہیں اور دوسرے یہ ہے کہ اقرب الی الاصل راجح ہوتا ہے بمقابلہ ابعد من الاصل کے لہذا محققین کے بیان کردہ معنی راجح ہیں بمقابلہ دوسرے دو معنی کے تو دیکھئے اس دلیل سے مسلک بھی ثابت ہوگیا اور مذہب مخالف کی نفی بھی ہوگئی پھر قاضی

ثم اختلف فی ان مجرد التصدیق بالقلب هل هو کاف لانه المقصود ام لابد من انضمام اقرار به للمتمکن منه ولعل الحق هو الثانی لانه تعالی ذم المعاند اکثر من ذم الجاهل المقصر وللمانع ان یجعل الذم للانکار لا لعدم الاقرار ؎

ترجمہ:- پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا حصول نجات کے لئے صرف تصدیق بالقلب کافی ہے کیونکہ مقصود یہی ہے یا جس کو قدرت ہو اس کے لئے تصدیق کے ساتھ اقرار باللسان بھی ملالینا ضروری ہے اور شاید دوسری بات حق بجانب ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کوتاہ جاہل کے مقابلے میں معاند کی زیادہ مذمت فرمائی ہے۔ اور معترض کو یہ حق ہے کہ یہ کہے کہ قرآن میں مذمت وجود انکار کی وجہ سے ہے عدم اقرار کی وجہ سے نہیں ؎

(بقیہ گذشتہ) صاحب نے محققین کے مسلک کی تائید میں یہ بات بھی ذکر کی ہے کہ آیت کے اندر بھی ایمان کے معنی تصدیق کے متعین ہیں کیونکہ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ جب ایمان کو باء کے ساتھ متعدی کیا جاتا ہے تو تصدیق کے اندر اعتراف کے معنی کی تضمین کرلی جاتی ہے اور تضمین اس وقت ہوسکتی ہے جبکہ متضمن فیہ موجود ہوں پس آیت کے اندر اعتراف کے معنی کی تضمین کرکے یا اسی وقت استعمال ہوسکتا ہے جبکہ پہلے سے ایمان کے اندر تصدیق کے معنی موجود ہوں۔ قاضی کی اس تائید میں ایک اعتراض ہے ؎

اعتراض یہ ہے کہ قاضی نے ماقبل میں ایمان کے دو معنی یعنی تصدیق اور وثوق بیان کرکے یہ کہا تھا کہ کلا الوجہین حسن فی یؤمنون بالغیب یعنی دونوں معنی یؤمنون بالغیب کے اندر ہوسکتے ہیں اور تائید کے اندر کہدیا کہ صرف تصدیق ہی کے معنی متعین ہیں پس مصنف کی عبارت میں تناقض وتضاد ہے ؎

جواب یہ ہے کہ کلا الوجہین کے اندر معنی لغوی مراد ہیں اور متعین الارادہ میں معنی شرعی مراد ہیں پس جب جہت بدل گئی تو تناقض مرتفع ہوگیا ؎

اور معتزلہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں جس ایمان کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد ایمان کامل ہے یا یہ کہ ایمان سے مراد اطاعت ہے یعنی زنا کرنے کے وقت بندہ مطیع نہیں رہتا یا یہ کہ ایمان سے مراد نور ایمان ہے یعنی زنا کرنے کے وقت بندہ کے اندر نور ایمان نہیں رہتا اور یہ معنی ایک صحابی سے منقول ہیں۔ یا ایمان کی نفی کرنا بطور تشبیہ کے ہے یعنی زنا کرنے کے وقت مؤمن مثل لامؤمن کے ہوجاتا ہے۔ یا ایمان سے مراد حیاء ہے کیونکہ حضورؐ نے فرمایا ہے الحیاء شعبۃ من الایمان تو اب معنی یہ ہوں گے کہ بندہ کے اندر زنا کرنے کے وقت حیاء ایمانی باقی نہیں رہتی بہر نوع حدیث میں اصل ایمان کی نفی مقصود نہیں لہذا معتزلہ اس حدیث سے استدلال نہیں کرسکتے ہیں۔

❋ ❋ ❋

تقسیر[۱۱۵]: اب یہاں سے محققین اور اکثر احناف کے مسلک میں فرق ظاہر کررہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس بات پر تو دونوں مسلک والے متفق ہیں کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے لیکن پھر اختلاف یہ ہے کہ کیا اقرار باللسان یعنی شہادتین[۱] کا تصدیق بالقلب کے ساتھ ملالینا حصول نجات کے لئے ضروری ہے یا صرف تصدیق بالقلب کافی ہے تو محققین کہتے ہیں کہ صرف تصدیق قلبی کافی ہے اقرار باللسان کا ملالینا لابدی نہیں ہے چنانچہ امام غزالیؒ نے فرمایا کہ جس شخص نے اللہ تعالیٰ کو دلائل کے ذریعہ پہچان لیا اور اس کو اتنا وقت مل گیا کہ وہ شہادتین کا تلفظ کرسکے لیکن اس کے باوجود اس نے تلفظ نہیں کیا تو اس کا تلفظ سے باز رہنا یہ ان معاصی کے قائم مقام ہے کہ جو ایمان کے رہتے ہوتے انسان سے صادر ہوتے رہتے ہیں اور انہوں نے استدلال کیا ہے اس حدیث سے جس میں حضورؐ نے فرمایا کہ یخرج من النار من کان فی قلبہ مثقال ذرۃ من ایمان اوکما قال. تو دیکھئے اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اگر ایمان کا ذرہ بھی کسی انسان کے اندر ہو تو بھی وہ عذاب مخلد سے نجات پائے گا. لہذا اقرار باللسان بھی حصول نجات کے لئے ضروری نہیں ہے صرف تصدیق قلبی کافی ہے پس اقرار باللسان احکام دنیویہ کے جاری کرنے کے لئے شرط ہے لیکن اکثر احناف نے کہا کہ اقرار باللسان ایمان کا رکن زائد ہے قاضی صاحبؒ نے نزدیک طور پر دوسرے مسلک کو حق قرار دیا ہے اور وجہ یہ بیان کی کہ جو شخص تصدیق قلبی رکھنے کے باوجود اعتراف نہ کرے، وہ معاند ہے اور جو شخص نہ جاننے کی وجہ سے کسی چیز سے کوتاہی کرتا ہے وہ جاہل مقصر ہے اور اللہ تعالیٰ نے معاند کی مذمت بہت زیادہ فرمائی ہے بمقابلہ جاہل مقصر کے چنانچہ اہل کتاب کے جہلاء کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا. ومنھم امیون لایعلمون الکتاب الا امانی وان ہم الا یظنون تو اس آیت کے اندر جاہلوں کو لایعلمون کہہ کر چھوڑ دیا زیادہ مذمت نہیں کی لیکن جب علماء یہود کو ذکر کیا تو فرمایا فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیہم وویل لہم مما یکسبون تو دیکھئے آیت میں کیسی مذمت کی دو مرتبہ ویل کا لفظ استعمال کیا اور اسی وجہ سے حضورؐ نے فرمایا ویل للجاہل مرۃ وللعالم الف مرۃ پس اگر آپ صرف تصدیق قلبی پر اکتفا کرتے ہیں اور اقرار باللسان کو اس کا جز نہیں مانتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ آپ معاندین کو بھی ناجی قرار دیتے ہیں حالانکہ معاندین مذموم تر ہیں لہذا بہتر یہ ہے کہ اقرار باللسان کو ایمان کا جز مانا جائے لیکن قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ ہماری وجہ ترجیح کے اندر منع وارد کرنے کی گنجائش ہے بایں طور کہ جن معاندین کی قرآن پاک میں مذمت کی گئی ہے ان سے وہ معاندین مراد ہیں جنہوں نے سچا سمجھنے کے باوجود انکار کردیا وہ مراد نہیں کہ جنہوں نے سچا سمجھ کر سکوت اختیار کیا اور یہاں زیر بحث ساکتین ہیں منکرین نہیں کیونکہ بحث تو یہی چل رہی ہے کہ صرف تصدیق کرنے کے بعد کوئی شخص سکوت اختیار کرے نہ اقرار ہو نہ انکار تو ناجی ہوگا یا نہیں پس جب یہاں منکرین مراد نہیں ہیں تو پھر منکرین والی آیت سے استدلال کرنا کیسے درست ہوگا اور چونکہ اس دلیل میں ضعف تھا اسی لئے قاضی نے لعل کا لفظ استعمال کیا ہے. ان تین مسلکوں کو ذہن نشین کرلینے کے بعد اب یہ سمجھئے.

---

[۱] اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ

والغیب مصدر وصف به للمبالغة کالشهادة فی قوله تعالیٰ عٰلِمُ الْغَیْبِ والشهادة والعرب تسمی المطمئن من الارض والخمصة التی تلی الکلیة غیبًا او فیعل خفف کقیل،

ترجمہ:۔ اور غیب مصدر ہے اس کو مبالغۃً ذوات کی صفت بنا دیا گیا جیسا کہ شہادۃ اللہ تعالیٰ کے ارشاد عالم الغیب والشہادۃ میں۔ اور اہل عرب پست زمین اور اس سوراخ کو جو گردے کے قریب ہوتا ہے غیب کہتے ہیں۔ یا یہ فیعال کے وزن پر صفت ہے پھر تخفیف کر کے غیب بنا لیا گیا جیسا کہ قیل میں تخفیف کی گئی ہے

(بقیہ مہ گذشتہ) بلکہ کیفیات ایمان میں زیادتی مراد ہے کیونکہ نفس ایمان تو نام ہے نفس تصدیق کا اور نفس تصدیق قلب کا فعل ہے اس میں کمی اور زیادتی نہیں۔

اس کے بعد یہ سمجھئے کہ ایمان اور اسلام کے مفہوم لغوی میں تو فرق ہے مگر ان کے مصداق میں کوئی فرق نہیں مفہوم لغوی میں تو اس لئے فرق ہے کہ ایمان نام ہے تصدیق قلبی کا اور اسلام نام ہے انقیاد ظاہر کا مگر مصداق شرعی کے اعتبار سے دونوں میں تساوی ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کل مؤمن مسلم وکل مسلم مؤمن۔

تفسیر:۔ اب یہاں سے تیسری بحث غیب کی تحقیق اور اس کی مراد کے بارے میں بیان کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ غیب مصدر بھی ہو سکتا ہے اور صفت مشبہ بھی اگر اسکو مصدر مانا جائے تو اس کے معنی ہوں گے پوشیدگی کے اور یہ چار وزن پر آتا ہے غیبا، غیبۃ، غیابًا، غیوبۃ۔ اسی وجہ سے عرب والے پست زمین کو بھی غیب کہتے ہیں کیونکہ وہ بھی نظروں سے پوشیدہ ہوتی ہے اور عرب والے اس سوراخ کو بھی غیب کہتے ہیں جو گردوں کے متصل ہوتا ہے اور اس کے ذریعہ بھوک محسوس کی جاتی ہے کیونکہ وہ سوراخ بھی نظروں سے پوشیدہ ہوتا ہے۔ قاضی صاحب نے جو کہا مطمئن من الارض تو یہ لفظ مطمئن ظرف بھی ہو سکتا ہے اور اسم فاعل بھی۔ اگر ظرف ہے تو معنی یہ ہیں کہ وہ زمین کہ جہاں اطمینان حاصل کیا جائے اور ظاہر ہے کہ قضائے حاجت کے واسطے پست زمین میں اطمینان حاصل کیا جاتا ہے اور اگر اسم فاعل مانا جائے تو ارض کی طرف اسناد مجازًا ہوگا اور یہ تسمیۃ الظرف باسم المظروف کے قبیلہ سے ہوگا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ اسم فاعل نسبتی ہو اور اب معنی ہوں گے اطمینان والی زمین جیسے تامر اور لابن یعنی صاحب تمر اور صاحب لبن اور یہاں غیب سے مراد ذوات غیبیہ ہیں اور ذوات غیبیہ کو غیب مصدر کے ساتھ مبالغۃً متصف کیا گیا جیسے کہ باری تعالیٰ کے قول عالم الغیب والشہادۃ میں الشہادۃ سے مراد ذوات شاہدہ ہیں اور ذوات کو مصدر شہادت کے ساتھ مبالغۃً متصف کر دیا گیا پس اسی طرح یؤمنون بالغیب میں بھی ذوات کو مصدر غیب کے ساتھ متصف کیا گیا اور اگر صفت مشبہ مانا جائے تو غیبٌ اصل میں تھا غَیْیِبٌ دو یا کے اجتماع کی وجہ سے ادغام کر دیا غَیِّبٌ ہو گیا تخفیف کی وجہ سے ایک یاء کو حذف کر دیا گیا۔

والمراد به الخفی الذی لا یدرکه الحس ولا یقتضیه بداهة العقل وهو قسمان قسم لا دلیل علیه وهو المعنی بقوله تعالیٰ وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو وقسم نصب علیه دلیل کالصانع وصفاته والیوم الآخر واحواله وهو المراد به فی الآیة هذا اذا جعلته صلة للایمان واوقعته موقع المفعول به وان جعلته حالا علی تقدیر ملتبسین بالغیب کان بمعنی الغیبة والخفاء والمعنی انهم یؤمنون غائبین عنکم لا کالمنافقین الذین اذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انا معکم او عن المؤمن به لما روی ان ابن مسعودؓ قال والذی لا اله غیره ما آمن احد افضل من ایمان بغیب ثم قرأ هذه الآیة وقیل المراد بالغیب القلب والمعنی یؤمنون بقلوبهم لا کمن یقولون بافواههم ما لیس فی قلوبهم فالباء علی الاول للتعدیة وعلی الثانی للمصاحبة وعلی الثالث للآلة،

ترجمہ: ــــــــ اور اس سے مراد وہ خفی چیزیں ہیں جن کا نہ تو حواس ادراک کر سکیں اور نہ بداہت عقل ان کی مقتضی ہو اور غیب کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ جن پر کوئی دلیل قائم نہیں اور فرمان ایزدی وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الآیہ سے یہی قسم مراد ہے اور دوسری قسم وہ کہ جن پر کوئی دلیل قائم ہے جیسے صانع عالم اور اس کی صفات اور روز آخر یعنی روز قیامت اور اس کے احوال،
اور آیت میں یہی معنی مراد ہیں مگر یہ اس وقت جبکہ تم با کو ایمان کا صلہ مان کر اس کو مفعول بہ کے قائم مقام مانو اور یؤمنون کی ضمیر فاعل سے ملتبسین کا لفظ مقدر مان کر بالغیب کو حال قرار دو تو اس وقت غیب غیبت اور خفا کے معنی میں ہوگا اور آیت کے معنی ہوں گے کہ وہ لوگ جو تم سے غائب رہتے ہوئے بھی ایمان رکھتے ہیں منافقین کی طرح نہیں کہ جب مومنین سے ملیں تو آمنا کہیں اور جب خلوتوں میں اپنے رؤسا کے ساتھ ہوں تو انا معکم کہیں یا یہ معنی ہیں کہ وہ لوگ ایمان رکھتے ہیں اس حال میں کہ وہ نبی علیہ السلام سے غائب اور ان کے زمانے کے بعد ہیں جیسا کہ روایت ہے کہ ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں حضور سے غیبوبت کے باوجود آپ پر ایمان لانے سے افضل کسی کا ایمان نہیں۔ پھر آپ نے الذین یؤمنون بالغیب کی تلاوت فرمائی اور بعض نے کہا کہ غیب سے مراد دل ہے اور معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ اپنے دل سے ایمان رکھتے ہیں ان لوگوں کی طرح نہیں جو زبان سے ایسی باتیں اڑاتے ہیں جو ان کے دل میں نہیں ہوتیں۔ پس با پہلے معنی کی بنا پر متعدی بنانے کے لئے اور دوسری صورت میں مصاحبت اور تیسری صورت میں آلہ کے لئے ہے۔

تفسیر[۲۱۸]:- اب یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ غیب کا لفظ جہاں بھی آیا ہے اس کے مرادی معنی وہ چیزیں ہیں کہ حواس جن کا ادراک نہ کر سکیں اور عقلاً بدیہی نہ ہوں۔ پھر اس غیب کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ جس پر دلائل عقلیہ اور نقلیہ قائم نہ ہوں اور اسی کی طرف باری تعالیٰ نے اپنے ارشاد "وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمہا الا ہو" سے اشارہ فرمایا ہے۔ اور دوسری قسم یہ کہ جس پر دلائل عقلیہ یا نقلیہ ہوں جیسے صانع عالم اور صفات باری اور یوم آخرت اور اس کے احوال ان سب پر دلائل قائم ہیں۔ وہو المراد بہ فی الآیۃ سے بیان کرتے ہیں کہ اس آیت میں غیب سے کیا مراد ہے تو اس کے بارے میں تین قول ہیں۔ اور یہ تینوں قول موقوف ہیں بالغیب کی بار کے تعین پر کیونکہ با کی تین قسمیں ہیں ایک یہ کہ صلہ کی ہو۔ دوم یہ کہ مصاحبت کی ہو۔ سوم یہ کہ استعانت کی ہو۔

بار صلہ کا مطلب یہ ہے کہ بار کا دخول بالواسطہ ما قبل کا مفعول بہ ہو اور بار مصاحبت کا مطلب یہ ہے کہ بار کا ماقبل مابعد کے ساتھ ملتبس ہو۔ اور بار استعانت کا مطلب یہ ہے کہ بار کا دخول ماقبل کے فعل کے لئے ذریعہ اور واسطہ ہو۔ اب سنئے جو لوگ بار کو صلہ کا مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ غیب سے مراد اشیاء غیبنہ ہیں اور بالغیب یؤمنون کا مفعول بہ ہے۔ اب معنی یہ ہوں گے کہ وہ لوگ جو ان چیزوں پر ایمان لاتے ہیں جو غائب ہیں اور جو لوگ بار کو مصاحبت کے لئے مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ غیب کے معنی غیبوبت اور خفار کے ہیں اور اس وقت یہ بالغیب حال ہوگا یومنون کے فاعل کا اور معنی ہوں گے کہ وہ لوگ جو ایمان لاتے ہیں اس حال میں کہ وہ غائب ہیں تم سے یعنی جس طرح تمہاری موجودگی میں ایمان رکھتے ہیں اسی طرح تمہاری عدم موجودگی میں بھی ایمان رکھتے ہیں۔ اس طرح نہیں جس طرح کہ منافقین جب مسلمانوں سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں آمنا اور جب خلوتوں میں اپنے سرداروں کے پاس چلے جاتے ہیں تو کہتے ہیں انا معکم۔

اب رہی یہ بات کہ جب یہ ایمان لانے والے غائب ہوں گے تو مغیب عنہ کون ہوں گے، تو مغیب عنہ صحابہ بھی ہو سکتے ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اگر مغیب عنہ صحابہ کو مانا جائے تو معنی ہوں گے اس حال میں کہ وہ غائب ہیں صحابہ سے یعنی جس طرح مومنین میں رہتے ہوئے ایمان رکھتے ہیں اسی طرح تنہائی میں آکر بھی ایمان رکھتے ہیں منافقین کی طرح نہیں ہیں اور اگر مغیب عنہ مومن ہے یعنی حضور کو مانا جائے تو معنی ہوں گے اس حال میں کہ وہ ایمان رکھتے ہیں حضور کے غائب ہونے کے باوجود۔ اس وقت یہ آیت خاص طور سے صحابہ کے بعد والے لوگوں کے بارے میں ہوگی۔ اور اس کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول بھی کر رہا ہے۔

ان کا قول ہے کہ ایک مرتبہ ان کے شاگردوں نے حسرت کرتے ہوئے کہا کہ حضور کا معاملہ صحابہؓ پر تو بالکل واضح اور ظاہر تھا اور ان کا ایمان بمقابلہ ہمارے ایمان کے قوی ہوگا۔ تو حضرت ابن مسعودؓ نے ان کو تسلی دیتے ہوئے کہا مامن احد افضل من الایمان بغیب یعنی اس شخص کے ایمان سے کسی کا ایمان افضل نہیں جو حضور کے غائب ہونے کے باوجود ایمان لایا پھر اس کے بعد حضرت ابن مسعودؓ نے یہ آیت پڑھی "الذین یؤمنون بالغیب" تو دیکھئے۔ حضرت ابن مسعودؓ کے قول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مغیب عنہ حضور ہیں۔ ابن مسعودؓ

کا یہ قول محض ادعا رتھا تسلی دینے کے لئے ورنہ حقیقت پر مبنی نہیں تھا۔

لیکن ابن مسعودؓ کے قول پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ تمہارا ایمان افضل ہے صحابہؓ کے ایمان سے اس لئے کہ صحابہ تو آپ کا مشاہدہ کر کے ایمان لائے اور تم بغیر مشاہدہ کئے ہوئے ایمان لائے ہو۔ تو ہم سوال کرتے ہیں کہ مؤمن بہ ذات رسول اللہ ہے یا نبوت ہے۔ ظاہر ہے ذات رسول اللہؐ تو مومن بہ نہیں ہے بلکہ نبوت ہے اور نبوت بھی ایک امر مخفی ہے لہٰذا ابن مسعودؓ کا یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ صحابہ مؤمن بہ کو دیکھ کر ایمان لائے ہیں۔
جواب یہ ہے کہ چونکہ صحابہ نے دلائل نبوت اور معجزات کا مشاہدہ کیا تھا اس لئے بدلول کو عین دال مان کر نفس نبوت کو مشاہد قرار دیدیا۔

صاحب روح المعانی نے بھی اس دوسرے قول کو ترجیح دی ہے یعنی با مصاحبت کے لئے ہے صلہ کا نہیں ہے اور وجہ ترجیح یہ بیان کی کہ اگر پہلا قول لیا جائے تو اس میں دو خرابیاں لازم آئیں گی اول یہ کہ آپ نے غیب سے مراد اشیاء غیبی ہیں تو اس کے تحت تمام اشیاء غیبیہ آگئیں اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا و بالآخرۃ ہم یوقنون اور آخرت بھی اشیاء غیبیہ میں سے ہے اور آخرت کا بالغیب پر عطف کیا گیا ہے تو اس صورت میں معطوف اور معطوف علیہ میں اتحاد ہو گیا۔ حالانکہ معطوف و معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ غیب یہاں پر مطلق ہے اگر باء کو صلہ کی مان کر غیب سے امور مخفیہ مراد ہوں گے تو مطلقاً اشیاء مخفیہ مؤمن بہ ہوں گی تو اس صورت میں ایسی مخفی چیزوں کا بھی جاننا لازم آئے گا جن کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کیا ہے یعنی مفاتح الغیب لا یعلمہا الا ہو۔ اور جاننا اس لئے لازم آئے گا کہ ایمان فرع ہے علم کی تو جب آپ نے ان کو مؤمن بہ مانا تو گویا وہ آپ کو معلوم بھی ہیں ان دونوں خرابیوں کا جواب دیا جاتا ہے۔

پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ یؤمنون بالغیب کے اندر تمام اشیاء مخفیہ اجمالاً مذکور ہیں پھر ان میں سے بعض کو تفصیلاً بیان کر دیا مثلاً آخرت کو اب اجمال و تفصیل کا فرق ہو گیا لہٰذا معطوف و معطوف علیہ میں تغایر ہو گیا اتحاد نہیں رہا۔ اور دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ غیب سے مراد مطلقاً اشیاء مخفیہ نہیں ہیں بلکہ وہ اشیاء مخفیہ مراد ہیں جن پر دلائل عقلیہ یا نقلیہ قائم ہوں لہٰذا اب ان اشیاء مخفیہ کا جاننا لازم نہیں آئے گا جن کا علم باری تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کیا ہے۔

اس پر پھر اعتراض ہوگا کہ آپ کا یہ کہنا کہ ہم صرف دوسری قسم پر ایمان رکھتے ہیں درست نہیں کیونکہ آپ وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمہا الا ہو پر بھی تو ایمان رکھتے ہیں اور یہ قسم اول میں سے ہے۔

جواب یہ ہے کہ مفاتح غیب پر بطور اجمال کے ایمان رکھتے ہیں یعنی ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مفاتح غیب حق ہیں جن کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور اس اعتبار سے یہ مدلول آیت ہے لہٰذا یہ بھی قسم ثانی میں داخل ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ باء کو آلہ کی مانا جائے اس صورت میں غیب سے مراد قلب ہوگا اور اب معنی ہوں گے کہ وہ لوگ اپنے قلوب سے ایمان لاتے ہیں اس شخص کی طرح نہیں کہ جو اپنی زبانوں سے کہتے ہیں اور قلوب میں کچھ نہیں ہے یہ تین قول ہیں اول کی بنا پر باء تعدیہ کے لئے ہوگی اور ثانی کی بنا پر مصاحبت کے لئے اور ثالث کی بنا پر آلہ کے لئے ہوگی۔

وَيُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ ای یعدلون ارکانها ویحفظونها ان یقع زیغ فی افعالها من اقام العود اذا قوّمه او یواظبون علیها من قامت السوق اذا نفقت واقمتها اذا جعلتها نافقة قال ؂

اقامت غزالة سوق الضراب لاهل العراقین حولا قمیطا

فانه اذا حوفظ علیها کانت کالنافق الذی یرغب فیه واذا ضیعت کانت کالکاسد المرغوب عنه

ترجمہ :- یعنی ارکان نماز کو اطمینان کے ساتھ ادا کرتے ہیں اور اس نماز کو اس بات سے محفوظ رکھتے ہیں کہ اس کے افعال میں کوئی کجی واقع ہو اور یہ معنی ماخوذ ہیں "اقام العود" سے اقام العود بولتے ہیں جب لکڑی سیدھی کر دی جائے یا یقیمون الصلٰوۃ کے معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ نماز پر ہیشگی کرتے ہیں (دریں صورت ماخوذ منہ) قامت السوق اور اقمت السوق ہوگا یہ بولتے ہیں جبکہ بازار فروغ پلئے اور تو اسے فروغ دے۔ شاعر کہتا ہے ؂ اقامت غزالة سوق الضراب ؛ لاہل العراقین حولا قمیطا۔ غزالہ نے اہل کوفہ و بصرہ کے لئے پورے سال بازار جنگ رائج رکھا اور مناسبت معنی منقول عنہ اور منقول الیہ کے درمیان یہ ہے کہ جب نماز پر ہیشگی کی جائے گی تو وہ اس رائج شئی کے مانند ہو جائے گی جس میں رغبت کی جاتی ہے اور جب ناغہ کر کے پڑھی جائے گی تو ایسی ہو جائے گی جیسے ٹھپ ہو جانے والی چیز جس سے بے اعتنائی کی جاتی ہے ؛

تفسیر :- یہاں مصنف دو بحثیں ذکر کر رہے ہیں ایک یقیمون کے متعلق دوم صلٰوۃ کے متعلق یقیمون کے مصنف نے چار معنی بیان کئے ہیں۔ اول تعدیل ارکان دوم مواظبت سوم تشمّر لادا الصلٰوۃ۔ چہارم مطلقا ادائیگی صلٰوۃ پہلے معنی کا حاصل یہ ہے کہ یقیمون تعدیل ارکان کے معنی میں ہے اور تعدیل ارکان کا مطلب یہ ہے کہ ارکان کو درستگی یا اس طور پر کیا جائے کہ ان کے اندر کوئی کمی واقع نہ ہو بلکہ اس کے تمام حدود ظاہری اور حدود باطنی کی رعایت ہو جائے اور یہ اقامت بمعنی تعدیل ارکان ماخوذ ہے اقام العود سے یہ عرب والے اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کج لکڑی کو سیدھا اور برابر کر دیتا ہے اور اقامت کا استعمال اس معنی کے اعتبار سے تعدیل ارکان کے اندر بطور استعارہ تبعیہ کے ہوگا استعارہ تبعیہ کہتے ہیں ایک فعل کو کسی مصدر کے ساتھ تشبیہ دینا اور پھر اس مصدر کے مشتقات مشبہ کے اندر استعمال کرنا تعدیل ارکان کے اندر استعارہ تبعیہ کی صورت سمجھنے سے پہلے یہ سمجھئے کہ یقیمون مصدر اقامت کا مشتق ہے اور اقامت کا مجرد قیام آتا ہے قیام کے اصل لغت کے اعتبار سے معنی کسی شئی کا اپنے طول پر کھڑا ہونا ہے اور اقامت کے معنی کسی شئی کا اس کا طول پر گر جانے کے بعد کھڑا کر دینا پھر یہ استعمال ہونے لگا تسویہ اجسام کے اندر اور اسی مناسبت سے اقام العود اس وقت کہتے ہیں جبکہ لکڑی کو برابر کر دیا جائے اور اس کے ٹیڑھے پن کو دور کر دیا جائے لیکن اقامت کا تسویہ اجسام کے اندر استعمال حقیقت عرفیہ ہے مجاز نہیں ہے پھر تسویہ اجسام کے ساتھ

تشبیہ دی گئی تسویہ افعال کو اور اس تشبیہ کے نتیجہ میں جو مصدر تسویہ اجسام کے معنی کو ادا کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی مصدر اقامت اس کو تسویہ افعال کے اندر استعمال کرنے لگے اور اس کی تبعیت میں مصدر مشبہ بہ کے مشتقات کو مشبہ کے اندر استعمال کرنے لگے پس تعدیل ارکان کے اندر استعارہ تبعیہ کی صورت یہی ہے کہ تعدیل ارکان کو جواز قبیلہ تسویہ افعال ہے تشبیہ دی گئی تسویہ اجسام کے ساتھ اور اس تشبیہ کے نتیجہ میں مصدر مشبہ بہ کے مشتق یعنی یقیمون کو مشبہ یعنی تعدیل ارکان کے معنی اشتقاقی میں بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال کرلیا اور وجہ شبہ تعدیل ارکان اور تسویہ اجسام میں یہ ہے کہ جس طرح تسویہ اجسام کی صورت میں جسم مستقیم اور سیدھا ہو جاتا ہے اسی طرح تعدیل ارکان کے اندر بھی افعال مستقیم اور درست ہو جاتے ہیں. دوسرے معنی مواظبت کے ہیں اور یہ ماخوذ ہیں قامت السوق سے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ بازار رائج ہو جائے اور اقمت السوق اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ مخاطب بازار کو رائج کردے اس معنی کے اعتبار سے بھی یقیمون کا استعمال بطور استعارہ تبعیہ کے ہے اور اس کی توضیح یہ ہے کہ اصل معنی قیام و اقامت کے شئ کا طول پر کھڑا ہونا اور کسی شئ کو گر جانے کے بعد اس کے طول پر کھڑا کر دینا ہے پھر استعمال ہونے لگا رواج دینے اور رائج ہونے کے معنی میں قیام رائج ہونے کے معنی میں اور اقامت رواج دینے کے معنی میں استعمال ہوا اور اس دوسرے معنی کو اصل معنی کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح سیدھا کھڑا کر دینے کی صورت میں شئ کا حال حسن ہو جاتا ہے اسی طرح رواج دینے کی صورت میں بھی شئ مروجہ کا حال حسن ہو جاتا ہے اور یہ اقامت کا استعمال رواج دینے کے معنی میں حقیقت عرفیہ ہے پھر استعمال کے ساتھ تشبیہ دی گئی مواظبت و مداومت کو اور پھر بطور استعارہ تبعیہ کے مصدر اقامت کے مشتق یعنی یقیمون کو مشبہ یعنی مواظبت کے معنی اشتقاقی کے اندر استعمال کرلیا اور مواظبت جو کہ مشبہ ہے اور اس کے مشبہ بہ یعنی اقامت بمعنی الترویج میں وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح رواج دی ہوئی چیز مرغوب فیہ اور مہتم بالشان ہوتی ہے اسی طرح جس چیز کے اوپر مواظبت ہوتی ہے وہ بھی مرغوب فیہ اور مہتم بالشان ہوتی ہے اور جس طرح وہ چیز جس کا رواج نہیں ہوتا غیر مرغوب فیہ ہوتی ہے اسی طرح جس چیز پر مواظبت نہیں کی جاتی وہ بھی غیر مرغوب فیہ ہوتی ہے قاضی صاحب نے ایک شعر پیش کیا ہے جس کے اندر اقامت ترویج کے معنی میں شعر یہ ہے ۔ اقامت غزالۃ سوق الضراب ٭ لاھل العراقین حولا قمیطا۔

یہ شعر ابن حریم الانصاری کے طویل قصیدہ سے منتخب کیا گیا ہے یہاں پر سوق کا لفظ شاعر نے بطور تخییل کے استعمال کیا ہے صورت یہ ہوئی کہ جنگی لوگوں کو ان سامانوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو بازاروں میں رکھے ہوئے ہوتے ہیں پھر بطور تخییل کے مشبہ بہ کے لازم یعنی سوق کو ذکر کر دیا ضراب قتال کے ہم معنی ہیں عراقین سے مراد کوفہ و بصرہ ہے اور قمیطا کہتے ہیں کامل کو ترجمہ شعر کا یہ ہے کہ غزالہ نامی عورت نے بازار جنگ کو رائج کر رکھا ہے اہل کوفہ و بصرہ کے لئے مکمل سال تک اس شعر سے غزالہ اور حجاج بن یوسف کے درمیان پیش آمدہ واقعہ کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

واقعہ یہ ہوا کہ حجاج بن یوسف نے غزالہ کے شوہر شبیب خارجی کو جو فرقہ خوارج کا سردار تھا قتل کر دیا چونکہ اس کی عورت بہت شجاع اور باغیرت تھی اس لئے بدلہ لینے کی غرض سے ایک لشکر لے کر حجاج کے اوپر حملہ آور ہوئی. بیان کیا جاتا ہے کہ اس وقت حجاج ابن یوسف کے لشکریوں کی تعداد تیس ہزار تھی اور غزالہ کے لشکر کی تعداد

او ینشمرون لادا ئہامن غیر فتور ولا توان من قولہم قام بالامر واقامہ اذا جدّ فیہ وتجلّد وضدہ قعد عن الامر وتقاعد او یودونہا عبر عن ادائہا بالاقامۃ لاشتمالہا علی القیام کما عبر عنہا بالقنوت والرکوع والسجود والتسبیح ۔

ترجمہ:۔ یا یقیمون الصلوٰۃ کے معنی ہیں کہ وہ لوگ نماز کی ادائیگی کے لئے بغیر سستی اور کوتاہی کے کوشش کرتے ہیں یہ معنی ماخوذ ہیں عرب کے قول قام بالامر واقامہ سے جبکہ کسی کام کو کوشش وقوت کے ساتھ انجام دیا جائے اور اس کی ضد قعد عن الامر وتقاعد ہے جس کے معنی کسی کام سے سست ہو کر بیٹھ رہنا یا یہ معنی ہیں کہ وہ لوگ نماز ادا کرتے ہیں نماز کے قیام پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ادائیگی نماز کو اقامت کے لفظ سے تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ نماز کو قنوت در کوع اور سجود اور تسبیح کے لفظ سے دوسرے مواقع پر تعبیر کیا گیا ہے ؛

(بقیہ گذشتہ) ایک ہزار تیس تھی۔ غزالہ نے بہت ہی ثابت قدمی کے ساتھ مکمل ایک سال تک حجاج سے مقابلہ کیا اور آخر کار حجاج کو شکست دیدی اور حجاج شکست کھا کر بھاگا تب غزالہ نے اس کی جامع مسجد کے اندر نماز فجر ادا کی اور سورہ بقرہ کی تلاوت کی مقصود اس سے حجاج بن یوسف کی ذلت وخواری کو ظاہر کرنا تھا۔ اسی وجہ سے بعض شعراء نے اس جنگ کے بعد حجاج بن یوسف کے بارہ میں یہ کلمات استعمال کئے :۔

اسد علیّ وفی الحروب نعامۃ ۔۔۔ فتخاء تنفر من صفیر الصافر

ھلا کررت علی غزالۃ فی الوغی ۔۔۔ بل کان قلبك فی جناحی طیر

ترجمہ:۔ تو مجھ پر شیر ہے مگر لڑائیوں میں شتر مرغ ہے۔ جو اپنے پر کھولے ہوئے ہو اور سیٹی بجانے والے کی آواز سے بھی بھاگ لیتا ہو۔ ارے بزدل لڑائی میں غزالہ پر حملہ آور کیوں نہیں ہوا تھا اس وقت تو تیرا دل ایسا کمزور تھا جیسے چڑیا کا دل جو اس کے دو پروں کے درمیان ہوتا ہے۔

تفسیر:۔ یقیمون کے تیسرے معنی تشمر للاداء کے ہیں یعنی نماز کو بغیر سستی وکوتاہی کے چستی وتوانائی کے ساتھ ادا کرنا یہ معنی ماخوذ ہیں قام بالامر واقامہ سے یہ عرب والے اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی کام کو قوت کے ساتھ اور کوشش کے ساتھ ادا کرتا ہے اور اس کے مقابلہ میں قعدعن الامر وتقاعد آتا ہے جس کے معنی آتے ہیں کسی چیز کو سستی کے ساتھ ادا کرتا ہے ہمت ہار کر بیٹھ جانا۔ یقیمون کا استعمال یقیمون الصلوٰۃ کے اندر اس تیسرے معنی کے اعتبار سے مجاز مرسل ہے اور مجاز مرسل اس طور پر ہے کہ سبب یا ملزوم بول کر اس کا مسبب یا لازم مراد لیا ہے اس لئے کہ اقامت کے اصل معنی سیدھا کھڑا کر دینا اور سیدھا کر دینا یہ چستی اور توانائی کے سبب سے ہوتا ہے کیونکہ انسان جب تک چستی اور توانائی سے کام نہ لے تب تک کسی چیز کو سیدھا کھڑا نہیں کر سکتا تو گویا سیدھا کھڑا کرنا سبب

والاول اظهر لانه اشهر والى الحقيقة اقرب وافيد لتضمنه التنبيه على ان الحقيق بالمدح من راعى حدودها الظاهرة من الفرائض والسنن وحقوقها الباطنة كالخشوع والابتهال بقلبه على الله تعالىٰ لا المصلون الذين هم عن صلاتهم ساهون ولذلك ذكر فى سياق المدح والمقيمين الصلوٰة وفى معرض الذم فويل للمصلين ؎

ترجمہ :۔ اور پہلے معنی زیادہ واضح ہیں اس لئے کہ وہی زیادہ مشہور اور معنی حقیقی سے زیادہ قریب ہیں اور دوسرے معانی کے مقابلے میں سب سے زیادہ مفید ہیں (اور زیادہ مفید اس لئے ہیں کہ) اس معنی میں ضمناً اس بات پر تنبیہ ہو جاتی ہے کہ قابل ستائش وہ شخص ہے جو نماز کے حدود ظاہری یعنی فرائض و سنن اور اس کے حقوق باطنی مثلاً خشوع اور دل سے اللہ کی طرف متوجہ رہنا وغیرہ کی رعایت رکھے وہ لوگ لائق مدح نہیں ہیں جو اپنی نماز سے غفلت برتتے ہیں اسی لئے مدح کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے والمقیمین الصلوٰۃ اور ذم کے موقع پر فویل للمصلین فرمایا ہے ؎

(بقیہ صد گذشتہ) ہے اور چستی و توانائی کے ساتھ کام کرنا یہ اس کا سبب ہوا پس اقامت جو سیدھا کھڑا کرنے کے معنی میں ہے وہ مسبب ہے اور تشمر للاداء جو چستی کے ساتھ ادا کرنے کے معنی میں ہے سبب ہے پس یقیمون الصلوٰۃ میں مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا مجاز مرسل کے قبیلہ سے ہے۔ چوتھے معنی ادائیگی کے ہیں یعنی اقامت بول کر ادائیگی مراد لی گئی اور یہ بھی استعمال مجاز مرسل کے طور پر ہے اور مجاز مرسل اس طور پر ہوگا کہ جز بول کر کل مراد لیا گیا یعنی قیام بول کر صلوٰۃ مراد لی گئی اس کی تشریح اس طور پر ہے کہ یقیمون الصلوٰۃ میں ہمزہ تصییر کا ہے اور تعییر کہتے ہیں فاعل کا مفعول کو صاحب مآخذ بنا دینا پس یقیمون الصلوٰۃ کے معنی ہوں گے کہ وہ لوگ جو نماز کو قیام والا بنا دیتے ہیں اور قیام بول کر تمام ارکان کی ادائیگی مراد ہے کیونکہ قیام ایک جز ہے نماز کے تمام ارکان کی ادائیگی کل ہے اور جز بول کر کل مراد لیا گیا ہے اور ایسا قرآن پاک میں بہت زیادہ واقع ہوا ہے کہ اجزاء صلوٰۃ بول کر ساری نماز کی ادائیگی مراد ہے چنانچہ نماز کا ایک جز قنوت ہے جس کے معنی قیام کے ہیں اس کو بول کر صلوٰۃ کاملہ کا ارادہ کیا گیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وکانت من القانتین یعنی وہ عورت نمازیوں میں سے تھی تو دیکھو یہاں قانتین جو جز ہے اس کو بول کر مصلین مراد لیا گیا ہے جو کہ کل ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان ارکعوا مع الراکعین میں جز بول کر کل صلوٰۃ مراد لی گئی ہے چنانچہ اس کا ترجمہ ہے صلوا مع المصلین اس آیت سے بعض حضرات نے وجوب جماعت پر استدلال کیا ہے ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے فرمان وکن من الساجدین کے اندر جز بول کر کل صلوٰۃ مراد لی گئی ہے۔ اسی طرح تسبیح جو نماز کا ایک معمولی جز ہے اس کو بول کر کل صلوٰۃ مراد لی گئی چنانچہ ارشاد ہے فلولا انه کان المسبحین یہاں مسبحین معنی میں مصلین کے ہے پس جب تسبیح جو ایک معمولی جز ہے بول کر کل صلوٰۃ مراد لی گئی تو قیام جو اہم رکن ہے نماز کا نیز دوسرے اہم رکن یعنی

والصّلوٰة فعلة من صلے اذا دعا کالزکوٰة من زکی کتبتا بالواو علی لفظ المفخّم وانما سمی الفعل المخصوص بھا لاشتمالہ علی الدعاء وقیل اصل صلّی حرّک الصلوین لان المصلی یفعلہ فی رکوعہ وسجودہ واشتھار ھذا اللفظ فی المعنی الثانی مع عدم اشتھارہ فی الاول لایقدح فی نقلہ عنہ وانما سمی الداعی مصلیا تشبیھا لہ فی تخشعہ بالراکع والساجد۔

ترجمہ :۔ اور صلوٰة فعلۃ کے وزن پر ہے صلّی بمعنی دعا سے لیا گیا ہے جیسے کہ زکوٰة زکی سے لیا گیا ان دونوں کو واؤ کے ساتھ ان لوگوں کی لغت کے مطابق لکھتے ہیں جو الف میں تفخیم کرتے ہیں اور ارکان مخصوصہ کا صلوٰة نام اس لئے رکھا گیا کہ ارکان مخصوصہ دعا پر مشتمل ہیں۔ اور بعض کہتے ہیں کہ صلّی کے اصل معنی سرین کو حرکت دینے کے ہیں کیونکہ نماز پڑھنے والا اپنے رکوع اور سجدے میں ایسا کرتا ہے اور اس لفظ کا معنی ثانی میں مشہور ہونا اور معنی اول میں مشہور نہ ہونا معنی اول کے منقول عنہ ہونے میں کوئی عیب نہیں لگاتا اور داعی کو مصلی اسی لئے کہا جاتا ہے کہ اس کو راکع و ساجد کے ساتھ اپنے کو عاجز ظاہر کرنے میں تشبیہ دیدی جاتی ہے ؛

(بقیہ گذشتہ) قرارت پر مشتمل بھی ہے بول کر کل صلوٰة مراد لی جاسکتی ہے بہر نوع یقیمون الصلوٰة کے اندر جز بول کر کل مراد ہے اور اسی کو مجاز مرسل کہتے ہیں ؛

تفسیر ۲۲۳ :۔ اب یہاں سے قاضی صاحب پہلے معنی یعنی تعدیل ارکان کو ترجیح دے رہے ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے اور وجوہ ترجیح تین بیان کی ہیں اول وجہ یہ ہے کہ تعدیل ارکان کے معنی زیادہ مشہور ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے اور کسی لفظ کو اس کے معنی مشہور پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے بمقابلہ غیر مشہور پر محمول کرنے کے دوسری وجہ یہ ہے کہ پہلے معنی اپنے معنی حقیقی کے قریب تر ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے اور قریب تر اس لئے ہے کہ تعدیل ارکان تسویہ افعال کے قبیلہ سے ہے اور اس کے معنی حقیقی تسویہ اجسام ہیں تو گویا یہ اپنے معنی حقیقی کے ایک جز میں شریک ہے بخلاف دوسرے معانی کے وہ اپنے معنی اصلیہ کے ساتھ دور کی مناسبت رکھتے ہیں پس جب تعدیل ارکان اقرب الی الحقیقت ہے اور قاعدہ ہے کہ جو مجاز اقرب الی الحقیقت ہوتا ہے وہ اولیٰ ہوتا ہے بمقابلہ اس مجاز کے جو غیر اقرب ہوتا ہے پس تعدیل ارکان اولیٰ ہے بمقابلہ دوسرے معانی کے تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ تعدیل ارکان کے معنی مراد لینے میں زیادہ فائدہ ہے بمقابلہ دوسرے معانی مراد لینے کے اس لئے کہ یقیمون الصلوٰة متقین کی مدح کے موقع پر وارد ہوا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مدح جب کسی وصف پر مرتب ہوتی ہے تو وہ وصف استحقاق مدح کے لئے علت ہوا کرتا ہے پس جب یقیمون الصلوٰة سے آپ نے تعدیل ارکان مراد لیا اور پھر اس کو مدح کے موقعہ پر ذکر کیا تو اس سے اس بات پر تنبیہ ہو جائے گی کہ مستحق

(بقیہ صفحہ گذشتہ) مدح وہی شخص ہے کہ جس کی نماز میں علت استحقاق یعنی تعدیل ارکان پائی جائے یعنی جو شخص نماز کے اندر حدود ظاہری اور حدود باطنی کا لحاظ رکھے۔ حدود ظاہری تو فرائض و سنن و مستحبات ہیں اور حدود باطنی اپنے قلب سے متوجہ ہونا اور خضوع و خشوع ہے وہ نمازی مستحق مدح نہیں جو نماز کو غفلت سے ادا کرتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مدح کے موقعہ پر المقیمین الصلوٰۃ فرمایا اور ذم کے موقعہ پر فویل للمصلین فرمایا ہے۔ بہر نوع تعدیل ارکان کے معنی مراد لینا انفید ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے اور انفید غیر انفید سے اولیٰ ہوتا ہے۔ لہٰذا تعدیل ارکان بمقابلہ دوسرے معانی کے اولیٰ ہیں نیز اس وجہ سے بھی تعدیل ارکان کے معنی اولیٰ ہیں کہ رئیس المفسرین حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہی معنی منقول ہیں اور پھر اس میں مواظبت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ جو شخص نماز کی ادائیگی کے وقت اس کے ایک ایک جز کو ترک نہیں کرتا تو وہ ساری نماز کو بھی کبھی کیسے ترک کرے گا تو گویا تعدیل ارکان کے لئے مواظبت لازم ہے بہر حال یہ چند وجوہات تھیں جن کی وجہ سے تعدیل ارکان کو دوسرے معانی پر ترجیح دی ہے۔

تفسیر[۲۲۵]:۔ اب یہاں سے دوسری بحث یعنی لفظ صلوٰۃ کی تحقیق ذکر کر رہے ہیں لفظ صلوٰۃ کے متعلق دو قول ہیں اول جمہور کا دوم علامہ زمخشری کا۔ جمہور یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ فعلۃ کا وزن ہے اس کی اصل صَلَوَۃٌ تھی واؤ متحرک ماقبل حرف صحیح ساکن لہٰذا واؤ کی حرکت نقل کر کے ماقبل کو دیدیا اور واؤ کو الف سے بدل دیا صلوٰۃ ہوگیا جس طرح کہ زکوٰۃ فعلۃ کا وزن ہے اس کی اصل زکوۃٌ تھی اس قاعدہ کے مطابق زکوٰۃ ہوگیا مگر ان دونوں کو تفخیم کی بنا پر واؤ کے ساتھ لکھا جاتا ہے تاکہ کتابت واؤ اس بات پر دلالت کرے کہ الف واؤ سے بدلا ہوا ہے تفخیم کے تین معنی آتے ہیں اول ترک امالہ دوم لام کو پُر پڑھنا سوم وجود امالہ اور یہاں پر تیسرے معنی ہی مراد ہیں یعنی صلوٰۃ کے فتحہ یا زکوٰۃ کے فتحہ کاف کو ضمہ کی طرف مائل کر کے پڑھنا اور اس قسم کی تفخیم اسی وقت ہو سکتی ہے۔ جبکہ فتحہ کے بعد الف منقلبہ عن الواؤ واقع ہو اور یہ لفظ صلوٰۃ ماخوذ ہے صلّی سے اور صلّی کے معنی دعا کرنے کے آتے ہیں جس طرح کہ زکوٰۃ ماخوذ ہے زکیٰ سے جس کے معنی پاک کرنے کے اور بڑھانے کے آتے ہیں تو گویا صلوٰۃ کے معنی حقیقی لغت کے اندر دعا کے ہیں پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا۔ اور صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ میں اس لئے ہے کہ صلوٰۃ معنی میں دعا کے ہے اور دعا جز ہے ارکان مخصوصہ کا پس جز بول کر کل مراد لیا گیا اور اسی کو مجاز مرسل کہتے ہیں پس صلوٰۃ دعا کے معنی میں حقیقت لغویہ ہے اور ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں مجاز لغوی ہے مگر اصطلاح شرع کے اعتبار سے صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں حقیقت شرعیہ ہے اور دعا کے معنی میں مجاز شرعی ہے اب رہی یہ بات کہ صلوٰۃ دعا کے معنی میں کہاں استعمال ہے تو اس کے بہت سے مواقع ہیں ان میں سے ایک موقع یہ حدیث ہے:

اذا دعی احدکم الی طعام فلیجب فان کان مفطرا فلیطعم وان کان صائما فلیصل۔

ترجمہ:۔ جب تم کو کھانے کے لئے بلایا جائے تو تم بلانے والے کی بات کا جواب دیدو یعنی اگر بحالت افطار ہو تو بلانے والے کے ساتھ بیٹھ کر کھا لو اور اگر روزہ دار ہو تو بلانے والے کے واسطے خیر و برکت کی دعا کر دو۔

تو دیکھئے اس حدیث کے اندر فلیصل فلیدع کے معنی میں مستعمل ہے۔ دوسرا قول علامہ زمخشری کا ہے۔ علامہ زمخشری یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ کا فعل صلی ماخوذ ہے تصلیہ سے جس کے معنی آتے ہیں صلوین کو حرکت دینا صلوین وہ دو ہڈیاں ہیں جو رانوں کے اوپری حصہ میں ہوتی ہیں تو گویا صلوٰۃ کے معنی حقیقی لغت کے اندر تحریک صلوین کے ہیں پھر مجازاً ارکان مخصوصہ کی ادائیگی کے معنی میں استعمال ہونے لگا اور یہاں پر بھی مجاز مجاز مرسل ہے اس لئے کہ تحریک صلوین جو حالت ہے جز نماز یعنی رکوع اور سجدہ کی بول کر کل صلوٰۃ کی ادائیگی مراد لی گئی اور یہی مجاز مرسل ہے لیکن علامہ زمخشری کے اس مسلک پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے :

اعتراض یہ ہے کہ آپ کے بیان کے مطابق صلوٰۃ کے اصلی معنی یعنی تحریک صلوین منقول عنہ ہوئے اور ارکان مخصوصہ کی ادائیگی منقول الیہ ہوئے اور یہ لفظ اپنے معنی منقول الیہ کے درمیان شہرت کے ساتھ مستعمل ہوا ہے حتی کہ جب بھی صلوٰۃ کا لفظ بولا جاتا ہے تو فوراً ذہن اسی معنی منقول الیہ کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اس کے معنی منقول عنہ بالکل خفی اور غیر معروف ہیں پس غیر معروف سے ایک معروف و مشہور چیز کیسے منقول ہو سکتی ہے اس کا قاضی صاحب نے جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ صلوٰۃ کا معنی منقول الیہ میں مشہور ہونا اور معنی منقول عنہ میں غیر مشہور ہونا منقول عنہ ہونے میں عیب نہیں پیدا کرتا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ نقل اس درجہ غالب آگئی ہو کہ پہلے معنی بالکل ترک کر دیئے گئے ہوں صلوٰۃ کے معنی حقیقی اور مجازی بیان کرنے کے بعد مصنف کہتے ہیں کہ داعی کو مصلی کہنا تشبیہ پر مبنی ہے یعنی دعا کرنے والے شخص کو تشبیہ دی گئی رکوع کرنے والے اور سجدہ کرنے والے شخص کے ساتھ اور پھر راکع اور ساجد کے لئے جو لفظ مصلی استعمال ہوتا ہے وہ داعی کے لئے استعمال ہونے لگا اور وجہ شبہ خشوع اور خضوع ہے یعنی جسطرح راکع خشوع اور خضوع کرتا ہے اسی طرح دعا کرنے والا شخص بھی بہت خشوع اور خضوع ظاہر کرتا ہے تو گویا علامہ زمخشری کے بیان کے مطابق صلوٰۃ کے حقیقی معنی تحریک صلوین کے ہوئے اور مجازی معنی ارکان مخصوصہ کی ادائیگی کے اور پھر اسی معنی مجازی کے بعض اجزاء کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے داعی کو اور پھر صلوٰۃ کا لفظ داعی کے لئے بطور تشبیہ علی المجاز کے استعمال ہوا ہے :

علامہ زمخشری اور جمہور کے مسلک میں فرق یہ ہے کہ مصلی کا استعمال داعی کے معنی میں جمہور کے نزدیک حقیقت ہے اور زمخشری کے نزدیک مجاز قاضی نے زمخشری کے مسلک کو دوسرے درجہ پر فصل لکھ کر بیان کیا ہے جس سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے اور وجہ ضعف تین ہیں اول تو یہ کہ زمخشری نے فعل صلی کو مشتق مانا ہے لفظ الصلا سے جو معنی حدثی نہیں ہیں بلکہ اسم ہیں پس ان کے مسلک کے مطابق غیر معنی حدثی کو مشتق منہ قرار دینا لازم آتا ہے حالانکہ مشتق منہ معنی حدثی ہوا کرتے ہیں۔ دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ صلی کا ترجمہ انہوں نے تحریک الصلوین کیا ہے حالانکہ صلی فعل ماضی باب تفعیل کا ہے اور تفعیل کے صیغہ کا تحریک کے معنی میں آنا بہت ہی نادر ہے :

تیسری وجہ ضعف یہ ہے کہ انہوں نے صلوٰۃ کے استعمال کو ارکان مخصوصہ کے اندر مجاز مرسل مانا ہے اور اس کی صورت یہ بیان کی ہے کہ تحریک جز صلوٰۃ ہے لہذا جز بول کر کل مراد لیا گیا اور یہ درست نہیں اس لئے کہ جز بول کر کل مراد اس وقت لیا جاتا ہے جبکہ جز کل کے اندر مقصود بالذات ہو اور تحریک نماز کے اندر مقصود بالذات نہیں ہے پس جمہور کا مسلک اولی ہے :

وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ. الرزق فی اللغۃ الحظ قال اللّٰہ تعالٰی وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ اَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ والعرف خصصه بتخصیص الشیٔ بالحیوان وتمکینه من الانتفاع بہ والمعتزلۃ لما استحالوا من اللّٰہ ان یمکن من الحرام لانہ منع من الانتفاع بہ وامر بالزجر عنہ قالوا الحرام لیس برزق الاتری انہ تعالٰی اسند الرزق ھٰھنا الی نفسہ ایذانا بانھم ینفقون الحلال الطلق فان انفاق الحرام لایوجب المدح وذم المشرکین علی تحریم ما رزقھم اللّٰہ بقولہ تعالٰی قل ارءیتم ما انزل اللّٰہ لکم من رزق فجعلتم منہ حراما وحلالا۔

ترجمہ:۔ رزق لغت میں نصیب وحصہ کا نام ہے (ارشاد باری ہے) وتجعلون رزقکم انکم تکذبون ای حظکم اور عرف نے رزق کے کسی شیٔ کو ایک جاندار کے ساتھ خاص کر دینے اور اس جاندار کو اس شیٔ سے لطف اندوز ہونے پر قدرت دیدینے کے معنی بیان کر کے اس کو خاص کر دیا ہے اور معتزلہ نے جب اللّٰہ کی طرف سے محال سمجھا کہ وہ حرام پر قدرت دے کیونکہ اس نے انتفاع بالحرام سے منع کیا ہے اور اس سے باز رہنے کا حکم دیا ہے تو کہہ اٹھے کہ حرام رزق نہیں ہے۔ غور کیجئے کہ اللّٰہ تعالٰی نے آیت میں رزق کی نسبت اپنی طرف یہ بتلانے کے لئے کیا ہے کہ وہ لوگ خالص حلال خرچ کرتے ہیں اس لئے کہ حرام کا خرچ کرنا موجب مدح نہیں ہے اور مشرکین کی اس بات پر مذمت فرمائی کہ انہوں نے اللّٰہ کے عطا کردہ رزق کو اپنے اوپر حرام کر لیا ارشاد ہے۔ قل ارءیتم ما انزل اللّٰہ لکم من رزق فجعلتم منہ حراما وحلالا۔

تفسیر:۔ اس آیت کے متعلق قاضی صاحب تین بحثیں کریں گے اول رزق کی تحقیق اور اس کے بارے میں جو معتزلہ اور اہل سنت والجماعت کا اختلاف ہے اس کو ذکر کریں گے دوم ینفقون کی تحقیق سوم انفاق مارزقنھم کی مراد ان تینوں بحثوں سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ ما کے بارے میں تین احتمال ہیں اول یہ کہ ما موصولہ ہو دوم یہ کہ موصوفہ ہو سوم یہ کہ مصدریہ ہو ما کو موصولہ ماننے کی صورت میں جملہ رزقناھم اس کا صلہ ہوگا اور اس جملہ کے اندر ایک ضمیر مقدر ہوگی جو ما کی طرف راجع ہوگی اور جملہ رزقناھم کو محل اعراب نہیں ہوگا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی ومن الذی رزقناھم ایاہ ینفقون اور موصوفہ ماننے کی صورت میں ما شیٔ کے معنی میں ہوگا اور جملہ رزقناھم ما کی صفت ہوگی اور محل میں جر کے ہوگا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی ومن شیٔ رزقناھم ینفقون اور ما مصدریہ کی صورت میں رزقنا رزق کے معنی میں ہوگا۔
اب سنئے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ رزق را کے کسرہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ مستعمل ہے فتحہ کی صورت میں تو مصدری معنی متعین ہیں اور اس وقت رزق کے معنی ہوں گے اعطاء الحظ اسی وجہ سے صاحب جلالین نے

مما رزقنھم کا ترجمہ مما اعطینھم کیا ہے اور کسر راء کی صورت میں اسمی اور مصدری دونوں معنی میں مستعمل ہے مصدر کی صورت میں تو وہی ترجمہ ہوگا اور اسمی صورت میں ترجمہ ہوگا الحظ کا حظ کہتے ہیں النصیب المخصوص لصاحبہ یعنی کسی کا مخصوص حصہ رزق حظ کے معنی میں قرآن پاک میں بھی مستعمل ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وتجعلون رزقکم انکم تکذبون یعنی تم نے اپنا مخصوص حصہ یہی مقرر کر رکھا ہے کہ تم جھوٹ بولتے رہو۔ یہ تو رزق کے لغوی معنی تھے پھر عرف کے اندر معنی مصدری کو خصوصی طور پر استعمال کیا جانے لگا تخصیص الشئ بالحیوان وتمکینہ من الانتفاع بہ کے معنی میں یعنی کسی شئ کو حیوان کے ساتھ خاص کر دینا اور اس حیوان کو اس شئ سے نفع اندوز ہونے پر قدرت دے دینا اور رزق اسمی کو عرف کے اندر خصوصاً استعمال کیا جانے لگا اس چیز کے معنی میں جس کو حیوان کے ساتھ خاص کر دیا جائے اور وہ شئ لائق انتفاع ہو عرفی معنی اور لغوی معنی میں فرق یہ ہوا کہ لغوی معنی کے اندر تو تخصیص غیر کا مفہوم ملحوظ نہیں تھا اور عرف کے اندر اگر تخصیص غیر کا مفہوم ملحوظ رکھا گیا۔

دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ لغوی معنی کے اندر انتفاع کی قید نہیں تھی اور عرف کے اندر انتفاع کی قید بھی ملحوظ ہے اسی لئے مصنفؒ نے فالعرف خصصہ استعمال فرمایا اس موقع پر یہ بات قابل لحاظ ہے کہ تمکین سے مراد یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شئ سے نفع حاصل کرنے پر قدرت دیدے کیونکہ قدرت کی دو قسمیں ہیں ایک اصلی قدرت اور دوم وہ قدرت جو فعل کے کرنے کے وقت متحقق ہوتی ہے اصل قدرت تو سب کے نزدیک اللہ کی جانب سے ہے اور قدرت متعلقہ بالفعل یہ بندہ کی جانب سے ہے کیونکہ اگر قدرت متعلقہ بالفعل کو بندہ کی طرف سے نہیں مانتے ہو تو بندہ کا مجبور محض ہونا لازم آئے گا بلکہ مراد اس سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شئ کو بندہ تک کھینچ کر لائیں اور بندہ کو نفع حاصل کرنے کے لئے دیدیں۔ یہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ جو چیزیں شرعاً حرام ہیں کیا وہ رزق ہیں یا نہیں یعنی کیا اللہ تعالیٰ حرام چیزوں کو بندوں تک پہنچاتا ہے اور ان کو نفع اندوز ہونے کے لئے دیتا ہے یا نہیں تو معتزلہ کہتے ہیں کہ حرام رزق نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو بندہ تک کھینچ کر نہیں لاتا ہے اور اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ حرام وحلال دونوں رزق ہیں اور دونوں کو اللہ تعالیٰ بندوں تک پہنچاتا ہے۔

معتزلہ نے اپنے مسلک پر تین دلیلیں دی ہیں پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ رزق کے مفہوم میں تمکین من الانتفاع کا لفظ ہے یعنی اللہ تعالیٰ بندہ کو اس شئ سے نفع حاصل کرنے پر متمکن کر دے اور حرام شرعاً ممنوع الانتفاع ہے اور جو چیز شرعاً ممنوع الانتفاع ہو وہ قبیح ہوا کرتی ہے کیونکہ منع کرنے والے اللہ تعالیٰ ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور ناہی کی حکمت مقتضی ہے منہی عنہ کے قبح کو پس جب حرام منہی الانتفاع ہے تو وہ قبیح ہوگا اور جب حرام قبیح ٹھہرا تو اللہ تعالیٰ اس کے اوپر بندہ کو متمکن نہیں کریں گے کیونکہ معتزلہ کا قاعدہ ہے التمکین من القبیح قبیح یعنی قبیح پر قدرت دینا بھی قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ قبیح کر نہیں سکتا کیونکہ معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے اوپر اصلح للعباد واجب ہے پس جب اللہ تعالیٰ حرام پر متمکن نہیں کر سکتے تو حرام کے اندر رزق کے معنی نہیں پائے گئے کیونکہ رزق کہتے ہیں تمکین من الانتفاع کو اور جب حرام کے اندر رزق کے معنی نہیں پائے گئے تو حرام رزق نہیں ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رزق کی اپنی طرف نسبت کرکے رزقنا فرمایا ہے پس اگر حرام کو رزق مانتے ہو تو حرام کی نسبت ذات باری کی طرف لازم آئے گی حالانکہ

واصحابنا جعلوا الاسناد للتعظیم والتحریض علی الانفاق والذم لتحریم مالم یحرم و اختصاص مارزقناھم بالحلال للقرینۃ،

ترجمہ:۔ اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف تعظیم کے لئے اور بندوں کو خرچ کرنے پر ابھارنے کے لئے ہے اور مشرکین کی مذمت اس لئے وارد ہے کہ انہوں نے غیر محرم چیزوں کو حرام کر لیا تھا۔ اور آیت میں مارزقنا کا حلال کے ساتھ مختص ہونا قرینہ کی وجہ سے ہے۔

(بقیہ صہ گذشتہ) حرام اس کا اہل نہیں کہ اس کی نسبت ذات باری کی طرف کی جائے بلکہ حرام کی نسبت کرنا اللہ تعالیٰ کی طرف ایک گستاخی ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مارزقنا کے انفاق کی وجہ سے مؤمنین کی مدح فرمائی ہے پس اگر حرام کو بھی رزق مانتے ہو تو انفاق حرام بھی موجب مدح ہونا چاہیے حالانکہ انفاق حرام موجب مدح نہیں ہے نیز اللہ تعالیٰ نے مشرکین کی محض اس بنا پر مذمت فرمائی کہ انہوں نے اللہ کے رزق کو حرام بنالیا چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے قل ارأیتم ماانزل اللہ لکم من رزق فجعلتم منہ حراما وحلالاً قل آللہ اذن لکم ام علی اللہ تفترون۔ یعنی اے محمد آپ یہ کہدیجئے کہ بھلا بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے جو تمہیں رزق دیا تم نے اس میں حرام و حلال کی تقسیم کرلی کیا تم کو اللہ تعالیٰ نے اس کی اجازت دی ہے یا تم اس کے اوپر جھوٹ بہتان باندھ رہے ہو تو دیکھو یہاں پر اللہ تعالیٰ نے مشرکین کی محض اس بنا پر مذمت فرمائی کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے رزق کو حرام بنالیا تھا جس سے یہ معلوم ہوا کہ اللہ کا رزق حلال ہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ام علی اللہ تفترون کہ حرام و حلال کی تقسیم کرنا یہ اللہ پر افترا اور بہتان ہے۔ حاصل یہ کہ مؤمنین کی مدح اور مشرکین کی مذمت سے یہ ثابت ہوا کہ رزق حلال ہی ہے حرام نہیں ہے۔

تفسیر:۔ اب یہاں سے اہل سنت والجماعت کی طرف سے معتزلہ کے دلائل کے جوابات اور خود ان کے دلائل کو ذکر کر رہے ہیں۔ معتزلہ نے حرام کے رزق نہ ہونے پر تین دلیلیں ذکر کی تھیں ان میں سے ایک دلیل یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے رزقنا میں رزق کی نسبت اپنی طرف کی ہے اور یہ نسبت اختصاص رزق بالحلال کے لئے ہے اور اختصاص رزق بالحلال کے لئے اس وجہ سے ہے کہ رزق کہتے ہیں حیوان کو شئ سے انتفاع حاصل کرنے پر قدرت دیدینا اور حرام ممنوع الانتفاع ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ حرام پر قدرت نہیں دیتے کیونکہ تمکین القبیح قبیح یعنی قبیح پر قدرت دینا بھی قبیح ہے اور جب باری تعالیٰ حرام پر قدرت نہیں دیتے تو پھر رزق حلال کے ساتھ مختص ہوگیا اس لئے کہ آیت میں رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف کی ہے۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف اختصاص رزق بالحلال کے لئے نہیں ہے بلکہ تعظیم کیلئے

ہے یعنی رزق کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے یعنی اس وجہ سے نسبت کی تاکہ بندے رزق جیسی نعمت کی قدر کو پہچانے اور جب قدر نعمت کو پہچانیں گے تو پھر منعم کی اطاعت کریں گے اور اللہ تعالٰی نے بہت سی چیزوں کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے اپنی طرف نسبت کی ہے جیسے ناقۃ اللہ نیز کبھی غیر اللہ کی طرف بھی عظمت کی وجہ سے نسبت کر دی جاتی ہے جیسے عینا یشرب بہا عباد اللہ۔ یعنی چشموں سے اللہ کے بندے پانی پیتے ہیں اور یہاں عباد اللہ سے مراد متقین ہیں۔

تو دیکھو یہاں یشرب کی اسناد عباد اللہ کی طرف محض تعظیم کے لئے ہے ورنہ پانی تو اور لوگ بھی پیتے ہیں اور رہا آپ کا یہ کہنا کہ ممنوعیت حرام منافی ہے تمکین من الانتفاع کے تو یہ ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ بہت سی چیزیں ہیں جو ممنوع ہیں مگر اللہ تعالٰی نے ان پر قدرت دی ہے جیسے تمام معاصی اور اگر آپ یہ کہیں کہ جب اللہ تعالٰی نے تمام چیزوں پر قدرت دی ہے تو پھر بعض کو حرام اور بعض کو واجب اور مباح وغیرہ کیوں کہتے ہو۔ تو ہم اس کا جواب دیں گے کہ یہ صفات خمسہ مکلف کے اعتبار سے ہیں موجد کے اعتبار سے نہیں بلکہ موجد کے اعتبار سے سب برابر ہیں۔

صفات خمسہ حرام، مکروہ، مباح، واجب، مندوب۔ نیز رزق کی اسناد اپنی طرف بندوں کو خرچ کرنے پر ابھارنے کے لئے ہے یعنی تمہارے پاس جو کچھ ہے وہ ہمارا ہے۔ لہذا تم اس میں سے خرچ کرو کیونکہ بعض بندے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ سب مال ہمارا ہے اب اگر ہمارے ہاتھ سے نکل گیا تو فقیر ہو جائیں گے اور معتزلہ کی ایک دلیل یہ تھی کہ اللہ تعالٰی نے مشرکین کی اس بنا پر مذمت فرمائی کہ انہوں نے خدا کے رزق کو حلال و حرام میں تقسیم کیا تھا اور جب تقسیم پر مذمت فرمائی تو اس سے معلوم ہوا کہ رزق صرف حلال ہے حرام نہیں ہے۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذمت اس لئے نہیں تھی کہ وہ رزق کی حلال و حرام میں تقسیم کرتے تھے بلکہ مذمت اس لئے کی گئی کہ انہوں نے خود شارع بن کر اپنی طرف سے غیر محرم چیزوں کو حرام قرار دیا تھا حالانکہ ان کو شریعت میں دخل اندازی کا کوئی حق نہیں تھا۔ اس پر کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ پھر مجتہدین امت بھی آپ کے قول کے مطابق قابل مذمت ہیں کیونکہ انہوں نے بھی چیزوں کا حرام و حلال قرار دیا ہے حالانکہ وہ قابل مذمت نہیں ہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مجتہدین خود اپنی طرف سے کسی چیز کو حلال و حرام نہیں قرار دیتے بلکہ کتاب سنت اجماع کی رو سے حلت و حرمت کا فیصلہ کرتے ہیں اور اگر کہیں پر قیاس سے بھی کوئی بات کہہ دی تو وہ بھی نص کی چیزوں میں سے کسی ایک سے مستنبط ہوتی ہے لہذا مجتہدین امت قابل مذمت نہیں ہیں۔

تیسری دلیل معتزلہ کی یہ تھی کہ آیت کے اندر مما رزقنا سے ہمارے اور تمہارے نزدیک بالاتفاق رزق حلال مراد ہے کیونکہ مدح اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ مما رزقنا سے رزق حلال مراد لیا جائے پس جب آیت کے اندر رزق حلال کے ساتھ مخصوص ہے تو پھر عمومی طور پر بھی رزق حلال ہی ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کے اندر مما رزقنا حلال کے ساتھ قرینہ مدح کی وجہ سے مختص ہے اور کسی شیٔ کا کسی معنی کے ساتھ قرینہ کی وجہ سے مختص ہو جانا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اطلاق کے وقت بھی وہ شیٔ اسی معنی کے ساتھ مختص رہے بلکہ اطلاق کے وقت وہ شیٔ اپنے تمام افراد میں عام رہے گی۔ پس آیت میں رزق کا بقرینہ مدح حلال کے ساتھ مختص ہو جانا اس بات کو مستلزم نہیں کہ رزق ہر حال میں بغیر قرینہ کے بھی حلال ہی کے ساتھ مخصوص رہے گا بلکہ حلال و حرام دونوں میں عام رہے گا۔

وتمسکوا بشمول الرزق بقوله علیه الصلاۃ والسلام فی حدیث عمرو بن قرۃ لقد رزقك الله طیبا فاخترت ما حرم الله علیك من رزقه مکان ما احل الله لك من حلاله وبانه لو لم یکن رزقا لم یکن المتغذی به طول عمره مرزوقا ولیس کذلك لقوله تعالیٰ وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِی الْاَرْضِ اِلَّا عَلَی اللّٰهِ رِزْقُهَا۔

ترجمہ:۔ اور اہل سنت والجماعت نے رزق کو عام ثابت کرنے کے لئے ارشاد نبوی سے استدلال کیا ہے جو جو عمرو بن قرۃ کے واقعے میں موجود ہے (آپ نے عمرو بن قرۃ سے فرمایا) کہ خدا نے تجھ کو پاکیزہ و حلال رزق عطا فرمایا مگر تو نے (اس کے حلال رزق کو چھوڑ کر) اس کے بجائے وہ رزق اختیار کیا جس کو اس نے تجھ پر حرام کر رکھا ہے اور (اہل سنت والجماعت نے) اس طرح بھی (استدلال کیا ہے) کہ اگر حرام رزق خدا نہیں تو پھر جس کو ساری زندگی حرام ہی روزی ملی ہے وہ (از جانب قدرت) مرزوق نہ ہوگا۔ حالانکہ معاملہ یوں نہیں اس لئے کہ ارشاد باری ہے وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقها (جس سے ہر ذی روح کا مرزوق ہونا ثابت ہوتا ہے)

تفسیر:۔ یہاں سے اہل سنت والجماعت کے دلائل ذکر کر رہے ہیں اہل سنت والجماعت کی اس بارے میں دو دلیلیں ہیں اول دلیل نقلی دوم دلیل عقلی۔ دلیل نقلی حدیث عمرو بن قرۃ ہے۔ یہ حدیث ابن ماجہ اور دوسری کتب احادیث کے اندر حضرت صفوان ابن امیہ سے مفصلاً اس طور پر موجود ہے قال کنا عند رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم اذ جاء عمرو بن قرۃ فقال یا رسول اللہ ان اللہ کتب علی الشقوۃ فلا ارانی اُرْزَقُ اِلَّا من دُفّی بکفی فاذن لی فی الغناء من غیر فاحشۃ فقال لَا اٰذَنُ لَكَ ولا کرامۃ ولا نعمۃ کذبت ای عدو اللہ لقد رزقك اللہ طیبا فاخترت ما حرّم اللہ علیك من رزقه۔ اما انك لو قلت بعد هذه المقدمۃ ضربتك ضربا وجیعا۔

ترجمہ:۔ حضرت صفوان بن امیہ نے فرمایا کہ ہم حضورؐ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے اتفاقاً عمرو بن قرہ حاضر ہوئے اور حاضر ہوتے ہی عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول اللہ تعالیٰ نے ہمارے بارے میں بدبختی کا فیصلہ کر دیا ہے میں تو نہیں سمجھتا کہ مجھ کو سوائے اپنے ہاتھوں سے دف بجانے کے کسی اور وسیلے سے رزق دیا جائے گا لہٰذا آپ مجھ کو ایسے گانوں کی اجازت دیدیجیے کہ جن میں فحش گوئی نہ ہو حضور نے فرمایا کہ میں تم کو اجازت نہیں دوں گا اور اس کے اندر کوئی عزت اور نعمت نہیں ہے اے دشمن خدا تو جھوٹ بول رہا ہے اللہ نے تجھ کو حلال رزق دیا لیکن تو نے وہ رزق اختیار کر لیا جس رزق کو اللہ تعالیٰ نے حرام کر رکھا ہے اور دیکھو اگر اس کے بعد تم نے مجھ سے کچھ کہا تو خوب پٹائی کروں گا۔ اس حدیث سے جس طرح غنا کی کمائی کا حرام ہونا ثابت ہوتا ہے اس طرح حرام کا رزق ہونا بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ حضور نے تحریم کی نسبت

اللہ تعالیٰ کی طرف کر کے حرم کو من رزقہ کا متعلق قرار دیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رزق میں سے بعض رزق کو حرام قرار دیا ہے یہ صورت استدلال اس وقت ہے جبکہ من کو تبعیضیہ مانا جائے نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ من کو بیانیہ مانا جائے اور رزق بیان ہو ما حرم اللہ کا جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیز یعنی رزق کو تونے اختیار کیا حاصل یہ کہ ہر صورت میں حرام کا رزق ہونا ثابت ہوتا ہے۔

دوسری دلیل عقلی ہے لیکن وہ دلیل مقدم اور تالی سے مل کر قضیہ شرطیہ متصلہ ہے دلیل یہ ہے کہ لو لم یکن الحرام رزقا لم یکن المتغذی بہ طول عمرہ مرزوقا والتالی باطل فالمقدم کذلک۔ یعنی اگر حرام رزق نہ ہوگا تو جس شخص کو ساری زندگی حرام ہی کی روزی ملی ہے وہ مرزوق نہیں ہوگا اور تالی یعنی متغذی بالحرام کا مرزوق نہ ہونا باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا۔ اس آیت کے اندر بہت ہی تاکید سے یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ زمین میں کوئی بھی چوپایہ نہیں ہے جس کا رزق خدا کے ذمہ نہ ہو بلکہ ہر دابۃ الارض کے رزق کا کفیل اللہ ہے اس آیت سے ہر دابہ کا مرزوق ہونا ثابت ہوتا ہے پس متغذی بالحرام کا غیر مرزوق ہونا باطل ہے اور جب تالی باطل ہے تو مقدم یعنی حرام کا رزق نہ ہونا بھی باطل ہے کیونکہ بطلان تالی مستلزم ہے بطلان مقدم کو لہذا حرام کا رزق ہونا ثابت ہو گیا۔

بعض معتزلہ نے آیت کے حصر کا جواب بایں طور دیا ہے کہ متغذی بالحرام کو اللہ تعالیٰ حلال رزق پیش کرتے رہے مگر وہ حلال سے اعراض کر کے حرام ہی اختیار کرتا رہا پس جب اللہ تعالیٰ اس کو حلال رزق پیش کرتے رہے تو اللہ کی جانب سے وہ مرزوق ہوا مگر بندہ نے اپنے سوء اختیار کی وجہ سے اللہ کے رزق کو اختیار نہیں کیا پس آیت کا حصر حرام کو رزق نہ قرار دینے کی صورت میں بھی باقی رہا لہذا اب آپ کے پاس حرام کو رزق ثابت کرنے کیلئے کیا جواب ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ ہمیں معتزلہ کی یہ تقریر تسلیم نہیں کیونکہ یہ تقریر تو صرف بالغ کے اندر ہو سکتی ہے لیکن ہم فرض کرتے ہیں کہ ایک بچہ ہے اور اس کو حرام مل رہا ہے اور بچہ کے اندر نہ تو کوئی اعراض ہے اور نہ سوء اختیار ہے تو یہاں آپ کیسے کہیں گے کہ اللہ نے بچہ کے اوپر حلال رزق پیش کیا مگر بچہ نے اپنے سوء اختیار کی وجہ سے اعراض کیا پس بچہ کو مرزوق ثابت کرنے کے لئے حرام کو رزق ماننا پڑے گا۔ اس پر معتزلہ نے پھر اعتراض کیا۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر آپ آیت کے حصر کو اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ ہر دابہ کو مرزوق مانتے ہیں تو اس بچہ کو آپ مرزوق کیسے ثابت کریں گے کہ جس نے حلال نہ کھایا اور نہ حرام بلکہ پیدا ہوتے ہی مر گیا۔ جواب اس جیسے بچہ کا مرزوق ہونا آیت سے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ دابۃ میں تنوین صفت کے عوض میں ہے، اس کی اصل یہ تھی ما من دابۃ متصفۃ بالمرزوقیۃ وصالحۃ لہا۔ یعنی وہ دابہ جو مرزوق بننے کے لائق ہو اس کا رزق اللہ تعالیٰ کے اوپر ہے اور جو بچہ پیدا ہوتے ہی مر گیا وہ مرزوق بننے کے لائق ہی نہیں ہے لہذا آیت کا حصر باقی رہا اور اس تنوین کی مثال ایسی ہے جیسے کہ فقہاء کا مقولہ ہے کل حیوان یذبح اس کے اندر لفظ حیوان میں تنوین عوض میں صفت کے ہے اس کی اصل یوں ہے۔ کل حیوان متصف بالمذ بوحیۃ فہو یذبح۔ یعنی ہر وہ جانور جو لائق ذبح ہو کھانے کے لئے اس کو ذبح کیا جائے گا۔ پس مچھلیاں اور ٹڈیاں اس سے خارج ہو گئیں کیونکہ وہ لائق ذبح نہیں۔

وانفق الشئ وانفدہ اخوان ولو استقریت الالفاظ وجدت کل ما یوافقہ فی الفاء والعین دالا علی معنی الذھاب والخروج۔

ترجمہ :۔ اور لفظ انفق اور انفد بھائی بھائی ہیں یعنی اشتقاق اکبر میں شریک ہیں اور اگر تم کلمات عرب کا تتبع کرو تو تمہیں معلوم ہوگا کہ جو لفظ بھی انفق کے فا اور عین کلمہ میں شریک ہے وہ ذہاب (چلے جانا) اور خروج (نکلنا) کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔

تفسیر :۔ اب یہاں سے دوسری بحث انفاق کی تحقیق لغوی کے متعلق ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ انفق اور انفد دونوں میں رشتۂ اخوت ہے اور رشتۂ اخوت سے مراد اشتقاق اکبر میں شریک ہونا ہے کیونکہ یہ عبارت مصنفؒ نے کشاف سے نقل کی ہے اور کشاف کے اندر جہاں بھی اخوان کا لفظ استعمال ہوتا ہے وہاں اشتقاق اکبر کے شریکین مراد ہوتے ہیں اور اشتقاق اکبر کہتے ہیں دو لفظوں کا اصل معنی اور اکثر حروف میں شریک ہونا اور انفق اور انفد میں یہ دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں اکثر حروف میں تو شرکت اس وجہ سے ہے کہ نون اور فا دونوں کے فا اور عین کلمہ کی جگہ پر آرہے ہیں اور اصل معنی میں شرکت اس لئے ہے کہ انفاق کہتے ہیں اخراج المال من یدہ یعنی اپنے قبضہ سے مال کو نکال دینا عرب والے بولتے ہیں نفق البیعُ جب کسی چیز کے گاہک بہت زیادہ ہو جائیں اور یہ یقین ہو جائے کہ مبیع بائع کے قبضہ سے نکل جائے گی اسی طرح نفقت الدابہ بولتے ہیں جبکہ چوپایہ ہلاک ہو جاتا ہے اور قبضۂ تصرف سے نکل جاتا ہے تو گویا انفاق کے اصل معنی اخراج کے ہوئے اور یہ معنی انفاد کے اندر بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ انفاد کے معنی آتے ہیں کسی شئی کو ختم اور فنا کر دینا چنانچہ نفد المال بولتے ہیں جبکہ کسی شخص کا مال بالکل فنا اور برباد ہو جاتا ہے اور ختم کر دینا اور فنا کر دینے کو اخراج لازم ہے اور جب اخراج فنا کر دینے کو لازم ہے تو گویا انفاد کے اندر اخراج کے معنی پائے گئے پس انفق اور انفد کے درمیان اصل معنی میں شرکت ثابت ہوگئی جس سے انفق اور انفد کا اخوان ہونا ثابت ہوگیا۔

اس کے بعد قاضی صاحب نے ایک لغوی ضابطہ بیان کیا ہے اور یہ ضابطہ استقراء اور تتبع پر مبنی ہے ضابطہ یہ ہے کہ جتنے بھی الفاظ انفق کے فا اور عین کلمہ کے موافق ہوں یعنی ان الفاظ کا فا کلمہ نون ہو اور عین کلمہ فا ہو تو وہ خروج اور ذہاب کے معنی پر دلالت کریں گے مثلاً نفر کہ اس کے معنی بھاگنے اور چلے جانے کے ہیں اور ایسے ہی نفی جس کے معنی ہیں جلاوطن کر دینا اس میں بھی اخراج کے معنی پائے جاتے ہیں ایسے ہی نفد اور اسی طرح نفخ جس کے معنی پھونکنے کے ہیں اس میں بھی ہوا نکلنے کے معنی پائے جاتے ہیں اسی طرح نفضٌ جھاڑنے کے معنی میں ہیں اس میں بھی اخراج پایا جاتا ہے ایسے ہی نفس جس کے معنی سانس لینا اور نکالنا ہے۔

والظاهر من انفاق ما رزقهم الله صرف المال فی سبیل الخیر من الفرض او النفل ومن فسّره بالزکوٰة ذکر افضل انواعه والاصل فیه او خصّصه بها لاقترانه بما هو شقیقتها ۔

ترجمہ :۔ اور بظاہر انفاق مارزقہم اللہ سے مال کا بھلائی کی راہ میں صرف کرنا مراد ہے خواہ وہ بجہ از قبیلہ فرض ہو اور خواہ از قبیل نفل . اور جس نے مارزقنا کی تفسیر زکوٰۃ سے کی ہے اس نے انواع خیر کی افضل ترین چیز کو ذکر کر دیا ہے یا (اس کا مقصد) آیت کو زکوٰۃ ہی کے ساتھ خاص کرنا ہے اس لئے کہ آیت اس (کلام) سے متصلاً واقع ہے جس میں زکوٰۃ کی حقیقی بہن یعنی نماز کا تذکرہ ہے :

تفسیر :۔ یہاں سے تیسری بحث یعنی انفاق مارزقہم اللہ کی مراد ذکر کر رہے ہیں چنانچہ اس سلسلے میں تین قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ انفاق مارزقہم اللہ سے مراد مال کو تمام بھلائی کے راستوں میں خرچ کرنا خواہ وہ علی سبیل الفرض ہو اور خواہ علی سبیل النفل گویا انفاق سے عام معنی مراد ہیں لہٰذا یہ انفاق واجب اور انفاق فرض اور انفاق مستحب سب کو شامل ہوگا اور کوئی قید نہیں ہوگی اس قول کو مصنف نے ظاہر کہا ہے اور وجہ ظہور یہ ہے کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے انفاق کو مطلق ذکر فرمایا ہے اور چونکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اس وجہ سے انفاق بھی عام ہوگا اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ اگر انفاق کو مطلق ہی رکھنا ہے تو پھر سبل خیر کی قید کیوں لگاتے ہو سُبل شر میں بھی عام کر دو ۔ جواب یہ قید بقرینہ مدح ہے کیونکہ قابل مدح چیز مال کو بھلائی ہی کے راستوں میں خرچ کرنا ہے مطلق خرچ کرنا نہیں ہے دوسرا قول یہ ہے کہ انفاق سے مراد ادائیگی زکوٰۃ ہے ۔ اس قول کے اندر دو احتمال ہیں اول یہ کہ مراد تو انفاق مارزقناہم سے تمام سُبل خیر میں صرف کرنا ہے ۔ مگر چونکہ زکوٰۃ ان تمام میں افضل تھی اس لئے افضل انواع کے ذریعہ تفسیر کر دی پس اگر زکوٰۃ کے ساتھ تفسیر کرنے کا یہ مقصد ہے تب تو یہ بعینہ پہلا قول ہوگا ۔ دوسرا احتمال یہ کہ انفاق سے خصوصاً ادائیگی زکوٰۃ مراد ہے کیونکہ مارزقناہم ینفقون یقیمون الصلوٰۃ کے بعد آرہا ہے اور نماز کے بعد اکثر متصلاً زکوٰۃ کا ذکر آتا ہے اس وجہ سے زکوٰۃ کو نماز کا شقیق کہا جاتا ہے یعنی نماز کی حقیقی بہن پس جب مارزقناہم ینفقون نماز کے بعد متصلاً مذکور ہے تو مارزقناہم سے بھی خاص طور سے زکوٰۃ ہی مراد ہوگی ؛

تیسرا قول یہ ہے کہ انفاق سے صرف مال کا خرچ کرنا مراد نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے جتنے بھی معونتیں بندہ کو عطا کر رکھی ہیں ان تمام معونتوں میں سے خرچ کرنا مراد ہے ۔ معونت نام ہے اس شئ کا جس کے ذریعہ سے اعانت طلب کی جائے دنیا میں یا آخرت میں پس یہ عام ہوگا نعم ظاہرہ مثلاً مال و جائداد اور نعم باطنیہ مثلاً پاکیزہ اخلاق

وتقدیم المفعول بہ للاہتمام وللمحافظۃ علی رؤس الآی وادخال من التبعیضیۃ علیہ للکف عن الاسراف المنہی عنہ ویحتمل ان یراد بہ الانفاق من جمیع المعاون التی آتاہم اللہ من النعم الظاہرۃ والباطنۃ ویؤیدہ قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام ان علما لایقال بہ ککنز لاینفق منہ والیہ ذہب من قال وقما خصصناہم بہ من انوار المعرفۃ یفیضون۔

ترجمہ :۔ اور مفعول بہ کو اہتمام اور رؤس آیات کے تحفظ کی خاطر مقدم کردیا گیا اور مفعول بہ پر من تبعیضیہ کا لانا اس فضول خرچی سے باز رکھنے کے لئے ہے جو شریعت میں ممنوع ہے اور یہ ہو سکتا ہے کہ (ممارزقناہم سے) ان تمام عطیات میں سے خرچ کرنا مراد ہو جو اللہ تعالےٰ نے بندوں کو عطا فرمائی ہیں۔ اب وہ عطیات خواہ نعم ظاہرہ میں سے ہوں یا نعم باطنہ میں سے اور اس کی تائید فرمان نبی سے ہوتی ہے۔ آپ نے فرمایا اس علم کی مثال جو دوسروں تک نہ پہونچایا جائے اس خزانے کی سی ہے جس میں سے خرچ نہ کیا جائے اور جن لوگوں نے آیت کی تفسیر وممّا خصصناہم بہ الخ (یعنی ہم نے اپنے خاص بندوں کو جو انوار معرفت عطا کئے ہیں وہ ان کا دوسروں تک فیضان کرتے ہیں) سے کی ہے۔ ان کی مراد بھی یہی معنی ہیں ۔،

(بقیہ صہ گذشتہ) علوم وغیرہ سب کو تو اب ممارزقناہم ینفقون کا ترجمہ یہ ہوگا کہ ہم نے متقین کو جو کچھ بھی دے رکھا ہے خواہ وہ چیزیں جسمانی ہوں یا روحانی ان تمام میں سے وہ اللہ کے راستہ میں خرچ کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے بعض صوفیا نے ممارزقناہم کا ترجمہ کیا ہے وما خصصناہم بہ من انوار المعرفۃ یفیضون یعنی ہم نے جو کچھ خصوصی طور پر متقین کو انوار معرفت دے رکھا ہے وہ ان کا فیضان کرتے ہیں ۔

اب یہاں پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے اشکال یہ کہ انفاق تو کہتے ہیں اخراج شیٔ کو اور اخراج ایک فعل حسی ہے پس معنویات میں یہ کیسے پایا جائے گا۔،

جواب اس کا یہ ہے کہ معنوی چیزوں کے فیضان کرنے کو تشبیہ دی گئی انفاق کے ساتھ اور پھر انفاق مشبہ بہ کو مشبہ کے لئے استعمال کر لیا لہٰذا انفاق کا استعمال استعارہ پر مبنی ہے اور اس کی تائید حضورؐ کے فرمان ان علما لایقال بہ ککنز لاینفق منہ سے بھی ہوتی ہے بایں طور کہ حضورؐ نے علم کو جو ایک معنوی شئ ہے تشبیہ دیدی کنز کے ساتھ جس سے معلوم ہوا کہ معنوی اشیاء مشابہ ہوتی ہیں اشیاء ظاہری کے اور جب معنوی شئ اشیاء ظاہری کے مشابہ ہوگئی تو پھر انفاق کا لفظ معنویات کے لئے بھی استعمال کرنا درست ہوگیا۔ اس تیسرے قول کو مصنف نے احتمال کے درجہ میں ذکر کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اس قول میں انفاق کو اپنے ظاہری معنی سے پھیرنا پڑتا ہے ۔،

تفسیر :۔ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مما رزقنا معمول ہے ینفقون کا اور معمول عامل سے مؤخر ہوا کرتا ہے لہذا یہاں پر معمول کو عامل پر مقدم کیوں کیا گیا۔

جواب اس کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ اس موقع پر تقدیم اہم ہے اور تقدیم اہم اس لئے ہے کہ تقدیم دلالت کرتی ہے تخصیص اور حصر انفاق ببعض المال پر کیونکہ من تبعیضیہ ہے تو اب معنی یہ ہوئے کہ بعض مال کو ہی صرف کرتے ہیں کل مال کو نہیں اور تخصیص اور حصر یہاں مقصود بھی ہے کیونکہ انفاق مما رزقنا سے ادائے زکوٰۃ مراد ہوگی یا جمیع مال کا صرف کرنا مراد ہوگا اگر ادائے زکوٰۃ مراد ہے تب تو انفاق ببعض المال ہے ہی اور اگر جمیع مال صرف کرنا مراد لیا جائے تو اس صورت میں اقتصاد یعنی میانہ روی کی تعلیم دینا اور اسراف سے منع کرنا مقصود ہوگا۔ اور جب تخصیص و حصر مقصود ہے اور تخصیص و حصر حاصل ہوتا ہے تقدیم سے بنا تقدیم اہم ہوئی۔ اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ جب انفاق کو بعض مال کے ساتھ خاص کرنا مقصود ہے تو یہ مقصود تو صرف من تبعیضیہ سے حاصل ہو گیا کیونکہ من تبعیضیہ صراحۃً دلالت کرتا ہے بعض مال کے انفاق پر بنا تقدیم معمول کی کیا ضرورت تھی۔

الجواب۔ اس صورت میں مقصود تو حاصل ہو گیا لیکن علی سبیل النفی نہیں حاصل ہوا کیونکہ من تبعیضیہ سے صرف اتنی دلالت ہو گئی کہ بعض مال کو صرف کرتے ہیں لیکن دوسرے بعض کے بارے میں سکوت ہے کہ اس کو بھی صرف کرتے ہیں یا صرف نہیں کرتے اور جب معمول کو مقدم کر دیا تو مقصود علی سبیل النفی حاصل ہو گیا اور معنی یہ ہوئے کہ بعض مال ہی کو خرچ کرتے ہیں کل کو خرچ نہیں کرتے تقدیم معمول کی دوسری وجہ یہ ہے کہ معمول کو رؤس آیات کے تحفظ اور فاصلہ کی رعایت کی بنا پر مقدم کر دیا گیا کیونکہ آگے فرمایا گیا یوقنون اور هم المفلحون جن کے آخر میں نون مسبوق بالواو والساکن واقع ہے اور اگر مفعول بہ کو مقدم نہ کرتے تو یہ رعایت نہ ہوتی واو خال من التبعیضیہ سے من تبعیضیہ کے داخل کرنے کی وجہ ذکر کر رہے ہیں کہتے ہیں کہ اگر انفاق سے مراد ادائے زکوٰۃ ہے تو من بیانا واقع کے لئے ہوگا یعنی واقعہ ایسا ہی ہے کہ بعض مال صرف کیا جاتا ہے اور جمیع مال کا صرف کرنا مراد ہے تو اس صورت میں من کف عن الاسراف المنہی عنہ کے لئے ہوگا یعنی قرآن مجید میں جس اسراف کی نفی کی گئی ہے اس اسراف سے روکنے کیلئے ہوگا۔

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ۚ هم مؤمنوا اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واضرابه معطوفون على الذين يؤمنون بالغيب داخلون معهم فى جملة المتقين دخول اخصين تحت اعم اذ المراد با ولئك الذين آمنوا عن الشرك والانكار وبهؤلاء مقابلوهم فكانت الآيتان تفصيلا للمتقين وهو قول ابن عباس رض او على المتقين فكانه قال هُدًى للمتقين عن الشرك والذين آمنوا من اهل الملل ويحتمل ان يراد بهم الاولون باعيانهم ووسط العاطف كما وسط فى قوله ــه الى الملك القرم وابن الهمام ؛ وليث الكتيبة فى المزدحم. وقوله ــه يا لهف زيابة للحارث ؛ الصابح فالغانم فالآئب ؛ على معنى انهم الجامعون بين الايمان بما يدركه العقل جملة و الايتان بما يصدقه من العبادات البدنية والمالية وبين الايمان بما لا طريق اليه غير السمع وكرر الموصول تنبيها على تباين السبيلين او طائفة منهم وهم مؤمنوا اهل الكتاب ذكرهم مخصصين عن الجملة كذكر جبرئيل وميكائيل بعد الملائكة تعظيما لشانهم وترغيبا لامثالهم ؛

ترجمہ :۔ (اس آیت کے مصداق مؤمنین اہل کتاب ہیں مثلاً عبداللہ بن سلام اور انہی جیسے دوسرے حضرات رضی اللہ عنہم اور اس آیت کا الذین یؤمنون بالغیب پر عطف ہے اور دونوں آیتوں (یعنی معطوف علیہ اور معطوف) کے مصداق جملہ متقین میں (اس طرح) داخل ہیں جیساکہ دو اخص ایک اعم کے تحت داخل ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ الذین یؤمنون بالغیب سے مراد وہ لوگ ہیں جو شرک و انکار چھوڑ کر ایمان میں داخل ہوئے۔ اور اس آیت سے ان لوگوں کے مد مقابل (مؤمنین اہل کتاب) مراد ہیں پس دونوں آیتیں متقین کی تفصیل و تشریح ٹھہریں گی اور یہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد ہے۔

یا یہ آیت المتقین پر معطوف ہے تو گویا اللہ تعالٰی نے یوں فرمایا کہ یہ کتاب ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو شرک سے بچنے والے ہیں۔ اور ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو پہلے اہل کتاب میں سے تھے اور پھر حضور پر ایمان لے آئے اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس آیت میں وہی لوگ مراد لئے جائیں جو الذین یؤمنون بالغیب میں مراد تھے بریں تقدیر درمیان

(بقیہ ترجمہ) میں حرف عاطف کالانا اس غرض پر مبنی ہے کہ یہ حضرات دونوں چیزوں کے جامع ہیں یعنی ان چیزوں پر ایمان لانے کے جن کا عقل سے فی الجملہ ادراک ہو سکتا ہے اور اس ایمان کے لئے جو چیزیں مصدق اور علامت کی حیثیت سے ہیں (یعنی عبادات بدنیہ و مالیہ) ان پر عمل پیرا ہونے کے اور ان چیزوں پر بھی ایمان لانے کے جامع ہیں جن تک پہونچنے کے لئے بجز دلیل نقلی کے اور کوئی راہ نہیں جس طرح کہ شاعر کے شعر الی الملک القرم وابن الہمام الخ اور اسی طرح شاعر کے قول الصابح فالغانم فالآئب میں حرف عاطف کا توسط موجود ہے) اور اسم موصول کو مکرر ذکر کیا گیا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ ایمان کی دونوں قسموں کی راہیں مختلف ہیں یا اس آیت سے الذین یؤمنون بالغیب میں کا ایک گروہ مراد لیا جائے اور وہ گروہ مؤمنین اہل کتاب ہیں اور ان کا خاص طور سے تذکرہ ان کی تعظیم شان اور ان کے ہم جنسوں کو رغبت دلانے کے لئے ہے جیسا کہ ملائکہ کے بعد خاص طور سے جبرئیل و میکائیل کا ذکر اسی غرض سے ہے۔

تفسیر:۔ اس آیت کے ذیل میں مصنف تین بحثیں کریں گے اول جملہ الذین کے عطف اور اس کی مراد پر دوم انزال کی تحقیق اور اس کی کیفیت پر سوم ایمان بما انزل الیک وما انزل من قبلک کی شرعی حیثیت پر اول بحث کا حاصل یہ ہے کہ جملہ الذین یؤمنون الخ کے اندر از روئے عطف چار صورتیں ہیں جس کو اس طور پر سمجھنا چاہئے کہ یہ جملہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا عطف المتقین پر ہوگا اور یا الذین یؤمنون بالغیب پر اگر متقین پر عطف ہو تو اس وقت متقین سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو شرک سے اعراض کر کے ایمان کے اندر داخل ہوئے اور جملہ الذین یؤمنون سے وہ لوگ مراد ہوں گے جو پہلے کسی دین سماوی پر قائم تھے اور پھر اپنے دین سے منتقل ہو کر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے دین میں داخل ہوئے اس صورت کے اندر الذین یؤمنون بما انزل الخ متقین کے تحت داخل نہیں ہوں گے بلکہ دونوں میں تغایر ہوگا اور ترجمہ یوں ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت ہے ان لوگوں کے لئے کہ جو پہلے مشرک تھے اور پھر ایمان لے آئے اور ان لوگوں کے لئے جو پہلے کسی ملت سماویہ پر ایمان رکھتے تھے اور پھر حضور کے دین پر ایمان لے آئے۔ اور اگر اس جملہ کا عطف ماسبق کے جملہ الذین یؤمنون بالغیب پر ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں جملوں میں تغایر ہوگا اور یا دونوں میں اتحاد ہوگا اگر دونوں میں تغایر ہے تو اس صورت کے اندر الذین یؤمنون بالغیب سے مراد وہ لوگ ہیں کہ جو کفر اور شرک سابق سے اعراض کر کے ایمان میں داخل ہوئے اور جملہ الذین یؤمنون بما انزل الیک سے وہ لوگ مراد ہوں گے کہ جو اپنے دین سابق سے منتقل ہو کر حضور کے دین پر ایمان لائے یعنی مومنین اہل کتاب جیسے عبد اللہ بن سلام اور ان کے ساتھی اور اس صورت میں یہ دونوں مستقل قسمیں ہوں گی اور دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر عطف ایسا ہوگا جیسا کہ احد المتباینین کا آخر پر ہوتا ہے اور دونوں متقین کے تحت اس طرح داخل ہوں گے جس طرح کہ دو اخص ایک عام کے تحت داخل ہوتے ہیں اور دونوں جملے المتقین کی صفت مقیدہ واقع ہوں گے اور اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت ہے متقیوں کے لئے ایسے متقین جو پہلے مشرک تھے اور پھر مومن ہو گئے اور ایسے متقی جو پہلے انبیاء سابقین پر ایمان رکھتے تھے اور پھر حضور پر ایمان لے آئے حاصل یہ کہ پہلے جملہ

سے مراد مومنین اہل عرب ہوں گے اور دوسرے جملہ سے مراد مومنین اہل کتاب اور اگر دونوں جملوں میں اتحاد ہے اتحاد کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے جملہ کا مصداق پہلے جملہ کے اندر داخل ہے اب اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو دونوں میں تساوی ہوگی یعنی ثانی سے عین اول مراد ہوں گے اور جو افراد مصداق ہوں گے اول کے وہی مصداق ہوں گے ثانی کے اور دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی اگر تساوی کی نسبت ہے تو اعتراض وارد ہوگا۔

اعتراض یہ ہے کہ اس جملہ ثانیہ کو جملہ سابقہ پر عطف کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں تغایر ضروری ہے اور یہاں دونوں میں اتحاد ہے۔ جواب یہ ہے کہ عطف تغایر صلہ کی وجہ سے ہوگیا یعنی چونکہ دونوں جملوں کے صلے آپس میں متغائر ہیں لہذا تغایر صلہ کو تغایر ذات کے منزلہ میں لے کر عطف کردیا جس طرح کبھی تغیر صفات کو تغیر ذات کے منزلہ میں لے کر ذوات متحدہ کا ایک دوسرے پر عطف کردیتے ہیں جیسا کہ شاعر کے شعر الی الملک القرم وابن الہمام ﴿ ولیث الکتیبۃ فی المزدحم میں تغایر صفت کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے اس شعر کے اندر قرم کا لفظ آیا ہے قرم کہتے ہیں اس سانڈ کو کہ جسکو اہل عرب دیوتاؤں کے نام پر چھوڑ دیتے تھے اور یہی سبب تھا کہ اس کو عزت کی نظر سے دیکھتے تھے اور اس کے اوپر سواری اور بوجھ لادنا مناسب نہیں سمجھتے تھے پھر یہ استعمال ہونے لگا سید کے معنی میں چنانچہ شعر کے اندر یہی معنی مراد ہیں اور ہمام ان بادشاہوں کا لقب ہے جو بہت ہی بلند حوصلہ اور باہمت ہوتے تھے اور ان کے ارادہ کو کوئی شخص پھیر نہیں سکتا تھا اور پھر استعمال ہونے لگا شجاع کے معنی میں چنانچہ شعر کے اندر شجاع ہی کے معنی میں ہے اور کتیبہ معنی میں لشکر کے ہے اور مزدحم اسم ظرف ہے ازدحام کا ازدحام کے معنی آتے ہیں ایک کا دوسرے پر گرنا پڑنا۔ ٹل جانا۔ مزدحم اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں ایک دوسرے پر گرتے پڑتے ہیں اور یہاں اس سے مراد میدان کارزار ہے کیونکہ وہ بھی وقوع البعض علی البعض کا موقع ہوتا ہے۔

ترجمہ۔ اس بادشاہ کی طرف کہ جو سردار ہے اور شجاع ہے اور میدان کارزار کے اندر لشکر کا شیر ہے۔ تو دیکھئے اس شعر کے اندر الملک القرم اور ابن ہمام اور لیث تینوں ذات کے اعتبار سے متحد ہیں کیونکہ ایک ہی ذات کے یہ سب اوصاف ہیں مگر تغایر اوصاف کی وجہ سے ایک دوسرے پر عطف ہوگیا اسی طرح دوسرے شعر یالہف زیابۃ للحارث ﴿ الصابح فالغانم فالآئب۔ کے اندر بھی تغایر اوصاف کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے یہ سلمہ کا شعر ہے جو ابن زیابۃ کے نام کے ساتھ مشہور ہے اور قبیلہ تیم سے تعلق رکھتا ہے نیز شعراء جاہلیت میں سے ہے اس شعر میں لہف حسرت کے معنی میں ہے اور زیابۃ شاعر کی ماں کا نام ہے اور حارث سے مراد حارث ابن ہمام ابن مرۃ شیبانی ہے جس نے شاعر کے مال وجائداد اور اس کی قوم کے اموال پر غارت گری کی تھی اور پھر تمام مال کو لوٹ کر صحیح سالم چلا گیا تھا اسی لفظ حارث کے شاعر نے تین وصف ذکر کئے ہیں صابح کے معنی صبح کو آنے والا اور غانم کے معنی مال کو لوٹنے والا اور آئب کے معنی صحیح سالم لوٹ آنے والا یہ تینوں اوصاف ذات کے اعتبار سے تو ایک ہیں کیونکہ ایک ہی ذات کے یہ تینوں اوصاف ہیں مگر خود اوصاف اپنے مفہوم کے اعتبار سے باہم متغایر ہیں اس وجہ سے فا کے ذریعہ عطف کردیا گیا ترجمہ شعر کا یہ ہوگا۔ ای میری ماں زیابۃ کی حسرت اسی حارث کی لوٹ مار کی وجہ سے جو صبح کو داخل ہوا پھر مال غنیمت لوٹا پھر صحیح سالم واپس چلا گیا۔ اس شعر اور پہلے والے شعر میں فرق یہ ہے کہ پہلے شعر میں شاعر

عطف بالواؤ کی اور دوسرے شعر میں مثال ہے عطف بالفاء کی۔ اب رہی یہ بات کہ آیت کے اندر تغایر صلہ کس طرح پر موجود ہے۔

الجواب۔ بایں طور کہ جملہ سابقہ میں ایمان بالغیب سے ان اشیاء کا ایمان مراد ہے کہ جن کا عقل ہی اجمالی ادراک کرسکتی ہے اور پھر اس ایمان کو ذکر کرنے کے بعد اللہ تعالٰے نے ان چیزوں کا ذکر فرمایا جو اس ایمان بالغیب کی تصدیق کرتی ہیں یعنی عبادات بدنیہ اور عبادات مالیہ اور اس جملہ لاحقہ میں ایمان سے مراد ان چیزوں کا ایمان ہے کہ جن کو صرف سن کر پہچانا جاسکتا ہے عقل کے ذریعہ سے ادراک نہیں ہوسکتا پہلے والے ایمان کی مثال وجود واجب کا ایمان اور اس کی توحید کا ایمان اور اللہ تعالٰی کی صفات کے ازلی اور ابدی ہونے کا ایمان۔ اور دوسرے ایمان کی مثال کتب سابقہ کے کتاب اللہ ہونے کا ایمان لانا پس جب صلات کے اعتبار سے تغایر ہے تو تغایر صلاۃ کا لحاظ رکھ کر عطف کر دیا گیا اس بات کو بتلانے کے واسطے کہ متقین دونوں قسم کے ایمان کو جامع ہیں۔ بعض لوگوں نے فرق اس طور پر بھی بیان کیا ہے کہ جن قضایا کی انسان تصدیق کرتا ہے ان کی تین قسمیں ہیں اول وہ قضایا جن کا موضوع اور محمول دونوں مدرک بالحس ہیں جیسے الماء بارد والنار حارۃ کہ اس کے اندر موضوع اور محمول دونوں مدرک بالحس ہیں۔ دوم وہ قضایا کہ جن کے موضوع اور محمول دونوں مدرک بالحس نہ ہوں بلکہ مدرک بالعقل ہوں جیسے اللہ واجب اور اللہ واحد اور صفات اللہ قدیمۃ کہ ان میں موضوع اور محمول دونوں مدرک بالعقل ہیں سوم وہ قضایا کہ جن کے موضوع تو مدرک بالحس ہیں لیکن ان کے محمول مدرک بالعقل نہیں یا اس کے برعکس ہیں جیسے محمد رسول اللہ القرآن کلام اللہ الکتب السابقۃ منزلۃ من اللہ کہ ان میں موضوع یعنی محمد اور قرآن اور کتب سابقہ تو مدرک بالحس ہیں لیکن محمولات مدرک بالعقل ہیں مدرک بالحس نہیں اول قسم کے قضایا تو ایمان بالغیب کے تحت میں داخل نہیں کیونکہ غیب کی تو تعریف یہ ہے کہ وہ مدرک بالحس نہ ہوں اور یہ قضایا مدرک بالحس ہیں۔ اب باقی رہی اخیر کی دو قسمیں پس یؤمنون بالغیب سے پہلے والے قضایا پر ایمان لانا مراد ہے اور عبادات بدنیہ اور مالیہ اس کے مصدق ہیں اور یؤمنون بما انزل الیک سے قضایا ثانیہ پر ایمان لانا مراد ہے اور جب دونوں سے دو مختلف مفہوم مراد ہیں تو تغایر صلہ محقق ہوگیا اور تغایر صلات کی وجہ سے عطف کر دیا گیا۔

اس پر پھر اعتراض پیدا ہوا کہ ہم مانتے ہیں کہ صلات متغایر ہیں مگر موصول کی ذات تو ایک ہی ہے پس موصول کو مکرر لانے کی ضرورت کیا تھی صرف صلہ کا عطف کرکے " ویؤمنون بما انزل الیک وما انزل من قبلک " فرما دیتے۔

جواب موصول کو مکرر لایا گیا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ ان دونوں کے صلات کی راہیں مختلف ہیں چنانچہ پہلے والے الذین کے صلہ میں یؤمنون کی راہ عقل ہے اور دوسرے الذین کے صلہ یؤمنون بما انزل کی راہ سماع ہے اگر مکرر نہ لاتے تو یہ متوہم ہوتا کہ دونوں کی راہ ایک ہے اور اگر دونوں جملوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی تو اس صورت کے اندر جملہ سابقہ عام ہوگا اور اس سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو حضورؐ کے دین پر ایمان لائے خواہ پہلے سے وہ شرک پر تھے یا پہلے سے وہ کسی ملت سماویہ کے ماننے والے پس یہ عام ہوگا جمیع

مومنین اہل عرب اور تمام اہل کتاب کو اور دوسرا جملہ اخص ہوگا اور اس سے مراد مومنین اہل کتاب ہوں گے پس ان کا ذکر جملہ سابقہ کے بعد ایسا ہی ہوگا جیسے کہ کسی خاص کو عام کے بعد ذکر کر دیتے ہیں مثلاً جبرئیل و میکائیل کو خصوصاً ملائکہ کے بعد ذکر کر دیا جاتا ہے اب رہی یہ بات کہ مومنین اہل کتاب کا ذکر خصوصی طریقہ پر کیوں کیا گیا

جواب دو مقصدوں کے پیش نظر، اول یہ کہ ان کی شان کی عظمت کو ظاہر کرنا مقصود تھا یعنی مومنین اہل کتاب بہت ہی عظیم الشان لوگ ہیں اور عظیم الشان اس لئے ہیں کہ پہلے تو یہ اپنے پیغمبر کے دین پر اور اس پر نازل شدہ کتابوں پر بالاستقلال اور بلا واسطہ ایمان لائے اور پھر حضور ؐ اور ان کی کتاب پر بالاصالت ایمان لائے بخلاف دیگر مومنین کے کہ بالاصالت تو حضور ؐ پر ایمان لائے اور اس کے ضمن میں دوسری کتابوں پر بالتبع ایمان لائے اور بالاصالت ایمان اقوی ہے بمقابلہ بالتبع ایمان لانے کے لہٰذا اہل کتاب کا ایمان زیادہ قوی ہے بمقابلہ دوسرے لوگوں کے ایمان کے لہٰذا مومنین اہل کتاب اشرف ہوئے بمقابلہ دوسرے مومنین کے مگر اس سے یہ نہ سمجھیں کہ مومنین اہل کتاب ان صحابہ پر فائق ہوں گے جن کی فضیلت بصراحت حدیث سے ثابت ہے اور امت کا جن کی سیادت پر اجماع ہے اس لئے کہ یہ ایک فضیلت جزئی ہے اور جزئی فضیلت سے کلی فضیلت لازم نہیں آتی؛

تنبیہ:۔ اس شرافت اور عظمت شان کو ظاہر کرنے کے لئے خاص طور سے اللہ تعالیٰ نے ان کا تذکرہ فرمایا اور ما انزل من قبلک کا ما انزل الیک پر عطف کر کے اس خصوصیت یعنی ایمان بالاصالت کی طرف اشارہ کر دیا گیا اگر ایمان بالتبع ہی مقصود ہوتا تو ما انزل الیک کا ذکر ہی کافی تھا۔

دوسرا مقصد یہ ہے کہ مومنین اہل کتاب کے ہم جنسوں کو یعنی ان لوگوں کو جو اپنے دین پر قائم تھے اور حضور ؐ پر ایمان نہیں لاتے تھے ان کو حضور ؐ کے دین پر ایمان لانے کی طرف راغب کرنا مقصود ہے اور ترغیب اس طور پر ہوگی کہ محمد ؐ کے دین پر ایمان لانے کے بعد اس عزت سے نوازے جاؤ گے جس عزت سے مومنین اہل کتاب نوازے گئے۔ یعنی جس طرح ان کا خصوصی طور پر تذکرہ کیا جاتا ہے تمہارا بھی خصوصی طور پر تذکرہ کیا جائے گا پس جب اس کو اہل کتاب سنیں گے تو حضور ؐ کے دین پر ایمان لانے کی طرف راغب ہوں گے؛

والانزال نقل الشئ من الاعلیٰ الی الاسفل وھو انما یلحق المعانی بتوسط لحوقہ الذوات الحاملۃ لھا ولعل نزول الکتب الالٰھیۃ علی الرسل بان یتلقفہ الملک من اللہ تعالیٰ تلقفا روحانیا او یحفظہ من اللوح المحفوظ فینزل بہ فیلقیہ علی الرسل والمراد بما انزل الیک القراٰن باسرہ والشریعۃ عن اٰخرھا وانما عبر عنہ بلفظ الماضی وان کان بعضہ مترقبا تغلیبًا للموجود علی مالم یوجد او تنزیلا للمنتظر منزلۃ الواقع۔

ترجمہ :۔ اور انزال کے معنی ایک چیز کو اوپر سے نیچے کی طرف منتقل کرنے کے ہیں اور انتقال اعراض کو ان کی ذوات کے توسط سے لاحق ہوتا ہے اور عجیب نہیں کہ رسولوں پر کتب الٰہیہ کا نزول اس طرح ہوا ہو کہ پہلے اللہ تعالیٰ سے حضرت جبرئیل اس کو روحانی طریقہ پر حاصل کر لیتے ہوں یا لوح محفوظ سے یاد کر لیتے ہوں اور پھر آکر اسے رسولوں تک پہونچا دیتے ہوں اور ما انزل الیک سے پورا قرآن اور کامل شریعت مراد ہے اور انزال کو بصیغۂ ماضی تعبیر کیا گیا اگرچہ بعض حصہ اس وقت تک منتظر النزول تھا دیہ تعبیر ا موجود حصہ کو غیر موجود پر غلبہ دینے اور منتظر النزول کو محقق النزول کے درجے میں اتار لینے کی وجہ سے ہے

تفسیر :۔ اب یہاں سے دوسری بحث یعنی انزال کی تحقیق اور اس کی کیفیت ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ انزال کہتے ہیں کسی چیز کو اوپر سے نیچے کی طرف منتقل کرنا۔ انزال و تنزیل میں فرق یہ ہے کہ انزال میں انتقال دفعۃً ہوتا ہے اور تنزیل میں تدریجًا۔ اب یہاں ایک اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ انزال کے اس معنی کے اعتبار سے قرآن کو منزل کہنا درست نہیں اس لئے کہ قرآن دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو قرآن سے مراد کلام لفظی ہوگا یا کلام نفسی مراد ہے تو اس کا تو انتقال بالکل نہیں ہو سکتا ہے نہ بالذات اور نہ بالتبع۔ بالذات تو اس لئے نہیں کہ وہ صفت ہے اور صفات بالذات منتقل نہیں ہوا کرتی ہیں اور بالتبع اس لئے نہیں کہ اس کلام نفسی کا موصوف ذات باری ہے اور چونکہ ذات باری میں انتقال نہیں لہذا بالتبع صفات میں بھی انتقال نہیں ہوگا اور اگر کلام لفظی مراد ہے تو اس میں بھی انتقال نہیں ہو سکتا اس لئے کہ کلام لفظی ایک عرض ہے اور اعراض منتقل نہیں ہوا کرتے لہذا آپ قرآن کو مُنَزَّل کس حیثیت سے کہتے ہیں۔

جواب: ہم آپ کی شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں یعنی ہم قرآن سے کلام لفظی مراد لیتے ہیں۔ رہا آپ کا یہ کہنا کہ کلام لفظی ایک عرض ہے اور اعراض میں انتقال نہیں ہوتا ہمیں علی الاطلاق تسلیم نہیں بلکہ انتقال کی دو قسمیں ہیں ایک انتقال بالذات دوم انتقال بالتبع۔ اعراض میں انتقال بالذات تو نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ متحیز بالذات نہیں ہیں لیکن بالتبع انتقال ہو سکتا ہے جیسے کہ سواد ایک عرض ہے اور وہ بالتبع بواسطہ جسم اسود کے منتقل ہوتا ہے پس کلام لفظی اگرچہ بالذات منتقل نہیں ہوا لیکن بواسطہ اپنے حامل یعنی جبرئیل کے انتقال کے منتقل ہوا یعنی جبرئیل ؑ قرآن کو لے کر سدرۃ المنتہیٰ سے آسمان دنیا کی طرف

منتقل ہوئے اور ان کے واسطے سے کلام بھی منتقل ہوتا رہا تو بالاصالت منزل حضرت جبرئیلؑ ہیں اور بالاصالت انزال الٰہی کو لاحق ہوا اور ان کے واسطے سے اس کلام نفظی اور قرآن کو لاحق ہوا پس قرآن منزل بالواسطہ ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کتب الٰہیہ کے نزول کی کیفیت کیا تھی تو اس کے بارے میں دو قول بیان کئے جاتے ہیں اول قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جبرئیلؑ کو خاص مقام پر بلایا اور پھر جبرئیلؑ پر معانی قرآن کا الہام فرمایا اور حضرت جبرئیلؑ نے روحانی طریقہ پر اس کو حاصل کیا اور پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت جبرئیلؑ کے اندر ایسی قدرت پیدا کر دی کہ جس کے ذریعہ سے ان معانی کو الفاظ کے ذریعہ تعبیر کر سکیں اور پھر حضرت جبرئیل عہا رے معانی کو لے کر آسمان دنیا پر تشریف لائے اور پھر آسمان دنیا پر لا کر سارا کا سارا قرآن لکھدیا گیا اور پھر وہاں سے تھوڑا تھوڑا بحسب المصالح حضورؐ پر نازل ہوا۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ پر اپنے کلام کو لکھدیا اور پھر حضرت جبرئیلؑ لوح محفوظ سے سارا قرآن یاد کر کے آسمان دنیا پر لے آئے اور پھر مصلحتوں کے اعتبار سے حضورؐ پر تھوڑا تھوڑا نازل ہوتا رہا اب حضورؐ کے پاس کلام اللہ لانے کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ حضورؐ لبادۂ بشریت سے علیحدہ ہو کر صورت ملکیت کی طرف منتقل ہو جائیں اور پھر رسول و مرسل الیہ کے اندر مناسبت پیدا ہونے کے بعد حضورؐ حضرت جبرئیلؑ سے کلام الٰہی کو حاصل کریں۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ حضرت جبرئیلؑ خود بصورت بشر آئیں اور پھر حضورؐ ان سے کلام الٰہی کو حاصل کریں مفسرین کہتے ہیں کہ پہلی صورت بہت دشوار ہے لیکن دوسری صورت زیادہ دشوار نہیں چنانچہ اسی صورت کا احادیث میں بیان ہے مروی ہے کہ حضرت جبرئیلؑ دحیہ کلبیؓ کی صورت میں آتے تھے اور حضورؐ پر کلام کا القا فرماتے تھے ما انزل الیک سے مراد قرآن اور شریعت محمدی ہے اور ما انزل من قبلک سے مراد تمام کتب سابقہ ہیں؛

اس موقع پر ایک اعتراض ہے اعتراض سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اس آیت کے اندر لفظ یؤمنون مقام مدح میں واقع ہے نیز اسی ایمان پر ہدایت کاملہ اور فلاح کامل کا ترتب ہو رہا ہے اور قابل مدح اور اسی طرح ہدایت کاملہ اور فلاح کامل کے ترتب کے لائق وہ ایمان ہے جو جمیع قرآن پر ہو قرآن کے بعض حصہ پر ایمان لانا قابل مدح نہیں ہے۔ نیز ایسا ایمان ہدایت کاملہ اور فلاح کامل کے لئے ناکافی ہے؛

اب اعتراض کی تشریح سنئے۔ معترض کہتا ہے کہ ما انزل الیک سے آپ نے جو قرآن مراد لیا ہے تو آیا جمیع قرآن مراد ہے یا بعض قرآن اگر بعض قرآن مراد ہے تو ایمان کا مقام مدح میں واقع ہونا اور اسی طرح اس ایمان پر ہدایت کاملہ اور فلاح کامل کا مرتب ہونا درست نہیں ہوگا اور اگر جمیع قرآن مراد ہے تو ذکر کردہ قباحتیں تو ختم ہو جائیں گی مگر انزل ماضی کا صیغہ استعمال کرنا درست نہیں ہوگا اس لئے کہ انزل کا مطلب تو یہ ہے کہ اس آیت کے نزول کے وقت پورا قرآن نازل ہو چکا تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس آیت کے نزول کے وقت بعض قرآن ہی نازل ہوا تھا پس قرآن سے مراد آپ کتنا قرآن لیتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ قرآن سے مراد جمیع قرآن ہے رہا آپ کا یہ کہنا کہ پھر ماضی کا صیغہ استعمال کرنا کیسے درست ہوگا۔ تو اس کے دو جواب ہیں۔ اول جواب یہ ہے کہ ماضی کے صیغہ کے تعبیر کرنے میں حاصل النزول حصہ کو غلبہ دیدیا گیا۔ اس جواب کی تشریح یہ ہے کہ جمیع قرآن کے دو حصے ہیں ایک وہ حصہ ہے جس کا نزول وجود میں آچکا دوسرا وہ حصہ جس کا نزول وجود میں نہیں آیا بلکہ مترقب النزول ہے جو حصہ موجود النزول ہے اس کا حق یہ ہے کہ اس کے

ونظیرہ قولہ تعالیٰ اِنَّا سَمِعۡنَا کِتَابًا اُنۡزِلَ مِنۡ بَعۡدِ مُوۡسٰی فان الجن لم یسمعوا جمیعہ
ولم یکن الکتاب کلہ منزل حینئذٍ وبما اُنزل من قبلک سائر الکتب السابقۃ۔

ترجمہ:۔ اور تعبیر صیغۂ ماضی میں آیت کی نظیر اللہ تعالیٰ کا فرمان انا سمعنا کتابا انزل من بعد موسٰی ہے
اس لئے کہ جنوں نے نہ تو پورا قرآن سنا تھا اور نہ پورا کا پورا اس وقت تک نازل ہوا تھا

(بقیہ گذشتہ) لئے ماضی کا صیغہ انزل استعمال کیا جاتا اور جو مترقب النزول ہے اس کا حق یہ ہے کہ اس کے لئے مستقبل کا صیغہ ینزل استعمال کیا جائے مگر قرآن کے اندر سارے قرآن کے لئے ماضی ہی کا صیغہ استعمال کیا گیا۔ موجود النزول کو غیر موجود النزول پر غلبہ دیتے ہوئے۔ پس حاصل جواب یہ ہے کہ اس آیت میں اُنزل کا استعمال بطور مجاز مرسل کے ہے یعنی جز کے نام کا اطلاق کر دیا گیا کل کے اوپر۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جو حصہ مترقب النزول تھا اس کو متحقق النزول کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور پھر پورے کے واسطے ماضی کا صیغہ استعمال کر لیا گیا۔
اس جواب کی تشریح یہ ہے کہ جمیع قرآن کو خواہ متحقق النزول ہو خواہ مترقب النزول ایسی شیٔ کے ساتھ تشبیہ دی گئی جو متحقق النزول ہے اور پھر اس تشبیہ کی تبعیت میں انزل ماضی کا صیغہ جو حق تھا مشبہ بہ کا استعمال کر لیا مشبہ کے لئے حاصل جواب یہ ہے کہ انزل کا استعمال یہاں پر بطور استعارہ تبعیہ کے ہے۔

تفسیر:۔ یہاں سے قاضی صاحب الذین یؤمنون بما انزل الیک کی نظیر میں قرآن پاک کی دوسری آیت پیش کر رہے ہیں اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے حضورؐ کے اس واقعہ کو بیان فرمایا ہے جو حضورؐ کو جنات کے ساتھ پیش آیا واقعہ یہ ہے کہ جب حضورؐ طائف سے مایوس ہو کر مکہ کی طرف واپس ہوتے تو راستہ کے اندر ایک مقام نینوا میں حضورؐ قرآن مجید کی تلاوت فرما رہے تھے اتفاق سے آپ کی تلاوت کو جنوں نے سنا اور سننے کا ان پر اثر یہ ہوا کہ فوراً مشرف باسلام ہو گئے اور پھر ان جنات نے واپس ہو کر اپنی قوم کو اس واقعہ کی خبر دی جس کو قرآن پاک میں یوں نقل کیا ہے انا سمعنا کتابا انزل من بعد موسٰی۔ یعنی ہم نے محمدؐ کی زبان سے ایک ایسی کتاب سنی ہے جو حضرت موسیٰؑ کے عہد کے بعد نازل کی گئی ہے یہ آیت ما انزل الیک کی نظیر اس طور پر ہے کہ اس میں بھی سمعنا اور انزل ماضی کے صیغے انہیں دو وجہوں کے ماتحت استعمال کئے گئے ہیں اور یہ دو وجہیں آیت کے اندر اس طور پر ثابت ہوں گی۔ کتاب سے جمیع قرآن مراد ہے اور ساری کتاب کے لئے جنات نے سمعنا ماضی کا صیغہ استعمال کیا حالانکہ انہوں نے سارے قرآن کو نہیں سنا تھا بلکہ بعض کو سنا تھا اور بعض کے سننے کا انتظار تھا پس سمعنا ماضی کے صیغہ کا استعمال دو وجہوں سے ہوا۔ اول مجاز مرسل۔ دوم استعارہ تبعیہ۔ مجاز مرسل تو اس طور پر کہ موجود السماع کو غلبہ دیدیا گیا غیر موجود السماع پر اور پھر بطور اطلاق اسم الجزء علی الکل کے سارے کے لئے سمعنا ماضی کا صیغہ استعمال کیا گیا اور

والایمان بهما جملة فرض عین وبالاول دون الثانی تفصیلا من حیث متعبدون بتفاصیله فرض ولکن علی الکفایة لان وجوبه علی کل احد یوجب الحرج وفساد المعاش ؎

ترجمہ بما اور ما انزل من قبلک سے تمام کتب سابقہ مراد ہیں اور قرآن اور کتب سابقہ پر اجمالاً ایمان لانا فرض عین ہے اور تفصیلاً ایمان لانا صرف قرآن پر بایں حیثیت کہ ہم اس کے احکام تفصیلیہ کے مکلف ہیں فرض ہے مگر فرض کفایہ ہے۔ (فرض عین نہیں) اس لئے کہ ہر فرد پر ایمان تفصیلی کا وجوب حرج اور فساد معاش کا سبب ہے ؎

(بقیہ صفحہ گذشتہ) استعارہ تبعیہ اس طور پر کہ جمیع قرآن کو خواہ متحقق السماع ہو یا مترقب السماع تشبیہ دیدی گئی ایسی شئی کے ساتھ جو متحقق السماع ہے اور پھر اس تشبیہ کے واسطے سے سمعنا ماضی کا لفظ جو حق ہے مشبہ بہ کا استعمال کرلیا مشبہ کے اندر اور تبعیہ یہی دو وجہیں انزل من بعد موسیٰ کے اندر بھی جاری ہوں گی تو گویا آیت اپنے دو جزوں کے اعتبار سے نظیر ہے ما انزل الیک کی۔

تفسیر:۔ اب یہاں سے تیسری بحث شروع کر رہے ہیں بحث کی تشریح سے پہلے دو باتیں بطور تمہید کے سمجھ لینا ضروری ہے اول بات یہ کہ کتب اللہ پر ایمان رکھنے کی دو قسمیں ہیں اول ایمان اجمالی دوم ایمان تفصیلی۔ ایمان اجمالی یہ ہے کہ بغیر کسی حکم کی تشریح اور تفصیل کے پوری کتاب اور سارے احکام کے مجموعہ کے حق اور منزل من اللہ ہونے کا اعتقاد رکھنا۔ اور ایمان تفصیلی یہ ہے کہ ہر ہر حکم کے منزل من اللہ اور حق ہونے کا تشریح اور تفصیل کے ساتھ یقین کرنا دوسری بات یہ کہ فرض اس حکم کو کہتے ہیں جس کے لزوم کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو۔ فرض کی دو قسمیں ہیں فرض عین اور فرض کفایہ فرض عین اس فرض کو کہتے ہیں جس کے وجوب ادا کا مخاطب ہر ہر فرد کی ذات ہو بایں طور کہ ایک فرد کے ادا کر لینے سے دوسرے فرد کے ذمہ سے ساقط نہ ہو جیسے صلوٰۃ خمسہ۔ اور فرض کفایہ وہ فرض ہے جس کے وجوب ادا کا مخاطب فرد منتشر ہو بایں طور کہ جماعت یا قوم کے ایک فرد کے ادا کر لینے سے ساری جماعت سے ذمہ داری ختم ہو جائے جیسے صلوٰۃ جنازہ۔

اب بحث کی تشریح سمجھئے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ کتب سابقہ اور قرآن مجید پر ایمان اجمالی رکھنا فرض عین ہے لیکن دونوں پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض عین تو نہیں ہاں قرآن مجید پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض کفایہ ہے قرآن اور کتب سابقہ پر ایمان اجمالی رکھنا فرض عین تو اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے الذین یؤمنون بما انزل الیک وما انزل من قبلک کو ذکر کر کے اولئک ہم المفلحون فرمایا یعنی فلاح کو ان مومنین کے اوپر منحصر کر دیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ ما انزل الیک اور ما انزل من قبلک پر ایمان رکھنے والے ہی فلاح یاب ہیں ان کے علاوہ کوئی فلاح یاب نہیں۔ اور اس یؤمنون میں ایمان سے مراد ایمان اجمالی ہے پس جب اس ایمان اجمالی کو یہ درجہ حاصل ہوا کہ اس کے بغیر انسان مفلحون کے

وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ یُوْقِنُوْنَ۔ ای یوقنون ایقانا زال معہ ما کانوا علیہ من ان الجنۃ لا یدخلہا الا من کان ہودًا او نصارٰی وان النار لن تمسہم الا ایاما معدودۃ واختلافہم فی نعیم الجنۃ اہو من جنس نعیم الدنیا او غیرہ وفی دوامہ وانقطاعہ۔

ترجمہ:۔ اور یہی آخرت پر صحیح یقین رکھتے ہیں کہ جس کے آتے ہی وہ اعتقادات زائل ہوگئے جن پر پہلے سے جمے ہوئے تھے۔ مثلاً یہ کہ جنت میں صرف وہ شخص ہوگا جو یہودی ہو یا وہ شخص داخل ہوگا جو صرف نصرانی ہو اور مثلاً یہ کہ نار جہنم کا عذاب یہود کو صرف چند گنے چنے دنوں تک ہوگا اور مثلاً ان کا نعیم جنت کے سلسلے میں اختلاف کرنا کہ آیا وہ دنیا کی نعمتوں کے قبیل سے ہوگی یا اس کے علاوہ دوسری جنس سے ہوں گی۔ نیز ان نعمتوں کی ہمیشگی اور انقطاع کے بارے میں اختلاف کرنا وغیرہ،

(بقیہ گذشتہ) کے شمار میں نہیں آسکتا تو پھر ان دونوں پر اجمالی ایمان لانا ہر ایک کے ذمہ فرض عین ہوگیا۔ رہا ایمان تفصیلی تو کتب سابقہ پر اس قسم کا ایمان رکھنا نہ تو فرض عین ہے اور نہ فرض کفایہ اس لئے کہ کتب سابقہ کے تفصیلی احکام اور تفصیلی شرائع کے ہم مکلف نہیں ہیں البتہ چونکہ قرآن پاک کے تفصیلی احکام کے ہم مکلف ہیں اس لئے قرآن مجید پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض ہے لیکن فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے۔

فرض عین اس لئے نہیں ہے کہ اگر فرض عین ہوجائے تو لوگ تنگی میں پڑجائیں گے اور ان کے اسباب معیشت فاسد اور بیکار ہوکر رہ جائیں گے اور فاسد بایں طور ہوں گے کہ ایمان تفصیلی فرع ہے علم تفصیلی کی پس جب قرآن کا ایمان تفصیلی ہر ایک کے ذمہ فرض عین ہوا تو لامحالہ اس کا علم تفصیلی حاصل کرنا ہر ہر فرد کے ذمہ فرض عین ہوا اور جب ہر شخص علم کے حاصل کرنے میں لگ جائے گا تو پھر روزی کے اسباب کون مہیا کرے گا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ دشواری میں مبتلا ہوجائیں گے اور ان کی معیشت بیکار ہوکر رہ جائے گی پس قرآن پاک پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض عین نہیں ہاں البتہ فرض کفایہ ہے یعنی قوم اور جماعت میں بعض افراد ایسے ہونے چاہئیں جو قرآن پر ایمان تفصیلی رکھتے ہوں اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد۔ فلولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ لیتفقہوا فی الدین ولینذروا قومہم اذا رجعوا الیہم لعلہم یحذرون۔

ترجمہ۔ یعنی ہر ایک جماعت کے بعض افراد کو کوچ کرنا چاہئے تاکہ وہ تفقہ فی الدین حاصل کریں اور پھر واپس ہوکر اپنی قوم کو وعیدات سے ڈرائیں ہوسکتا ہے کہ ان کی قوم ڈر جائے اور گناہوں سے بچے) میں اسی طرف اشارہ ہے۔

تفسیر:۔ یہ جملہ مومنین ہی کی صفت بیان کرنے کے واسطے لایا گیا ہے اس جملہ کے متعلق قاضی صاحب

پانچ بحثیں ذکر کر رہے ہیں۔ اول بحث یہ ہے کہ جملہ میں ایقان بالآخرت کو منحصر کر دیا گیا ہے یہ حصر کیونکر صحیح ہو سکتا ہے تو گویا پہلی بحث ہے وجہ حصر کے متعلق اور دوسری بحث فائدہ حصر کے متعلق ہے یعنی بالآخرت اور ہم کو مقدم کر کے جملہ میں جو حصر پیدا کیا گیا ہے اس حصر سے کیا فائدہ ہے اور تیسری بحث یقین کی حقیقت کی توضیح میں ہے اور چوتھی بحث لفظ آخرت کی تشریح میں اور پانچویں بحث لفظ یوقنون کے متعلق از روئے قرأت کے ہے یہ تو ترتیب ہے قاضی صاحب کے بیان کی لیکن ہم سب سے پہلے تیسری بحث یعنی یقین کی حقیقت کو ذکر کریں گے کیونکہ پہلی بحث کا سمجھنا موقوف ہے اسی تیسری بحث پر۔

تیسری بحث کا حاصل یہ ہے کہ یقین مصدر ہے باب ضرب یضرب سے اور اس کی صرف صغیر یوں ہے یَقِنَ یَقِنُ یَقْنًا امام واحدی نے بیان کیا ہے کہ یقن اور ایقن اور استیقن اور تیقن سب ایک ہی معنی میں ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ یقین کے معنی کیا ہیں تو یقین کہتے ہیں اتقان العلم بنفی الشک والشبہۃ عنہ نظرًا واستدلالًا یعنی شکوک اور شبہات کو دور کر کے دلائل اور ترتیب فکری کے ذریعہ سے علم کو پختہ کر لینا اور بعض حضرات نے یقین کی تعریف بایں طور کی ہے ھو العلم الذی لا یحتمل النقیض یعنی یقین وہ علم ہے جس میں جانب مخالف کا احتمال نہ ہو یہ دو تعریفیں ہیں ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے یقین کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے علم پر نہیں ہو سکتا اور خدا کو موقن نہیں کہا جا سکتا پہلی تعریف کے اعتبار سے تو ظاہر ہے کیونکہ پہلی تعریف میں نظر اور استدلال کی قید ہے اور خدا کا علم ان دلائل سے مبرا ہے اور دوسری تعریف کے اعتبار سے موقن کو خدا کی صفت ذکر کرنے میں معنوی حیثیت سے اگرچہ کوئی حرج نہیں مگر چونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں اور اس کے اسماء توقیفیہ میں موقن کا اسم نہیں ہے اس لئے دوسری تعریف کے اعتبار سے بھی موقن کو اللہ تعالیٰ کی صفت بنا کر ذکر نہیں کیا جا سکتا ہے۔ قاضی صاحب نے یقین کی صرف پہلی تعریف ذکر کر کے دو تفریعیں کی ہیں اول تو یہ کہ اس تعریف میں نظر و استدلال کی قید ہے لہذا علم باری کو اس کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا۔ دوسری تفریع یہ ہے کہ انہیں قیدوں کی وجہ سے علوم بدیہیہ کو بھی یقین کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا کیونکہ علوم بدیہیہ بغیر نظر و استدلال کے حاصل ہوتے ہیں مگر قاضی کی یہ دوسری تفریع حکماء کے قول کے مخالف ہے نیز خود قاضی کے قول کے مخالف ہے حکماء کے قول کے مخالف تو اس لئے ہے کہ حکماء کہتے ہیں الضروریات من اجلّ الیقینیات واقویٰ یعنی علوم بدیہیہ یقینیات میں سب سے زیادہ قوی تر ہیں تو دیکھئے حکماء نے علوم بدیہیہ کو یقینیات میں شمار کیا ہے اور خود قاضی صاحب کے قول کے مخالف اس لئے ہے کہ سورہ تکاثر کی تفسیر کے ذیل میں فرمایا ہے فانّ علم المشاھدۃ اعلیٰ مراتب الیقین یعنی وہ علم جو مشاہدہ سے حاصل ہو مراتب یقین میں سب سے زیادہ اعلیٰ مرتبہ کا یقین ہے اور علم مشاہدہ علوم بدیہیہ میں سے ہے پس قاضی صاحب علم مشاہدہ کو اعلیٰ مرتبہ یقین قرار دے کر گویا بدیہیات کو یقینیات میں شامل کرتا ہے لہذا محکم اس تفریع اور اپنی اس تفسیر کے باوجود قاضی صاحب یہ کیسے کہہ رہے ہیں کہ علوم بدیہیہ کو یقین کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا۔ اس اعتراض کو شارحین نے نقل کر کے ان کا کوئی جواب نہیں دیا حالانکہ جواب دیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ قاضی نے تفریع کی ہے یقین کی پہلی تعریف ذکر کر کے اور اس تعریف کے

اعتبار سے واقعتہً علوم بدیہیہ یقین کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتے اور رہا حکماء کا علوم بدیہیہ کو اجلّ یقینیات قرار دینا اور اسی طرح قاضی کا علم مشاہدہ کو اقوی مراتب یقین کہنا سو وہ دوسری تعریف کے اعتبار سے ہے پس کوئی تناقض نہیں، شارحین نے ظاہر ہونے کی وجہ سے جواب کو چھوڑ دیا ہے. تیسری بحث سمجھ لینے کے بعد اب پہلی بحث سمجھ لیجئے:۔

اول بحث کا ماحصل یہ ہے کہ بالآخرۃ ہم یوقنون کی ترکیب ایسی ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایقان بالآخرۃ کو ہم پر منحصر کیا گیا ہے اور ہم کا مرجع الذین یومنون بما انزل الیک الخ ہے اب اگر الذین یومنون بما انزل الیک سے مومنین عرب مراد لیا ہے تو اس وقت صحت حصر پر کوئی کلام نہیں کیونکہ اس وقت مومنین عرب کے مقابلہ میں مشرکین عرب ہوں گے اور مشرکین عرب کے مقابلہ میں مومنین عرب پر ایقان بالآخرت کو منحصر کرنا بالکل درست ہے کیونکہ مشرکین عرب آخرت کے منکر تھے لیکن اگر الذین یومنون سے مومنین اہل کتاب مراد لئے جائیں جیسا کہ قاضی صاحب نے اسی کو پیش نظر رکھا ہے اور یہی راجح بھی ہے تو اس وقت حصر پر اعتراض ہوگا اور اعتراض یہ ہوگا کہ ایقان بالآخرت کو صرف مومنین اہل کتاب پر منحصر کرنا درست نہیں کیونکہ جس طرح مومنین اہل کتاب آخرت پر یقین رکھتے تھے اسی طرح غیر مومنین اہل کتاب بھی آخرت پر یقین رکھتے تھے چنانچہ اہل کتاب کا یہ عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد ہم کو زندہ ہونا ہے اور ہمیں جسم سمیت حساب وکتاب کے لئے جمع کیا جائے گا تو گویا بعث بعد الموت اور حشر جسمانی دونوں پر یقین رکھتے تھے اور تورات وانجیل میں یہی لکھا ہوا تھا پس جب دیگر اہل کتاب بھی آخرت پر یقین رکھتے تھے تو پھر مومنین اہل کتاب پر ایقان بالآخرت کو منحصر کرنا کیسے درست ہوگا؛

جواب یہ ہے کہ ابھی تیسری بحث میں معلوم ہو چکا کہ یقین اس علم پختہ کو کہتے ہیں جو دلیل قاطع اور نظر صحیح کے ماتحت حاصل ہوا ہو پس یہاں اسی یقین کو مومنین اہل کتاب پر منحصر کیا گیا ہے کہ جو ان کو دلائل قاطعہ سے حاصل ہوا اور جس یقین سے وہ اعتقادات زائل ہو گئے جن کی بنیاد محض توہم اور تخمین پر تھی مثلاً داخلین جنت کے بارے میں یہود ونصاریٰ کا یہ کہنا کہ لن یدخل الجنۃ الا من کان ہودا او نصاریٰ یا اسی طرح یہود کا جہنم میں بارے میں یہ عقیدہ قائم کرنا کہ جہنم کی آگ میں یہود کو صرف گوسالہ پرستی کی مقدار یعنی چالیس دن یا دوسرے قول کے مطابق صرف ایک ہفتہ رہنا پڑے گا یا اسی طرح نعیم جنت کے بارے میں ان کا باہمی اختلاف چنانچہ بعض یہ کہتے تھے کہ جنت کی نعمتیں نعیم دنیا کی جنس سے ہوں گی یعنی جس طرح ہم دنیا کے اندر حسی طور پر کھانے اور پینے کی چیزوں سے لذت اندوز ہوتے ہیں اور اپنی عورتوں سے اپنی شہوتوں کو پورا کرتے ہیں اسی طرح حسی طور پر جنت میں بھی حاصل ہوں گی تو گویا یہ لوگ تلذذ جسمانی کے قائل تھے دوسرے لوگ یہ کہتے تھے کہ تلذذ روحانی ہوگا یعنی روحانی طور پر خوشبودار ہوائیں اور خوش کن آوازیں اور قلبی سرور وفرحت حاصل ہوگی اور دلیل یہ دیتے تھے کہ دنیا میں کھانا اور پینا اور جماع کرنا نمار اجسام اور توالد وتناسل کے لئے تھا تاکہ نوع انسانی باقی رہے اور آخرت میں بقاء نوع انسانی کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ وہاں تو حیات ابدی حاصل ہے لہٰذا وہاں پر حسی طور پر کھانے پینے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے پس تلذذ روحانی کا ہی ہوگا اسی طرح

وفی تقدیم الصلۃ وبناء یوقنون علےٰ ھم تعریض بمن عداھم من اھل الکتاب بان اعتقادھم فی امر الاٰخرۃ غیر مطابق ولا صادر عن ایقان والیقین اتقان العلم بنفی الشک والشبھۃ عنہ نظرا واستدلالاً ولذلک لا یوصف بہ علم الباری تعالیٰ ولا العلوم الضروریۃ

ترجمہ :۔ اور وبالآخرۃ کو مقدم کرنے اور فعل یوقنون کی ہم ضمیر پر بنیاد رکھنے میں دیگر اہل کتاب کے ساتھ تعریض کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ آخرت کے معاملے میں دیگر اہل کتاب کا یقین نہ تو مطابق للواقع ہے اور نہ ہی یقین سے صادر ہو رہا ہے اور یقین کہتے ہیں شک و شبہ کو دور کر کے نظر و استدلال کے ذریعہ علم کو پختہ کرنا۔ اسی وجہ سے علم باری اور علوم بدیہیہ یقین کے ساتھ متصف نہیں ہوتے۔

(بقیہ مدگذشتہ) اس بارے میں بھی اختلاف تھا کہ آیا یہ نعیم جنت ہمیشہ باقی رہیں گی یا ختم ہو جائیں گی بعض اول کے قائل تھے اور بعض ثانی کے اور یہ سب اعتقادات بغیر کسی دلیل کے محض اندازہ اور تخمین پر مبنی تھے جیسا کہ قرآن مجید میں فرمایا تلک امانیہم قل ھاتوا برھانکم ان کنتم صادقین پس بالآخرۃ ھم یوقنون میں اس یقین کو منحصر کیا گیا ہے جس سے یہ اس قسم کے بے سر و پا عقائد زائل ہو جائیں اس قسم کا یقین صرف مومنین اہل کتاب کو ہی حاصل تھا کیونکہ دیگر اہل کتاب ان عقائد باطلہ پر قائم تھے اور جب مومنین اہل کتاب ہی کے اندر یہ یقین پایا جاتا تھا تو پھر ایقان بالآخرت کا حصر کرنا صحیح ہو گیا پس بالآخرۃ ہم یوقنون کا ترجمہ یہ ہوگا۔ کہ مومنین اہل کتاب ہی آخرت کے بارے میں علم استدلال رکھتے تھے۔

اس بحث کے سمجھ لینے کے بعد ایک بات یہ سمجھ لیجئے کہ قاضی کی عبارت واختلافہم فی نعیم الجنۃ کے اندر عطف کے اعتبار سے دو احتمال ہیں اول یہ کہ اختلافہم کا معطوف علیہ لفظ ما کانوا علیہ کو قرار دیا جائے دوم یہ کہ اس کا معطوف علیہ ان الجنۃ کو قرار دیا جائے جو مدخول ہے لفظ من کا پہلی صورت کے اندر اختلافہم مرفوع ہوگا فاعلیت کی بنا پر کیونکہ جس طرح اس کا معطوف علیہ لفظ ما فاعل ہے زال کا اسی طرح معطوف یعنی لفظ اختلافہم بھی فاعل ہوگا لفظ زال کا اور اس صورت میں ترجمہ ہوگا ایسا یقین کہ جس سے زائل ہو جائیں وہ اعتقادات کہ جن کے اوپر وہ تھے اور نیز زائل ہو جائے ان کا وہ اختلاف جو نعیم جنت کے بارے میں تھا اور دوسری صورت کے اندر لفظ اختلافہم مجرور ہوگا کیونکہ اس کا معطوف علیہ من بیانیہ کا مجرور ہے اور اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ ایسا یقین جس کی وجہ سے زائل ہو جائیں ان کے وہ اعتقادات جن کے اوپر اہل کتاب تھے اب من ان الجنۃ لا ید خلہا اور اختلافہم فی نعیم الجنۃ سے ان اعتقادات کو بیان کر دیا ہے نظم کلام کے اعتبار سے دوسری ترکیب راجح ہے کیونکہ اس ترکیب کی وجہ سے اختلافہم بھی اعتقاد میں داخل ہو جاتا ہے۔

تفسیر [۲۵]:- اب یہاں سے دوسری بحث یعنی فائدہ حصر کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس بحث سے پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے اول بات یہ ہے کہ کسی شئ کی حقیقت پر یقین رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ اس شئ کے احوال واقعیہ پر اعتقاد رکھا جائے اور اگر اس شئ کے احوال واقعیہ پر اعتقاد نہیں ہے تو یہ کہدیا جائے گا کہ یہ اعتقاد حقیقت شئ کا نہیں ہے بلکہ یہ اعتقاد غیر مطابق للواقع ہے دوسری بات یہ ہے کہ فاعل معنوی کا حق مؤخر ہونے کا ہے پس اگر کہیں فاعل معنوی کو مقدم کر دیا جائے تو فعل فاعل معنوی پر منحصر ہو جائے گا کیونکہ قاعدہ ہے **تقدیم ما حقہ التاخیر یفید الحصر والتخصیص**۔

اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی سمجھ لیجئے کہ تعریض اہل معانی کی اصطلاح میں نام ہے اس بات کا کہ کلام میں ایک شئ کو ذکر کر کے غیر مذکور مراد لیا جائے مثلاً دو آدمیوں کے کار خیر کا بطور مدح کے ذکر ہو رہا ہو ان میں سے ایک کا نام عبداللہ ہے اور ایک کا قاسم اس پر کوئی شخص کہے عبداللہ ہو المخلص فی عملہ یعنی اخلاص تو عبداللہ ہی کے کام میں ہے تو یہاں تعریض کرنا ہے اس بات کی کہ قاسم کے کام میں ریا ہے۔

ان دو باتوں کو سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ بالآخرۃ ہم یوقنون کے اندر دو تقدیمیں ہیں اول بالآخرت کی تقدیم جو یوقنون کے متعلق ہے اور یوقنون کا صلہ ہے دوسرے ہُم کی تقدیم جو کہ یوقنون کا فاعل معنوی ہے۔ ان دونوں تقدیموں کا فائدہ یہ ہے کہ مومنین اہل کتاب کے علاوہ جو اہل کتاب ہیں ان کے ساتھ تعریض کرنا مقصود ہے لیکن اس موقعہ پر دو تعریضیں ہیں۔ ایک بالآخرۃ کی تقدیم سے دوم لفظ ہم کی تقدیم سے۔ بالآخرۃ کی تقدیم سے جو تعریض کی گئی ہے اس کی تشریح یہ ہے کہ بالآخرۃ کو جب ہم یوقنون پر مقدم کر دیا تو تقدیم کی وجہ سے قصر موصوف علی الصفت کا فائدہ حاصل ہوا یعنی مومنین اہل کتاب اپنے ایقان کے اعتبار سے منحصر ہو گئے آخرت کے اوپر جس کے معنی یہ ہوئے کہ مومنین اہل کتاب کا ایقان صرف آخرت کے اندر منحصر ہے لیکن اس حصر کے اوپر ایک اعتراض وارد ہوگا۔

اعتراض یہ ہے کہ مقصد حصر آیت کے اندر دیگر اہل کتاب سے تعریض کرنا اور اس حصر سے بجائے اس کے کہ تعریض حاصل ہو اہل کتاب سے خود مذمت ہو جاتی ہے مومنین اہل کتاب کی کیونکہ اس حصر کے تو حاصل معنی یہ ہیں کہ مومنین اہل کتاب کا ایقان صرف آخرت پر منحصر ہے اور آخرت کے علاوہ کسی دوسری چیز پر ایمان ہی نہیں رکھتے اور یہ بالکل درست نہیں اس لئے کہ جس طرح آخرت پر ایمان رکھنا ضروری ہے اسی طرح اللہ کی وحدانیت اور حضور کی رسالت وغیرہ پر یقین رکھنا ضروری ہے لیکن حصر سے آخرت کے علاوہ تمام دوسری چیزوں کے یقین کی نفی ہو رہی ہے۔ تو بجائے اس کے کہ حصر سے تعریض حاصل ہو خود مذمت ہو گئی مؤمنین اہل کتاب کی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں بالآخرت کے اوپر ہم یوقنون کا جو حصر ہو رہا ہے وہ حصر حقیقی نہیں بلکہ حصر اضافی ہے یعنی جمیع ماعدا آخرت کے مقابلہ میں آخرت پر حصر نہیں ہو رہا ہے بلکہ آخرت سے مراد حقیقت آخرت اور آخرت کے احوال واقعی ہیں۔ اور اس کا مدمقابل خلاف حقیقت آخرت ہے پس بالآخرۃ کے اوپر حصر خلاف حقیقت آخرت کے مقابلہ میں ہو رہا ہے لہذا اب معنی یہ ہوں گے کہ مؤمنین اہل کتاب کا ایقان حقیقت آخرت کے اندر منحصر ہے

والآخرة تانیث الآخر صفة الدار بدلیل قوله تعالیٰ تلك الدار الآخرة فغلبت کالدنیا

ترجمہ :۔ اور آخرت آخر کا مؤنث ہے اور اس کا موصوف الدار ہے جو پوشیدہ ہے اور اس کی تقدیر پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دوسرے موقعہ پر تلک الدار الآخرۃ فرمایا ہے (جس میں الدار آخرت کا موصوف جو کہ مذکور ہے) پھر غلبۃً آخرۃ کا اطلاق عالم غیب پر ہونے لگا جیسا کہ دنیا غلبۃً اس عالم کے لئے مستعمل ہے۔

(بقیہ صگذشتہ) وہ حقیقت آخرت کے خلاف ایمان نہیں رکھتے پس اس میں تعریض ہوگئی دیگر اہل کتاب پر بایں طور کہ دیگر اہل کتاب کا ایقان حقیقت آخرت پر نہیں بلکہ خلاف حقیقت آخرت پر ہے اور جب اعتقاد حقیقت آخرت پر نہ ہوا تو گویا اعتقاد مطابق للواقع نہ ہوا لہذا صاف طریقہ پر اس بات کی تعریض ہوگئی کہ دیگر اہل کتاب کا اعتقاد آخرت کے سلسلہ میں غیر مطابق للواقع ہے اور ہم کی تقدیم سے جو تعریض حاصل ہو رہی ہے اس کی تشریح یوں ہے کہ ہم یوقنون کا فاعل معنوی ہے اور یوقنون کا مسند الیہ ہے لیکن جب ہم کو یوقنون پر مقدم کر دیا گیا تو اس تقدیم سے قصر صفت علی الموصوف کا فائدہ حاصل ہوا یعنی وصف ایقان منحصر ہوگیا ہم کے اندر پس اس حصر کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم یوقنون کا ترجمہ یہ ہوگا کہ یقین تو صرف مومنین اہل کتاب ہی رکھتے ہیں لہذا اس سے تعریض ہوگئی اس بات کی کہ دیگر اہل کتاب کا جو اعتقاد تھا وہ یقین سے عبارت نہیں ہو رہا تھا اور واقعہ بھی یہی ہے کیونکہ یقین تو اس اعتقاد جازم کو کہتے ہیں جو دلیل سے حاصل ہو اور اہل کتاب کا جو اعتقاد تھا وہ محض تخمین اور توہم پر مبنی تھا کسی دلیل اور برہان قاطع کے ماتحت نہیں تھا۔

حاصل یہ کہ ان دونوں تقدیروں سے دو تعریضیں کرنا پیش نظر ہے بالآخرۃ کی تعریض کو قاضی نے وہان اعتقادھم فی امر الآخرۃ غیر مطابق سے بیان کیا ہے اور دوسری تعریض کو ولا صادر عن ایقان سے بیان کیا ہے اور ان دونوں جملوں سے پہلے جو تعریض بمن عداھم من اہل کتاب فرمایا وہ محض تمہید کے طور پر ہے۔

تفسیر :۔ یہاں سے چوتھی بحث لفظ آخرت کے بارے میں ذکر کر رہے ہیں بحث میں جانے سے پہلے ایک بات سمجھ لیجئے وہ یہ کہ غلبہ کی تعریف علامہ رضی نے اس طور پر کی ہے۔ تخصیص اللفظ ببعض ما وضع لہ یعنی لفظ کو اس کے موضوع لہ کے بعض افراد کے ساتھ خاص کر دینا اور یہ تخصیص اس طور پر ہوگی کہ جب کوئی قرینہ اس بعض ما وضع لہ کے خلاف موجود نہ ہو تو لفظ سے وہی بعض ما وضع لہ مراد ہوگا۔ اور یہ غلبہ اسماء میں بھی ہوتا ہے اور صفات میں بھی اور معانی مصدریہ میں بھی ہوتا ہے اسماء میں اس کی مثال لفظ البیت ہے کہ وضع کیا گیا ہے کل مکان یُبات فیہ کے لئے یعنی ہر وہ مکان کہ جس کے اندر رات گذاری جائے اور یہ موضوع لہ عام ہے خواہ وہ بیت اللہ ہو یا دوسرا

کوئی رات گذارنے کی جگہ ہو لیکن پھر غلبۃً استعمال ہونے لگا بیت اللہ اور کعبہ کے اندر باین طور کہ اگر بغیر قرینہ مخالفہ کے لفظ البیت استعمال ہو تو اس سے کعبہ ہی مراد ہوگا جیسے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے واذ جعلنا البیت مثابۃ للناس وامنا تو دیکھئے یہاں پر البیت سے کعبہ ہی مراد ہے اور غلبہ فی الصفات کی مثال لفظ الرحمٰن ہے جو کہ وضع کیا گیا ہے کل مبالغ فی الرحمۃ کے لئے یعنی ہر وہ شخص جو انتہائی رحم کرنے والا ہو اور یہ مفہوم عام ہے خداوند تعالیٰ اور اس کے علاوہ جتنے بھی رحم کرنیوالے بندے ہیں لیکن پھر خاص ہو گیا ذات باری کے لئے جیسے کہ الرحمٰن علم القرآن کہ یہاں پر رحمٰن سے مراد ذات باری ہے یہ بات یاد رہے کہ صفت غلبہ کی وجہ سے معنی وصفی سے خارج نہیں ہوگی یعنی یہ نہیں ہوگا کہ معنی وصفی سے خارج ہو کر اسم بن جائے ہاں اتنا ضرور ہوگا کہ وصف عمومی سے خارج ہو جائے یعنی کل ما وضع لہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا اور غلبہ فی المصادر کی مثال لفظ خوض ہے کہ یہ وضع کیا گیا ہے الشروع فی الفعل کے لئے یعنی کسی کام کو شروع کرنا اب وہ فعل خواہ افعال حق میں سے ہو یا افعال باطل میں سے پھر غلبۃ استعمال ہونے لگا الشروع فی الباطل کے لئے جیسے کہ کلام پاک میں ارشاد ہے وکنا نخوض مع الخائضین یعنی ہم باطل کاموں میں لگ جاتے تھے لگنے والوں کے ساتھ تو دیکھئے یہاں پر لفظ الخوض شروع فی الباطل کے لئے استعمال ہوا ہے اب بحث سمجھ لیجئے بحث کا حاصل یہ ہے کہ آخرت مؤنث ہے آخر بکسر الخاء کا اور یہ اسم فاعل ہے آخَرَ یا خُرُ سے جو معنی میں تَأَخَّرَ یَتَأَخَّرُ کے ہے پس آخر کے معنی ہیں متأخر کے یعنی بعد میں آنے والی چیز۔ آخِر اور آخَر میں لفظی فرق یہ ہے کہ آخِر اسم فاعل کا صیغہ ہے اور آخَر اسم تفضیل کا اور معنوی فرق یہ ہے کہ آخِر معنی میں متأخر اور اخیر کے آتا ہے اور لفظ اول کی نقیض ہے اور آخَر معنی میں غیر کے آتا ہے چونکہ لفظ آخرت صفت کا صیغہ ہے اور ہر صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے لہذا لفظ آخرت کا بھی موصوف مقدر ماننا پڑے گا اور ہر صفت کیلئے موصوف اس لئے مقدر مانا جاتا ہے کہ صفت نام ہے اہل نحو کے یہاں ما دل علی ذات مبھمۃ متصفۃ ببعض صفاتھا کا یعنی وہ لفظ جو دلالت کرے ذات مبہمہ متصفہ ببعض صفاتہا پر پس جب صفت دلالت کرتی ہے ذات پر تو پھر ذات کا مقدر ماننا ضروری ہوگا اور ذات ہی موصوف ہوتا ہے لہذا موصوف کو مقدر ماننا ضروری ہے۔ اب رہی یہ بات کہ اس موقعہ پر لفظ آخرت کا موصوف کیا مقدر مانا جائے تو اس کے بارے میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ لفظ النشأۃ مقدر مانا جائے جس کے معنی ہیں اٹھانا اور پیدا کرنا دوم یہ کہ لفظ الدار مقدر مانا جائے اور چونکہ الدار مؤنث معنوی ہے بدلیل دُوَیرۃ اس لئے آخرۃ کو مؤنث لایا گیا پہلی تقدیر کی دلیل قرآن پاک کی آیت ثم ینشئ النشأۃ الاخرۃ اور دوسری تقدیر کی دلیل تلک الدار الآخرۃ۔ بہرحال لفظ آخرت آخر کا مؤنث ہے اور صفت ہے اور لفظ آخرت وضع کیا گیا ہے ہر متأخر کے لئے خواہ دار آخرت ہو یا کوئی اور چیز ہو پھر غلبۃً استعمال ہونے لگا دار آخرت کے لئے یعنی اس عالم کے لئے جو عالم برزخ کے بعد ہم لوگوں کو پیش آئے گا اور اس کو آخرت اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ متأخر ہے عالم دنیا سے پس لفظ آخرت مطلق بولا جائے اور قرینہ مخالفہ موجود نہ ہو تو آخرت سے مراد عالم آخرت ہوگا تو گویا آخرت کے اندر غلبہ فی الصفات ہے یعنی دنیا اصل وضع کے اعتبار سے فعلی مؤنث اسم تفضیل کا صیغہ ہے جو معنی میں اقرب یعنی قریب تر یا ہر کمینی چیز کے ہے اگر یہ مشتق ہے دُنُوٌّ سے تو قریب تر کے معنی میں ہوگا جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان

وعن نافع انہ خففہا بحذف الهمزة والقاء حرکتہا علی اللام وقرئ یوقنون بقلب الواؤ همزة بضم ما قبلہا اجراء لہا مجری المضمومۃ فی وجوہ ووقتت ونظیرہ ۔ لحب المؤقدان الی موسیٰ ۔ وجعدة اذا اضاءهما الوقود ۔

ترجمہ :۔ اور نافع سے منقول ہے کہ انہوں نے لفظ آخرۃ میں اس طرح تخفیف کی ہے کہ اس کے ہمزہ کو حذف کر دیا ہے اور ہمزہ کی حرکت نقل کر کے لام کو دیدیا ہے ۔
اور ایک قرارت یؤقنون کی ہے جس میں واؤ ہمزہ سے بدلا ہوا ہے کیونکہ واؤ کا ماقبل مضموم ہے لہذا خود واؤ کو واؤ مضمومہ کے درجہ میں رکھدیا گیا جو وُجوہٌ اور اُقِتت میں واقع ہے اور اس تعلیل میں یوقنون کی نظیر شعر میں واقع ہونے والے دو کلمے (یعنی الموقدان اور موسیٰ) ہیں شعر کا ترجمہ یہ ہے مجھے آگ روشن کرنے والے موسیٰ اور جعدہ محبوب ہیں جبکہ انہیں یہ آگ شہرۂ آفاق کر دے ۔

(بقیہ صد گذشتہ) وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ یعنی ہم نے سب سے قریب تر آسمان کو چراغوں کے ذریعہ سے مزین کر رکھا ہے پس دیکھئے لفظ دنیا قربیٰ کے معنی میں ہے اور اگر یہ مشتق ہے دنارۃ سے تو کمینی کے معنی میں ہوگا جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انما الحیوٰۃ الدنیا لعب ولھو یعنی یہ کمینی زندگی کھیل اور تماشوں کا مجموعہ ہے تو دیکھئے آیت کے اندر لفظ دنیا دنیٰ کے معنی میں ہے اگرچہ اس کے اندر احتمال قریب کے معنی کا بھی ہے بہرحال لفظ دنیا وضع کیا گیا تھا ہر قریب تر یا ہر دنی کے لئے پھر علیۃ استعمال ہونے لگا اس عالم کے لئے بایں طور کہ اگر کوئی قرینہ مخالف موجود نہ ہو تو یہی عالم مراد ہوگا۔ اب رہی یہ بات کہ اس عالم کو دنیا کیوں کہتے ہیں تو اگر لفظ دنیا قربیٰ کے معنی میں ہے تو یہ عالم دنیا اس لئے ہے کہ آخرت کے مقابلے میں قریب ہے اور اگر یہ دنی کے معنی میں ہے تو یہ عالم دنیا اس لئے ہے کہ یہ عالم فانی ہے اور فانی چیز دنی ہوتی ہے بمقابلہ غیر فانی کے پس یہ عالم دنی ہے بمقابلہ آخرت کے!

تفسیر :۔ بالآخرۃ کی ایک قرأت تو بغیر تخفیف کے ہے یعنی ہمزہ کو باقی رکھتے ہوئے ....
.... اب یہاں سے قاضی صاحب بالآخرۃ کی دوسری قرأت جو نافع سے منقول ہے ذکر کر رہے ہیں نافع نے بالآخرۃ میں تخفیف کی ہے یعنی آخرت کے ہمزہ کے فتحہ کو اس سے پہلے والے لام ساکن کی طرف نقل کیا ہے اور ہمزہ کو حذف کر کے بلاخرۃ پڑھتے ہیں۔
قولہ وقرئ یؤقنون الخ :۔ پانچویں قرأت یؤقنون کی قرأت کے متعلق اس بحث کے سمجھنے سے پہلے یہ بات سمجھ لیجئے کہ اہل صرف کا قاعدہ ہے کہ الواو المضمومۃ ضمۃ غیر عارضۃ تبدل بالہمزۃ جوازاً یعنی جس واؤ پر ضمہ اصلی ہو اس واؤ کو ہمزہ سے جوازاً بدل دیتے ہیں کیونکہ واؤ حرف علت ہے اور اس کے اوپر ضمہ ثقیل ہے جیسے وُجوہٌ اور وُقِّتَتْ ان میں بقاعدہ مذکورہ واؤ کو ہمزہ سے بدل کر اُجوہٌ اور اُقِّتَتْ پڑھنا جائز ہے یہ تو قاعدہ اپنی جگہ پر ہے لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ واؤ خود تو ساکن ہوتا ہے اور اس کا ماقبل

مضموم ہوتا ہے مگر اس کے پڑوس کے ضمہ کو خود واؤ کے ذاتی ضمہ کے قائم مقام سمجھ کر وہی حکم دیدیا جاتا ہے جو ذاتی ضمہ کا ہوتا ہے یعنی واؤ کو ہمزہ سے بدل دیا جاتا ہے جس طرح کہ الحمد للہ کے اندر دال کو محض اس لئے کسرہ دیدیتے ہیں کہ اس کے پڑوس یعنی لام پر کسرہ ہے اور اس کو اہل اصطلاح کے نزدیک حکم بحسب الجوار کہتے ہیں یہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ یوتنون کے اندر دو قرأتیں ہیں ایک قرأت واؤ کو باقی رکھنے کے ساتھ ہے اور دوسری قرأت یہ ہے کہ واؤ کو ہمزہ سے اصطلاح حکم جوار کے قاعدہ کے مطابق بدل کر یؤتنون پڑھا جائے اور اس کی نظیر کہ جہاں پر حکم جوار کی وجہ سے واؤ کو ہمزہ سے بدلا گیا ہے جریر کا یہ شعر ہے لحب الموقدان الیٰ موسیٰ :. وجعدۃ اذا اضاء ھما الوقود . نظیر شعر کے دو لفظوں میں ہے اول موقدان اور موسیٰ پڑھا گیا ہے شعر کے اندر لفظ لحُبَّ کا لام جواب قسم کا لام ہے اور حَبَّ یحبّ باب کرم سے ہے اصل اس کی حَبُبَ ہے دو حرف ایک جنس کے جمع ہوتے اس وجہ سے اول کو ثانی میں ادغام کر دیا اب ادغام کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ بار کے ضمہ کو نقل کر کے حا کو دیدیا جائے اور حا کی حرکت کو ساقط کر دیا جائے اس صورت میں حُبَّ ہوگا اور دوسری صورت یہ ہے کہ بار کی حرکت........ کو ساقط کر دیا جائے اور نقل نہ کیا جائے اس صورت میں حَبَّ ہوگا انہیں دو وجہوں کی بنا پر لحب میں دو قرأتیں آئی ہیں بضم الحا و فتحہا حبّ کے معنی ہیں محبوب ہوا۔ نحوی اعتبار سے لحب کی ترکیب پر ایک اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لحب جواب قسم ہے کیونکہ اس کی اصل ہے واللہ لحب اور قاعدہ یہ ہے کہ جب ماضی مثبت جواب قسم واقع ہو تو اس پر لام تاکید اور حرف قد کا داخل کرنا ضروری ہے جیسے واللہ لقد قام زید پس لحب شعر کے اندر بھی جواب قسم ہے اور ماضی مثبت ہے لیکن اس کے باوجود اس سے پہلے قد ذکر نہیں کیا گیا اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یہاں پر لحب اگرچہ ماضی ہے مگر اس کو فعل مدح کے منزلہ میں اتار لیا گیا اور پھر جس طرح فعل مدح کے شروع میں قد کا لانا ضروری نہیں اسی طرح اس شعر میں بھی حُبَّ سے پہلے قد کا لانا ضروری نہیں سمجھا گیا فعل مدح کی مثال واللہ لنعم الرجل زید اس صورت میں حَبَّ ما اَحَبَّ کے معنی میں ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قد کو ضرورت شعری کی بنا پر حذف کر دیا گیا اس جواب کو شارحین نے پسند فرمایا ہے فقیر کے نزدیک بھی یہی رائے پسندیدہ ہے کیونکہ قرآن پاک میں بھی قد کو بغیر ضرورت کے حذف کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے۔ ان کان قمیصہ قُدَّ من قبل فصدقت کہ اصل میں فقد صدقت تھا لفظ قد کو حذف کر دیا گیا پس جب بغیر ضرورت کے لفظ قد کو حذف کرنا جائز ہے تو ضرورت کی بنا پر تو حذف کرنا بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا اور ضرورت بھی ضرورت شعری موقدان تثنیہ ہے موقد اسم فاعل کا اور موقد اسم فاعل ہے مصدر ایقاد کا جو باب افعال سے ہے اور ایقاد سے مراد ہے ایقاد نار قری یعنی ضیافت اور میزبانی کے لئے آگ جلانا ایقاد نار بول کر کنایہ ہے سخاوت اور کرم سے اور کنایہ کہتے ہیں ملزوم بولکر لازم مراد لینا یا لازم بولکر ملزوم مراد لینا پس یہاں ایقاد نار ملزوم ہے اور اس کے لئے سخاوت وکرم بالواسطہ لازم ہے اور واسطہ اس طور پر ہے کہ جو شخص آگ زیادہ جلائے گا اس کے یہاں کھانا زیادہ پکے گا اور جس کے یہاں کھانا زیادہ پکے گا اس کے یہاں کھانے والے زیادہ ہوں گے اور کھانے والے اس کے یہاں زیادہ ہوتے ہیں جو مہمان نواز زیادہ ہوتا ہے اور مہمان نواز وہی ہوتا ہے جو کریم وسخی زیادہ ہو پس ایقاد نار کے لئے کرم اور سخاوت چند واسطوں سے لازم ہوگئی تو گویا ملزوم بولکر لازم مراد لیا گیا ترکیب کے اعتبار سے موقدان حُبَّ کا فاعل ہے اور الیٰ حُبَّ کا صلہ ہے یائے متکلم سے شاعر مراد ہے ـــ

موسیٰ اور جعدہ شاعر کے دو بیٹے ہیں جو ترکیب کے اعتبار سے بنو فلان کا عطف بیان یا بدل واقع ہو رہے ہیں اذا الخمد نارہا الوقود
میں لفظ اخماد متعدی ہے نور کے معنی میں یا جس کے معنی ہیں روشن کر دینا اگرچہ یہ لفظ لازم بھی استعمال ہوتا ہے یعنی روشن
ہونے کے معنی میں جیسا کہ خطا اخماد لہم مشوا فیہ کی تفسیر میں مفصل آئے گا وقود واؤ کے فتحہ کے ساتھ ایندھن اور آگ کے
معنی میں ہے جیسے وقودہا الناس والحجارۃ میں وقود ایندھن کے معنی میں ہے اور وقود واؤ کے ضمہ کے ساتھ مصدر ہے اشتراق کے معنی میں ہے اور اس کی تفصیل
الناس والحجارۃ کے ذیل میں آ جائیگی اخماد الوقود سے کنایہ ہے ان دونوں بیٹوں کی شہرت کی طرف اس لئے کہ پہلے قاعدہ تھا کہ لوگ
پہاڑوں پر آگ جلاتے تھے تاکہ غریب مسافر دیکھ کر ہماری طرف آئیں چنانچہ پردیسی آگ کو دیکھ کر آتے تھے اور وہ
شخص لوگوں کے درمیان مشہور ہو تا تھا تو گویا آگ روشن کرنے کا لازمی نتیجہ شہرت تھی پس اخمادِ نار ملزوم
ہوا اور شہرت لازم ہوئی لہذا ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا اس جملہ کی ترکیب کے بارے میں علماء کے تین قول ہیں اول
قول علامہ طیبی کا ہے طیبی کا یہ کہنا ہے اذا اخماد نارہا الوقود کا جملہ بدل اشتمال ہے موسیٰ اور جعدہ سے اس صورت
میں شعر کا جو ترجمہ ہوگا اس سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ شاعر اپنے دو بیٹوں کی محبوبیت کو بیان کرتا ہے اور شعر میں ان کے
دو وصف ذکر کئے ہیں اول کرم دوم ان کی شہرت بین الناس۔ ترجمہ۔ خدا کی قسم یقیناً مجھے محبوب ہیں دو سخی بیٹے موسیٰ
اور جعدہ یعنی ان کی شہرت کا وقت تو گویا مقصود بالنسبۃ لحب کا جملہ اذا اخماد نارہا الوقود ہے یعنی وقت شہرت ہے۔
جس طرح اعجبنی العالم حسنہا میں اعجب کا مقصود بالنسبۃ حسنہا ہے جو بدل اشتمال ہے اس بارے میں علامہ طیبی
نے آیت واذکر فی الکتاب مریم إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا سے استدلال کیا ہے کیونکہ اس
آیت میں بھی اذ انتبذت کا جملہ بدل واقع ہو رہا ہے مریم سے ترجمہ اس آیت کا یہ ہوگا کہ کتاب کے اندر مریم کا بھی
تذکرہ کیجئے یعنی ان کے اس وقت کا ذکر کیجئے جبکہ مریم اپنے گھر والوں سے علیحدہ ہو کر پورب حصہ کی طرف نکلی تھیں۔
دوسرا قول یہ ہے کہ اذ ایہاں پر ظرفیہ ہے یعنی جملہ مفعول فیہ ہے لحب کا اس وقت ترجمہ یہ ہوگا کہ یقیناً دو سخی بیٹے یعنی موسیٰ
اور جعدہ مجھے محبوب ہیں جبکہ وہ لوگوں کے درمیان شہرت یافتہ ہوتے ہیں یعنی جب اپنے کرم کی وجہ سے لوگوں کے
درمیان وہ مشہور ہو جاتے ہیں اور میں ان کو شہرت یافتہ پاتا ہوں تو اس وقت وہ میرے محبوب ہو جاتے ہیں تو گویا وقت
شہرت ظرف ہے ان کی محبوبیت کا۔ اس شعر کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ جریر کا شعر ہے لیکن بعض لوگ اس بات
کے قائل ہیں کہ یہ شعر ابو حیۃ نمیری کا ہے،

تمت بالخیر

اسلامی کتب خانہ
علامہ بنوری ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159



اشاعت اول ....جون 2004ء تعداد ....ایک ہزار

ناشر: عبدالقدیر شاہد، بام: اسلامی کتب خانہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی۔

قیمت:-/335 روپے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

أُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ. الجملة فی محل الرفع ان جعل احد الموصولین مفصولا عن المتقین خبر له وکانه لما قیل هدی للمتقین قیل ما بالهم خصوا بذلك فاجیب بقوله الذین یؤمنون الی اٰخر الاٰیة والا فاستیناف لا محل لها وکانه نتیجة الاحکام والصفات المتقدمة او جواب سائل قال ما للموصوفین بهذه الصفات اختصوا بالهدی ونظیره احسنت الی زید صدیقك القدیم حقیق بالاحسان فان اسم الاشارة هٰهُنا کاعادة الموصوف بصفاته المذکورة وهو ابلغ من ان یستانف باعادة الاسم وحده لما فیه من بیان المقتضی وتلخیصه فان ترتب الحکم علی الوصف ایذان بانه الموجب له۔

ترجمہ:۔ یہی لوگ اپنی پروردگار کی طرف سے رہنمائی پر ہیں۔ یہ محل رفع میں ہے بشرطیکہ سابق دو اسم موصولوں میں سے کسی ایک کو متقین سے جدا مانا جائے، اور یہ جملہ اسی اسم موصول کی خبر ہے جسکو آپ نے متقین سے جدا قرار دیا ہے اور گویا جب اللہ کی طرف سے کہا گیا هدی للمتقین یعنی یہ کتاب صرف پرہیزگاروں کی رہنما ہے تو بندوں کی طرف سے سوال اٹھا کہ متقین ہی کی کیا شان ہے کہ وہ ہدایت قرآن کیساتھ مخصوص کئے گئے تو اللہ تعالیٰ کیطرف سے ان لفظوں میں جواب دیا گیا الذین یؤمنون بالغیب الخ اور اگر احد الموصولین کو متقین سے جدا نہ مانو تو پھر اولئك علی هدی الخ جملہ مستانفہ ہوگا اور اس کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہوگا اور گویا یہ جملہ نتیجہ اور ثمرہ ہے پچھلے کلام اور پچھلی صفات کا۔ یا اس سائل کے سوال کا جواب ہے جس نے یہ پوچھا کہ جو لوگ ان مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہیں انھیں کو کیا ہوا کہ وہ ہدایت کے ساتھ مخصوص ہوئے اور اس کی نظیر احسنت الی زید صدیقك القدیم حقیق لذالك (تونے زید کی جانب احسان کیا تیرا وہ پرانا دوست اس کا اہل بھی ہے)۔

تفسیر:۔ اس آیت کے ذیل میں تین بحثیں ذکر کر رہے ہیں اول بحث جملہ اولئك کی ترکیب کے اعتبار سے ہے ضمن میں علم معانی کے اعتبار سے چند فوائد کا بھی ذکر کیا ہے دوم بحث علی کی حیثیت استعمال کے متعلق ہے تیسری بحث ہدًی کو نکرہ ذکر کرنے کی وجہ کے متعلق اور من ربهم کی کیفیت قرأت کے متعلق ہے

بحث اول کے سمجھنے سے پہلے تین باتوں کا سمجھنا ضروری ہے اول استیناف کی تعریف اور اس کے اقسام تو استیناف کے متعلق اہل معانی کہتے ہیں کہ الفصل لکون الجملۃ جوابا لسوال اقتضتہ الاولی یسمی استینافا والجملۃ مستانفۃ ویطلق علیہا الاستیناف ایضا یعنی اگر جملہ کے اندر عطف کو اس لئے ترک کر دیا جائے کہ وہ سوال مقدر کا جواب واقع ہو رہا ہے تو اس ترک عطف کو استیناف کہتے ہیں اور اس جملہ کو مستانفہ کہتے ہیں نیز کبھی کبھی اس جملہ پر بھی لفظ استیناف کا اطلاق کر دیا جاتا ہے استیناف کی تین قسمیں ہیں ایک وہ استیناف کہ جو ایسے سوال کی وجہ سے ہو جس کا تعلق مطلقاً سبب حکم سے ہو سبب خاص سے نہ ہو یعنی سوال مقدر کے اندر مطلقاً کسی سبب حکم کے متعلق دریافت کیا گیا اور آپ نے اس کی جواب دہی کے لئے جملہ مستانفہ ذکر کر دیا جیسے کہ شاعر کا شعر ہے

قال لی کیف انت قلت علیل سھر دائم وحزن طویل

ترجمہ:۔ اس نے مجھ سے پوچھا کہ کیسے مزاج ہیں تو میں نے جواب دیا کہ بیمار ہوں بیماری کا سبب دن رات کا جاگنا اور ایک طویل غم ہے تو اس شعر کے اندر سہر دائم وحزن طویل جملہ مستانفہ ہے اور اس کے اندر اسی قسم کا استیناف ہے کیونکہ جب اس نے کہا علیل تو پوچھنے والے کے دل میں ایک سوال پیدا ہوا کہ بھائی تمہاری بیماری کا کیا سبب ہے اور سوال یہاں مطلقا سبب کے بارے میں ہے سائل کسی سبب خاص کو متعین کر کے دریافت نہیں کر رہا ہے اسی وجہ سے شاعر نے بغیر کسی تاکید کے سادہ طریقہ پر سہر دائم وحزن طویل کہدیا دوسری قسم یہ ہے کہ استیناف ایسے سوال کی وجہ سے واقع ہو جس کا تعلق سبب خاص سے ہو یعنی سوال مقدر کے اندر کسی خاص سبب کی تعیین کر کے سوال کیا گیا ہو کہ کیا یہی سبب ہے اس کی جواب دہی کے لئے جملہ مستانفہ ذکر کیا جائے جیسے وما ابرئ نفسی ان النفس لامارۃ بالسوء اس جملہ کے اندر ان النفس لامارۃ بالسوء جملہ مستانفہ ہے اور اس میں استیناف کی دوسری قسم محقق ہے اس طور پر کہ جب حضرت یوسف ؑ نے فرمایا ما ابرئ نفسی کہ میں اپنے نفس کی برارت نہیں کر سکتا تو سامع کے دل میں ایک سوال پیدا ہوا کہ کیوں برأت نہیں کر سکتے کیا نفس برائی کا حکم دیتا ہے تب اس کے جواب میں فرمایا ہاں ان النفس لامارۃ بالسوء یقیناً نفس برائی کا حکم دینے والا ہے تو دیکھئے سائل نے اس موقع پر عدم تبریہ کے سبب خاص کو ذکر کر کے اسی کی تعیین کے متعلق دریافت کیا ہے کہ کیا یہی سبب ہے۔ اب رہی یہ بات کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ آیت کے اندر مخاطب سبب خاص کے متعلق سوال کر رہا ہے تو دلیل یہ ہے کہ آیت کے اندر جواب انّ اور لام تاکید کے ساتھ مؤکد ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سائل متردد ہے یعنی اس کے علم میں تو یہی بات ہے مگر تردد کو زائل کرنے کے واسطے سوال کر رہا ہے پس اس کے تردد کو زائل کرنے کے واسطے تاکید کے ساتھ جواب دیا گیا۔ تیسری قسم یہ ہے کہ استیناف ایسے سوال کی وجہ سے واقع ہو کہ جس کا تعلق کسی سبب سے نہ ہو نہ سبب خاص سے اور نہ سبب مطلق سے بلکہ سبب کے علاوہ کسی اور چیز کے متعلق سوال کیا جائے جیسے اللہ کا فرمان قالوا سلاماً قال سلام میں قال سلام جملہ مستانفہ ہے اور اس کے اندر اسی قسم کا استیناف پایا جاتا ہے کیونکہ جب اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ فرشتوں نے اتر کر حضرت ابراہیم ؑ کو سلام کیا تو سامع کے دل میں سوال پیدا ہوا کہ پھر حضرت ابراہیم ؑ نے جواب میں کیا فرمایا تو اس کے جواب کے لئے اللہ تعالٰی نے قال سلام فرمایا۔ تو دیکھئے اس موقعہ پر سوال کسی سبب کے متعلق نہیں ہو رہا ہے بلکہ ما اجاب ابراہیم کے متعلق

سوال ہے جو کہ سبب نہیں ہے ماقبل کے حکم کا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے متعلق سوال کیا جائے اور اس کے جواب کے لئے جملہ متانفہ ذکر کیا جائے تو اس شخص کو مستونف عنہ الحدیث کہتے ہیں۔ استیناف کی مستونف عنہ کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں اول استیناف باعادہ اسم المستونف عنہ دوم باستیناف باعادۃ صفت المستونف عنہ یعنی ایک قسم استیناف کی تو یہ ہے کہ جملہ متانفہ کے اندر مستونف عنہ کے نام کو ذکر کر دیا جائے جیسے احسنت الی زید اس پر سوال ہوا آزید حقیق بالاحسان (کیا زید احسان کے لائق ہے) تو اس کا جواب زید یا جائے زید حقیق بالاحسان۔ تو دیکھئے اس میں مستونف عنہ زید ہے اور جملہ متانفہ کے اندر اس کے نام کو ذکر کر دیا گیا۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ جملہ متانفہ کے اندر مستونف عنہ کی ایسی صفت ذکر کر دی جائے جو حکم ماسبق کے مناسب ہو جیسے بجائے زید حقیق بالاحسان کے صدیقک القدیم اہل لذالک یہاں پر جملہ متانفہ میں مستونف عنہ کے وصف صداقت کو ذکر کر دیا گیا ہے جو استحقاق احسان کے مناسب بھی ہے استیناف کی ان دونوں قسموں میں سے دوسری قسم کو زیادہ بلیغ قرار دیا گیا کیونکہ اس دوسری قسم میں تنویر الدعوی بالبرہان کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یعنی دعوی کے ساتھ ساتھ اس کی وجہ بھی بیان ہو جاتی ہے اور وہ اس طور پر کہ وصف پر جب کوئی حکم مرتب کیا جاتا ہے تو وصف ترتب حکم کے لئے علت ہوتا ہے پس جب جملہ متانفہ کے اندر وصف کو ذکر کیا تو حکم کیساتھ ساتھ اس کی علت بھی بیان کر دی بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں یہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ ضمیر دلالت کرتی ہے اس چیز کی ذات کے اوپر جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے خواہ لفظاً یا معناً یا حکماً بخلاف اس اشارہ کے کہ وہ دلالت کرتا ہے مذکور بحسب کیفیۃ الذکر کے اوپر یعنی اس چیز کے اوپر جس کا ذکر ہو چکا ہے اور جس کیفیت سے ذکر ہو چکا پس اگر کہیں کسی شخص کو چند صفات کے ساتھ ذکر کر دیا جائے اور پھر اس کے جملہ متانفہ لانا ہو تو اگر آپ جملہ متانفہ کے اندر ضمیر لائیں گے تو چونکہ ضمیر صرف اس کی ذات پر دلالت کرے گی۔ نہ کہ صفات پر اس لئے استیناف کی پہلی قسم یعنی استیناف باعادۃ اسم المستونف عنہ کی قسم حاصل ہوگی اور اگر آپ جملہ متانفہ کے شروع میں اسم اشارہ لائیں گے تو چونکہ اسم اشارہ موصوف بتلک الصفات پر دلالت کرتا ہے اس لئے استیناف کی دوسری قسم یعنی استیناف باعادۃ صفت المستونف عنہ کا تحقق ہوگا ہاں فرق اتنا ہوگا کہ صفت کے ذکر کرنے میں تفصیل اور تصریح ہوگی سب کی لیکن اسم اشارہ کو ذکر کرنے کی صورت میں سب اشارۃً اور تلخیصاً مذکور ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ اسم ضمیر سے استیناف کرنا بعینہ مستونف عنہ کے نام ذکر کر دینا ہے اور اسم اشارہ سے استیناف کرنا بعینہ مستونف عنہ کی صفت کو ذکر کرنا ہے اب سمجھئے کہ جملہ اولئک علی ہدی من ربہم دو حال سے خالی نہیں یا تو آپ اس کا تعلق ماقبل سے جوڑیں گے یا نہیں اگر اس کا ماقبل سے تعلق ہو تو یہ جملہ محل رفع میں ہوگا اور خبر ہوگا اب ماقبل سے تعلق ہونے کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ الذین یومنون بالغیب کو متقین سے بالکل جدا مانو یعنی متقین کی الذین یومنون بالغیب کو صفت نہ قرار دو اس صورت میں الذین یومنون بالغیب معطوف علیہ ہوگا اور والذین یؤمنون بما انزل الیک الخ اس کا معطوف معطوف اور معطوف علیہ مل کر مبتدا اور اولئک علی ہدی من ربہم اس کی خبر پس اس صورت میں جب الذین یومنون بالغیب کو متقین سے جدا مانا گیا تو والذین یومنون بما انزل الیک الخ کو متقین سے جدا مان کر

موصول اول کا معطوف ماننا پڑے گا کیونکہ اگر آپ موصول ثانی کو معطوف نہیں مانتے تو مبتدا اور خبر کے درمیان فصل بالاجنبی لازم آئے گا جو نامناسب ہے ۔

بہر حال ایک صورت میں الذین یومنون بالغیب جملہ مستانفہ ہوگا اور اس کے اندر استیناف کی اقسام ثلثہ میں سے پہلی قسم ہوگی اس طور پر کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہدی للمتقین یعنی اس کتاب کا ہادی ہونا متقین کے لئے خاص ہے تو سوال پیدا ہوا کہ اسبب اختصاص المتقین بکون الکتاب ہدی لہم یعنی کس سبب کتاب کی ہدایت کو متقین کے لئے خاص کیا گیا تو گویا مطلقا سبب اختصاص کے متعلق سوال کیا گیا تو اس کا الذین یومنون بالغیب الخ سے جواب دیا گیا جواب کے اندر اللہ تعالیٰ نے ایسے اوصاف ذکر فرمائے جو متقین کے اختصاص کا سبب تھے یعنی ایمان بالغیب اقامت صلوٰۃ ایتاء زکوٰۃ اور ایمان بالقرآن اور بالکتب السابقہ ان اوصاف کے اندر دو چیزیں عقیدہ سے تعلق رکھتی ہیں اور دو چیزیں اعمال سے متعلق ہیں تو اب جواب کا حاصل یہ ہوا کہ متقین کے ساتھ ہدایت کو خاص اس لئے کیا گیا کہ متقین کے اندر عقائد صحیحہ پائے جاتے تھے پس یہ عقائد صحیحہ اور اعمال صالحہ سبب بنے متقین کے اختصاص کا دیکھئے اس موقعہ پر متقین مستونف عنہ ہے اور ایمان بالغیب اور اقامت صلوٰۃ اس کے اوصاف ہیں اور انہیں اوصاف سے استیناف کیا گیا ہے پس جس طرح یہ جملہ کے اقسام ثلثہ میں پہلی قسم پر مشتمل ہے اسی طرح استیناف کی دوسری تقسیم کے اعتبار سے جو دو قسمیں ہیں ان میں سے دوسری قسم پر بھی مشتمل ہے یعنی استیناف باعادہ صفت المستونف عنہ پر اور دوسری صورت یہ ہے کہ الذین یومنون بالغیب کو متصل رکھو متقین کے ساتھ اور والذین یومنون بما انزل الیک الخ کو مبتدا قرار دو اور اولئک علی ہدی من ربہم کو خبر اس صورت میں مبتدا اور خبر مل کر ہدی للمتقین پر معطوف ہوں گے لیکن یہ عطف اس صورت میں درست ہوگا جبکہ والذین یومنون بما انزل الیک الخ سے تعریض ہو دیگر اہل کتاب پر یعنی ہدایت اور فلاح کامل پر وہی لوگ ہیں جو قرآن اور کتب سابقہ دونوں پر ایمان رکھتے ہیں نہ کہ وہ لوگ جو صرف کتب سابقہ کو مانتے ہیں اور تعریض کی ضرورت اس لئے ہوگی تاکہ اس جملہ معطوفہ اور اس کے معطوف علیہ یعنی ہدی للمتقین کے درمیان مناسبت پیدا ہو جائے اور مناسبت اس وقت پیدا ہوگی جبکہ اس جملہ معطوفہ کے اندر تعریض کا قصد کیا جائے اس طور پر کہ ہدی للمتقین سے کتاب کے کمال کو بیان کیا گیا ہے اور اس دوسرے جملے سے جب تعریض کا قصد کیا گیا تو اس سے بھی کتاب کا کمال بیان ہوا کہ یہ کتاب ہی ایسی کامل ہے کہ جس کے ماننے والے ہدایت اور فلاح کو پانیوالے ہیں پس دونوں جملے غرض کے اندر متحد ہو گئے اور جب غرض میں متحد ہو گئے تو معطوف علیہ اور معطوف میں مناسبت ہو گئی جس کی وجہ سے عطف کرنا درست ہو گیا اور اگر اس دوسرے جملے سے تعریض کا قصد نہ کیا جائے تو معطوف علیہ اور معطوف میں کوئی مناسبت نہیں ہوگی بلکہ کمال انقطاع ہوگا جس کی وجہ سے عطف کرنا ہی درست نہیں ہوگا۔ حالانکہ عطف ہو رہا ہے۔ بہر نوع دوسری صورت کے اندر تعریض کا قصد کرنا ضروری ہوگا اس صورت میں استیناف نہیں ہوگا۔ اس موقع پر ایک شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت ان جعل احد الموصولین مفصولاً عن المتقین سے یہ دونوں ترکیبیں سمجھ میں آرہی ہے جو ماقبل میں مذکور ہیں لیکن قاضی صاحب نے

اس تفصیل میں جو لفظ وکانہ سے کیا ہے صرف پہلی والی ترکیب کو پیش نظر رکھا ہے اور دوسری ترکیب کی بالکل تفصیل نہیں کی ہے تو گویا یہاں تین چیزیں درپیش ہیں اول تو یہ کہ قاضی کی عبارت احد الموصولین سے دونوں ترکیبیں کیسے سمجھ میں آرہی ہیں۔ دوم یہ کہ قاضی صاحب کی عبارت میں کیا قرینہ ہے کہ انہوں نے تفصیل میں صرف اول ترکیب کو پیش نظر رکھا۔ سوم ان دونوں باتوں کے محقق ہو جانے کے بعد اشکال کا جواب۔ اول بات تو ظاہر ہے کیونکہ قاضی صاحب نے یہ فرمایا کہ جملہ اولئک علی ہدی من ربہم الخ خبر ہے اگر احد الموصولین کو متقین سے جدا مان لیا جائے اور احد الموصولین میں یہ دونوں صورتیں نکل آتی ہیں لہٰذا اس قول سے دونوں ترکیبوں کا جواز سمجھ میں آتا ہے۔ دوسری بات یعنی قرینہ کیا ہے قاضی صاحب کی عبارت میں قرینہ یہ ہے کہ قاضی صاحب نے فاجیب بقولہ الذین یومنون فرمایا والذین یومنون نہیں فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ پیش نظر صرف پہلی ترکیب کی تفصیل ہے دوسری ترکیب کی نہیں نیز قاضی صاحب نے اجیب کا لفظ فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ جس ترکیب کی تفصیل کر رہے ہیں وہ سوال کا جواب واقع ہے اور جواب سوال صرف پہلی ہی ترکیب کے اعتبار سے ہو سکتا ہے کیونکہ دوسری ترکیب کے اعتبار سے جملہ والذین یومنون بما انزل الیک تعریض ہے استیناف نہیں ہے کہ جو جواب سوال ہو۔

پس حاصل یہ ہے کہ تفصیل میں قاضی نے صرف ترکیب اول کو پیش نظر رکھا ہے حالانکہ احد الموصولین سے دونوں ترکیبیں سمجھ میں آرہی ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ دوسری ترکیب دو وجہوں کی بنا پر ضعیف ہے پس اس کے ضعف کی وجہ سے قاضی نے تفصیل میں اس کو مد نظر نہیں رکھا۔ اول وجہ ضعف یہ ہے کہ جب دو موصولوں کے درمیان حرف عطف موجود ہو اور عطف بھی احدہما کا آخر پر صحیح ہو تو اس صورت کے اندر اصل عطف کرنا ہے یہ خلاف اصل ہے کہ دوسرے کو پہلے سے بالکل جدا کر دیا جائے اور دوسری ترکیب کے اندر یہی خرابی لازم آتی ہے۔ دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ آگے چل کر قاضی صاحب نے فرقہ وعیدیہ کا استدلال ذکر کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ والذین یومنون بما انزل الیک وما انزل من قبلک کے اوپر جو اولئک علی ھدی من ربہم اور اولئک ھم المفلحون کا حصر ہو رہا ہے وہ حصر حقیقی ہے پس اگر آپ دوسری ترکیب کا اعتبار کریں تو الذین یومنون بما انزل الیک سے بالکل جدا ہو جائے گا اور الذین یومنون بالغیب سے مراد مومنین عرب ہیں تو اب حصر کا حاصل یہ ہوگا کہ فلاح کامل پر اور رب کی ہدایت پر صرف مومنین اہل کتاب ہیں اور ان کے علاوہ کوئی بھی فلاح کامل پر نہیں حتی کہ مومنین عرب بھی اور یہ ترجمہ ہم اس لئے کرتے ہیں کہ اولئک علی ہدی من ربہم اور اولئک ہم المفلحون کا حصر حصر حقیقی ہے یعنی مومنین اہل کتاب کے جمیع ماعدا کے مقابلہ میں حصر کیا گیا اور ان جمیع ماعدا کے اندر الذین یومنون بالغیب یعنی مومنین عرب بھی آگئے ہیں پس دوسری ترکیب کو ماننے کی وجہ سے خلاف مقصد کا وہم پیدا ہو رہا ہے پس ان دونوں وجہوں کی وجہ سے دوسری ترکیب ضعیف ہے اس لئے قاضی صاحب نے اس کی کوئی تفصیل نہیں کی۔

بلکہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے تو یہ کہہ دیا ہے کہ اگر الذین یومنون بما انزل الیک سے وہ تین معنی مراد ہیں جن کو قاضی نے والذین یومنون بما انزل الیک کے ذیل میں ذکر کیا ہے تب تو پہلی ہی ترکیب متعین ہے اور اگر چوتھے معنی مراد ہیں جو او طائفۃ منہا سے ذکر کیا ہے تو دوسری ترکیب بھی جائز ہوگی اور یہ دوسری ترکیب ذکر خاص بعد العام

کے قبیلہ سے ہوگی تو گویا عبدالحکیم نے دوسری ترکیب کے جواز کو صرف ایک صورت میں محدود رکھا اور بعض لوگوں نے اس پر بعض ترقی کرکے کہا کہ دوسری ترکیب جائز ہی نہیں ہے لیکن ان پر اعتراض وارد ہوگا کہ اصالۃ موصولین سے تو دونوں ترکیبیں سمجھ میں آرہی ہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ قاضی نے احد کا لفظ بطور عہد خارجی کے استعمال کیا ہے جس سے الذین یومنون بالغیب والا موصول مراد ہے اور کلام عرب میں اس کی نظیر ملتی ہے کہ احد الطرفین کو بول کر صرف طرف واحد مراد لیتے ہیں پس اس تاویل کے اعتبار سے قاضی صاحب کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ جملہ اولئک خبر ہے اگر الذین یومنون بالغیب کو متقین سے جدا مانا جائے پس قاضی کی عبارت سے بھی پہلی والی ترکیب سمجھ میں آرہی ہے۔

ایک بات بطور حل عبارت کے یہ بھی سمجھ لیجئے کہ قاضی کی عبارت الجملۃ مبتداء ہے اور فی محل الرفع اس کی خبر اول اور لفظ خبر اِن جو عن المتقین کے بعد مذکور ہے اس کی خبر ثانی ہے اور اگر جملہ اولئک کا تعلق ماقبل سے نہ رکھا جائے تو اس وقت خود جملہ اولئک علی ہدی من ربہم جملہ مستانفہ ہوگا اور چونکہ جملہ مستانفہ کا کوئی محل اعراب نہیں ہوتا اس لئے اس جملہ کا بھی کوئی محل اعراب نہیں ہوگا اور ترکیب یوں ہوگی اولئک مبتدا اور علی ہدی من ربہم خبر مبتدا اور خبر مل کر معطوف علیہ اور واولئک ہم المفلحون معطوف خواہ بطور عطف مفرد علی المفرد کے ہو یا عطف جملہ علی الجملہ کے طور پر۔ بہرحال جیسا بھی ہو اولئک علی ہدی من ربہم جملہ مستانفہ ہوگا۔

اب رہی یہ بات کہ استیناف کی کون سی قسم اس میں متحقق ہو رہی ہے تو اس کے بارے میں صاف طور پر سمجھ لیجئے کہ استیناف کے اقسام ثلثہ میں سے دوسری قسم یعنی سبب خاص والی تو متحقق نہیں ہے کیونکہ سبب خاص کے متعلق سوال کا احتمال ہی نہیں ہے البتہ پہلی اور تیسری قسم متحقق ہو سکتی ہے لیکن قبل اس کے کہ آپ پہلی اور تیسری قسم کے تحقق کو سمجھیں اس سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ احکام سے مراد وہ احکام ہیں جو ذلک الکتاب اور ہدی للمتقین سے مستفاد ہو رہے ہیں یعنی کتاب اللہ کا کامل الکتب ہونا اور خاص طور سے متقین کے لئے ہدایت عظیمہ ہونا اور صفات سے مراد وہ صفات ہیں جو یومنون بالغیب سے ما انزل من قبلک تک ذکر کئے گئے یعنی ایمان بالغیب اور اقامت صلوٰۃ اور ایتاء زکوٰۃ اور ایمان بالقرآن و الکتب السابقہ۔ اب سمجھئے تیسری قسم تو اس طور پر متحقق ہے کہ سائل نے ان احکام و صفات کے سننے کے بعد یہ سوال کیا کہ ان احکام و صفات کا کیا فائدہ ہے اور ان کے اوپر کون سا ثمرہ اور نتیجہ مرتب ہوگا تو اس کا اولئک علی ہدی من ربہم الخ سے جواب دیا گیا کہ بھائی نتیجہ عاجلہ بھی حاصل ہوگا اور آجلہ بھی۔ عاجلہ تو یہ کہ دنیا میں اس قسم کے لوگ خدا کی جانب سے ہدایت پر رہیں گے اور آجلہ یہ کہ ان کو فلاح کامل یعنی جنت اور نعیم جنت سے نوازا جائے گا تو گویا یہ جملہ اولئک الخ ان احکام و صفات سابقہ کا نتیجہ اور اثر مرتب ہے۔ تو دیکھئے اس میں تیسری قسم اس طور پر متحقق ہوئی کہ سائل نے فائدہ اور نتیجے کے متعلق سوال کیا تھا جو غیر سبب ہے اس تقدیر پر جملہ اولئک اور اس کے ماقبل میں فصل کمال انفصال کی وجہ سے ہوگا کیونکہ نتیجہ کو ذی نتیجہ سے کمال انفصال ہوتا ہے اور دوسری قسم اس طور پر متحقق ہوگی کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا ھدی للمتقین الذین یومنون یعنی ہدایت کو متقین کے ساتھ خاص کرکے چند صفات ذکر کردیں تو سائل نے سوال کیا ما للموصوفین بھذہ الصفات

ومعنى الاستعلاء في على هدًى تمثيل تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشئ وركبه وقد صرحوا به في قولهم امتطى الجهل والغوى واقتعد غارب الهوى۔

ترجمہ :۔ اور علی ہدی میں استعلاء کا مقصد متقین کے ہدایت پر جاگزیں ہونے اور ان کے اس پر مستقر ہونے کو تشبیہ دینا ہے اس شخص کے حال سے جو کسی شئی پر بالانشین اور سوار ہو۔ اور اہل عرب نے اس تمثیل کی تصریح کر دی ہے اپنے قول امتطی الجہل الخ اس نے جہالت اور گمراہی کو سواری بنایا اور خواہش نفسانی کی کوہان پر جا بیٹھا۔

دقیقہ مگذشتہ، اختصوا بالھدی کیا وجہ کہ ان لوگوں کو جو موصوف بہذہ الصفات ہیں ہدایت کے ساتھ خاص کیا گیا تو اولئک علی ہدیً من ربہم سے اس کا جواب دیا گیا کہ بھائی یہی صفات سبب اور مقتضی ہیں ان کے ہدایت پر فائز ہونے کی تو سائل صفات مذکورہ کی عظمت سے بالکل غافل تھا اور آپ نے جب انہیں صفات کو سبب قرار دیا تو گویا سائل کو غفلت کی نیند سے بیدار کر کے اس کی نظر میں صفات کی عظمت کو بٹھا دیا اور اس میں پہلی قسم اس طور متحقق ہے کہ اس میں سوال سبب مطلق کے متعلق کیا گیا اور جس طرح اس میں استیناف کی اقسام ثلثہ میں سے پہلی قسم متحقق ہے اسی طرح بعد والی دو قسموں میں سے دوسری قسم یعنی استیناف بالصفت بھی متحقق ہے اور وہ اس طور پر کہ شروع جملہ میں اولئک لایا گیا ہے اور ماقبل میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اسم اشارہ کا مشار الیہ موصوف بتلک الصفات ہوتا ہے پس اسم اشارہ سے استیناف کرنا بعینہ صفت سے استیناف کرنا ہے۔ قاضی صاحب یہ بھی بتلا رہے ہیں کہ استیناف بالصفت ابلغ ہے بمقابلہ استیناف بالاسم کے کیونکہ استیناف بالصفت کے اندر مقتضی حکم کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے کیونکہ حکم کا وصف پر مرتب کرنا اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ یہی وصف اس حکم کا موجب اور مقتضی ہے اس اعتبار سے جملہ اولئک اور ماقبل میں فصل شبہ کمال اتصال کی بنا پر ہوگا اس لئے کہ اس صورت کے اندر جملہ اولئک علی ہدی من ربہم ماقبل کے جملہ کے سوال اقتضائی کا جواب ہوگا اور جن دو جملوں میں اس قسم کا تعلق ہو وہاں شبہ کمال اتصال ہوا کرتا ہے چنانچہ صاحب تلخیص نے بھی شبہ کمال اتصال کی یہی صورت پیش کی ہے

ونظیرہ احسنت الی زید صدیقک القدیم حقیق بالاحسان الخ

یہاں سے قاضی صاحب استیناف بالصفت کی نظیر بیان کر رہے ہیں پس جن جن صورتوں میں استیناف بالصفت متحقق ہوا ہے ان تمام صورتوں کی یہ جملہ نظیر ہوگا اس وجہ سے نظیرہ کی ضمیر مذکر کیطرف راجع کی گئی ہے اور وہ صرف دو ہی صورتیں ہیں۔ ایک سب سے پہلی صورت اور دوسری سب سے آخر کی صورت۔ پس گویا یہ جملہ نظیر ہے ان دونوں صورتوں کی ۔

تفسیر: اب یہاں سے دوسری بحث یعنی استعمال علیٰ کی حیثیت کے متعلق ذکر کر رہے ہیں حیثیت استعمال کا مطلب یہ ہے کہ آیا علیٰ اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے مستعمل ہے یا معنی مجازی کے اعتبار سے تو اس بحث کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ علماء معانی کے نزدیک استعارہ کی باعتبار لفظ مستعار کی دو قسمیں ہیں اول اصلیہ دوم تبعیہ اگر لفظ مستعار اسم جنس ہو تو استعارہ اصلیہ ہوگا اسم جنس سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے معنی مطابقی کے اعتبار سے مستقل بالمفہومیت ہو پس اس سے حرف اور فعل دونوں نکل جائیں گے۔ حرف تو اس لئے کہ اسکے معنے مستقل بالمفہومیت ہوتے ہی نہیں ہیں اور فعل اس لئے کہ اس کے معنی تضمنی اگرچہ مستقل بالمفہومیت ہوتے ہیں مگر معنی مطابقی مستقل بالمفہومیت نہیں۔ استعارہ اصلیہ کی مثال لفظ اسد ہے زید شجاع کے واسطے اور اگر لفظ مستعار فعل یا حرف ہو تو اس کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں استعارہ تبعیہ کی صورت فعل میں یہ ہوتی ہے کہ پہلے کسی معنی کو فعل کے مصدر کے ساتھ تشبیہ دیجاتی ہے اور پھر اس کے واسطے سے اس مشبہ کے اندر مصدر کے فعل کو استعمال کیا جاتا ہے جیسے نطقت الحال میں نطقت بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال ہوا ہے بایں طور کہ پہلے نطق کے ساتھ دلالت حال کو تشبیہ دی گئی ہے پھر اس تشبیہ کے واسطے سے مصدر نطق سے فعل نطقت مشبہ کے اندر استعمال کیا گیا اور استعارہ تبعیہ کی صورت حرف میں یہ ہوگی کہ کسی معنی کو حرف کے معنی کے متعلق کیساتھ تشبیہ دی جائے اور پھر اس تشبیہ کے واسطے سے حرف کو اس مشبہ کے اندر استعمال کیا جائے حرف کے متعلق معنی سے وہ مفاہیم مراد ہیں جن مفاہیم کے ذریعہ حرف کے معنی کی تفسیر کی جاتی ہے مثلاً ابتداء غایت کہ اس سے تفسیر کی جاتی ہے من کے معنی کی لیکن یہ بات یاد رکھئے کہ یہ مفاہیم من کے معنی نہیں ہیں کیونکہ یہ معنی تو مستقل ہیں پس اگر آپ ان کو حرف من کا معنی قرار دیتے ہیں تو پھر من حرف کہاں رہا بلکہ یہ بھی اسم بن جائے گا من کے معنی تو اس ابتداء خاص کے ہیں جو سرت من البصرۃ میں بصرہ سے اور سرت من المسجد میں مسجد سے تعلق رکھتی ہے لیکن چونکہ وہ ابتداء غایت جو مطلق ہے عام ہے اور من کے معنی خاص ہیں اور ہر خاص عام کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے من کی تفسیر ابتداء غایت کے ذریعہ سے کر دی جاتی ہے۔

استعارہ تبعیہ کی مثال حرف میں اللہ تعالیٰ کا فرمان لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ کے اندر فی جذوع النخل ہے اصل اس کی یہ ہونا چاہیئے لأصلبنکم علی جذوع النخل کیونکہ آیت کے معنی کہ یقیناً میں تم کو کھجور کی شاخوں پر سولی دوں گا پس اس نے کھجور کی شاخوں پر سولی دینے کی دھمکی دی تھی نہ کہ شاخوں میں سولی دینے کی دھمکی اور اس مفہوم کو ادا کرنے کے واسطے علی جذوع النخل ہی مناسب تھا مگر فی کو اس موقع پر استعارہ تبعیہ کے طور پر استعمال کیا ہے بایں طور کہ ساحرین مؤمنین کے متعلق علی جذوع النخل ہونے کو تشبیہ دیدی کسی مظروف کے اپنے ظرف میں مستقر ہونے کے ساتھ یعنی جس طرح کوئی مظروف اپنے ظرف کے اندر اس طرح مستقر ہوتا ہے کہ وہ اپنے ظرف کے حدود سے باہر نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح فرعون نے ساحرین کو دھمکی دی تھی کہ کھجور کی شاخوں پر تم کو اس طرح کھڑے کر کے سولی دوں گا کہ تم بالکل ادھر ادھر نہ ہو سکو گے تو گویا آیت کے اندر استعلاء مشبہ ہوا اور ظرفیت مشبہ بہ اور چونکہ ظرفیت متعلق ہے فی کے معنی کا لہٰذا اس تشبیہ کے واسطے سے فی کو مشبہ کے اندر استعمال کر لیا اب بحث کا حاصل سمجھ لیجئے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ علیٰ کا استعمال علیٰ ہدیٰ من ربّہم میں علیٰ کے حقیقی معنے کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ استعارہ تبعیہ کے طور پر ہے اور علیٰ حقیقی معنی کے اعتبار سے اس لئے مستعمل نہیں کہ ہدیٰ کے اوپر متقین اس طور پر مستعلی نہیں جس طرح کہ زید چھت پر کیونکہ ہدیٰ ایک معنوی چیز ہے جو جسم انسانی کے ساتھ قائم ہوتی ہے کوئی حسی چیز نہیں حالانکہ استعلاء حقیقی کے واسطے مستعلیٰ علیہ کا حسی ہونا ضروری ہے پس جب اس آیت کے اندر استعلاء حقیقی نہیں ہو سکتا تو لامحالہ علیٰ کا استعمال استعارہ تبعیہ کے طور پر ماننا پڑے گا اور اس کی صورت یہاں یہ ہوگی کہ متقین کے تمکن من الہدیٰ اور استقرار علی الہدیٰ کو تشبیہ دی گئی اس شخص کی حالت کے ساتھ جو کسی چیز پر سوار ہو یعنی اس کے استعلاء کے ساتھ تشبیہ دی گئی تو گویا مشبہ تمکن من الہدیٰ ہوا اور مشبہ بہ استعلاء علی المرکوب ہوا اور چونکہ استعلاء متعلق ہے علیٰ کے معنی کا بہذا اس کے واسطے سے علیٰ کو مشبہ کے اندر استعمال کر لیا پس علیٰ کا استعمال آیت کے اندر استعارہ تبعیہ کے طور پر ہو گیا۔ اس تقریر کے اعتبار سے قاضی کی عبارت میں تمثیل کا لفظ تصویر کے معنی میں ہو گا جس کا مطلب یہ ہے کہ آیت کے اندر علیٰ کو استعمال کر کے متقین کے تمکن من الہدایت کو استعلاء راکب کی صورت میں پیش کرنا مقصود ہے کیونکہ جب کسی معقول چیز کو محسوس کی صورت میں پیش کر دیا جاتا ہے تو وہ اوقع فی النفس ہو جاتی ہے جیسے کہ شجاعت زید جو ایک معنوی چیز ہے زید کو اسد کے ساتھ تشبیہ دینے کی صورت میں واضح اور نمایاں ہو جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے یہ کہا کہ تمثیل یہاں تصویر کے معنی میں نہیں بلکہ تمثیل کا لفظ اہل معانی کی اصطلاح کے مطابق واقع ہوا ہے تمثیل اہل معانی کے نزدیک کہتے ہیں۔ تشبیہ ھیئۃ منتزعۃ من امور متعددۃ بمثلہا یعنی چند امور سے ایک ہیئت کو منتزع کیا جائے اور اس کو مشبہ کی جانب میں رکھا جائے اور اسی طرح چند امور سے ایک ہیئت منتزع کر کے اس کو مشبہ بہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس ہیئت منتزع کو اس ہیئت منتزع کے ساتھ تشبیہ دی جائے آیت کے اندر اس کی صورت یہ ہوگی کہ مشبہ کی جانب میں متقین ہیں اور ہدایت ہے اور ایک ان کا تمکن من الہدایت ہے اور مشبہ بہ کی جانب میں راکب ہے مرکوب ہے اور راکب کا مرکوب پر استعلاء پس ہر ایک کی جانب میں تین تین چیزیں ہیں اور ہر سہ چیز سے ایک ہیئت منتزع کر کے ایک کو دوسرے کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ اور اسی کی تبعیت میں علیٰ کو استعمال کیا گیا ہے پس آیت کے اندر ہیئت اجتماعیہ کو دیکھتے ہوئے تمثیل ہے اور علیٰ پر نظر رکھتے ہوئے استعارہ تبعیہ بھی ہے۔

وقد صرحوا بہ فی قولہم امتطی الجہل۔ چونکہ ہدایت کو جو ایک معنوی شئی ہے ایک حسی چیز یعنی مرکوب کے ساتھ تشبیہ دینا ایک نادر امر تھا اس لئے قاضی صاحب اس قسم کی تشبیہ کے چند شواہد اس عبارت سے پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں وقد صرحوا بہ جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تشبیہ کو نادر نہ سمجھو آیت کے اندر کے صرف علیٰ کے استعمال کرنے کے لئے ایک معنوی چیز کو حسی کے ساتھ ضمناً تشبیہ دی گئی مقصود بالذات یہ تشبیہ نہیں ہے اہل عرب نے تو بالصراحت اور بالقصد ایک چیز کو حسی کے ساتھ تشبیہ دی ہے جیسے کہ امتطی الجہل والغوی اس میں جہل اور گمراہی جو معنوی چیزیں ہیں ان کو مرکوب کے ساتھ جو ایک حسی چیز ہے تشبیہ دی گئی اور یہاں تشبیہ استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہے یعنی جہل اور غوی کو دل ہی دل میں مرکوب کے ساتھ تشبیہ دی گئی لیکن مشبہ بہ کو ذکر نہیں کیا گیا البتہ اس تشبیہ پر دلالت کرنے کے

وَذالِكَ انما يحصل باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما نصب من الحُجج و المواظبة على محاسبة النفس في العمل ۔

ترجمہ:۔ اور ہدایت پر جماؤ حاصل ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ کے قائم کردہ دلائل میں قوت فکریہ کو مشغول کر دینے اور ان میں ہمیشہ نظر عبرت ڈالنے سے۔ نیز اعمال کے سلسلے میں اپنے نفس کا پابندی کے ساتھ محاسبہ کرنے سے۔

(بقیہ صـ گذشتہ) واسطے لازم مشبہ یعنی امتطی کو جس کے معنی ہیں کسی شئی کو سواری بنالینا بطور تخییل کے ذکر کر دیا گیا۔ پس امتطى الجبل والغوى کے اندر لفظ جبل اور غوی تو بطور استعارہ بالکنایہ کے استعمال ہوئے اور امتطی بطور استعارہ تخییلیہ۔

ایسے ہی اقتعد غارب الہوی میں بھی ہوی جو ایک معنوی شئی ہے اس کو تشبیہ دی گئی ہے مرکوب کے ساتھ اور یہ تشبیہ بھی استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہے یعنی دل ہی دل کے اندر ہوی کو مرکوب کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور مشبہ بہ کو ذکر نہیں کیا گیا۔ البتہ مشبہ بہ پر دلالت کرنے کے واسطے مشبہ بہ کے لوازم اور مناسبات کو ذکر کر دیا گیا۔ لازم تو لفظ غارب ہے کیونکہ غارب جسم مرکوب کے اس حصہ کا نام ہے جو کوہان اور گردن کے درمیان میں ہوتا ہے اور یہ حصہ سواری کے واسطے لازم ہے اور لفظ اقتعد مناسبات مشبہ بہ میں سے ہے کیونکہ اقتعاد کے معنی بیٹھنے کے آتے ہیں اور ظاہر ہے کہ بیٹھنا سواری کے لئے مناسب ہے پس اس قول کے اندر تین استعارے ہیں اول استعارہ بالکنایہ جو لفظ ہوی میں موجود ہے۔ دوم استعارہ تخییلیہ جو لفظ غارب میں ہے۔ سوم استعارہ ترشیحیہ جو لفظ اقتعد میں ہے۔ قاضی صاحب کی عبارت کا حاصل یہ نکلا کہ جب اہل عرب معنویات کو حسیات کے ساتھ بالقصد اور بالتصریح تشبیہ دیتے ہیں پس آیت کے اندر اگر ضمناً ایک معنوی شئی کو ایک محسوس شئی کے ساتھ تشبیہ دیدی گئی تو اس میں کوئی ندرت اور استبعاد نہیں ہے۔

تفسیر:۔ اب یہاں سے قاضی صاحب ہدایت پر مستقر ہونے کا طریقہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ استقرار علی الہدایت دو قوتوں کے کمال سے حاصل ہوگا اول قوت نظریہ دوم قوت عملیہ۔ قوت نظریہ سے مراد اعتقادیات ہیں اور عملیہ سے مراد اعمال ہیں۔ قوت نظریہ کے کامل بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ انسان ان دلائل کے اندر غور کرے جو دلائل اللہ تعالیٰ نے خود اس عالم دنیا میں قائم کئے ہیں خواہ ان کا تعلق خود انسان کی ذات سے ہو یعنی خود انسان کی ذات میں وہ دلائل موجود ہوں جن کو دلائل نفسی کہا جاتا ہے یا ان کا تعلق انسان کے علاوہ کسی اور چیز سے ہو جن کو دلائل ارضی کہا جاتا ہے یا آسمان پر رہنے والی چیزوں سے ہو جن کو دلائل سماوی کہا جاتا ہے۔ بہر نوع حاصل یہ ہے کہ جب انسان دلائل نفسی اور دلائل ارضی اور دلائل سماوی کے اندر استدلالی

وَنُكِّرَ هُدًى لِلتَّعْظِيمِ فَكَأَنَّهُ أُرِيدَ بِهِ ضَرْبٌ لَا يُبَالَغُ كُنْهُهُ وَلَا يُقَادَرُ قَدْرُهُ وَنَظِيرُهُ قَوْلُ الْهُذَلِيِّ ؎

فَلَا وَأَبِي الطَّيْرِ الْمُرِبَّةِ بِالضُّحَى ⁂ عَلَى خَالِدٍ لَقَدْ وَقَعْتَ عَلَى لَحْمٍ

وَأَكَّدَ تَعْظِيمَهُ بِأَنَّ اللّٰهَ تَعَالَى مَانِحُهُ وَالْمُوَفِّقُ لَهُ وَقَدْ أُدْغِمَتِ النُّونُ فِي الرَّاءِ بِغُنَّةٍ وَبِغَيْرِ غُنَّةٍ۔

ترجمہ:۔ اور ہدی کو تعظیم کے لئے نکرہ لایا گیا پس گویا کہ ہدیً سے اس قسم ہدایت کا ارادہ کیا گیا ہے۔ کہ جس کی تہہ تک نہیں پہونچا جا سکتا۔ اور نہ اس کی ہمسری کی جا سکتی ہے اور ہدیً کی نظیر ہذلی کا شعر فلا وابی الطیر الخ ہے یعنی اے مخاطب جو تو سمجھا وہ بات نہیں بلکہ ان پرندوں کے آباء کی قسم جو چاشت کے وقت خالد کی لاش پر گری ہیں۔ یقیناً وہ بہت بڑے گوشت پر گری ہیں۔ اور اللہ تعالےٰ نے ہدایت کی عظمت کو یہ بتلا کر اور پختہ فرما دیا کہ وہ خود اس کے عطا کرنے والے اور اس کی توفیق دینے والے ہیں۔ مِن کے نون کو ربہم کی را میں مدغم کر دیا گیا ہے یہ ادغام بعض کے نزدیک غنہ کے ساتھ ہے اور بعض کے نزدیک بغیر غنہ کے ہے۔

(بقیہ صہ گذشتہ) نظر ڈالے گا اور غور و فکر سے کام لیگا تو اس کے اعتقادات یعنی خدا کی وحدانیت اور اس کی الوہیت اور قرآن کا کلام اللہ ہونا اور حضورؐ کی رسالت وغیرہ سب کامل ہو جائیں گے اور قوت عملیہ کے کامل بنانیکا طریقہ یہ ہے کہ انسان اپنے نفس کا عمل کے اعتبار سے محاسبہ کیا کرے یعنی ہر روز یہ سوچے اور حساب لگائے کہ آج مجھ سے کتنے اچھے عمل ہوئے ہیں اور کتنے برُے عمل ہوئے ہیں جو برُے عمل ہوئے ان پر پچھتائے اور ان کے ترک کرنے کا آئندہ عزم کرے اور جو اچھے اعمال ہوئے ہیں ان کے اندر اضافہ کریگا اور ان پر ثابت رہنے کا پورا اہتمام کرے اور قرآن پاک میں ان دونوں قوتوں کی تکمیل کیطرف انسان کو دعوت دی گئی چنانچہ ان فی اختلاف اللیل سے افلا تعقلون تک قوت نظریہ کی تکمیل کیطرف انسان کو ابھارا ہے اور ولتنظر نفس ما قدمت لغد میں انسان کو قوت عملیہ کی تکمیل کیطرف دعوت دی ہے بایں طور کہ ولتنظر کے اندر یہ حکم دیا گیا کہ تم اپنے اعمال گذشتہ پر نظر ڈالو اور اعمال گذشتہ پر نظر ڈالنا محاسبہ فی النفس کہلاتا ہے اور محاسبہ فی النفس سبب بنے تکمیل اعمال کا۔ پس آیت کے اندر بلا واسطہ تو محاسبہ کی دعوت دی گئی لیکن بالواسطہ اعمال کی تکمیل کی طرف اشارہ کر دیا۔

تفسیر[۱۳]: - اب یہاں سے تیسری بحث شروع کر رہے ہیں اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہدًی کو نکرہ لایا گیا ہے مقصد نکرہ لانے سے ہدایت کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے اس موقع پر یہ سمجھ لیجئے کہ نکرہ لانے سے عظمت کس طور پر ظاہر ہوتی ہے تو اس کی تشریح یہ ہے کہ نکرہ لانے کا مقصد اول یہ ہے کہ اسم کو بالکل مبہم رکھ دیا جائے اب مبہم رکھنے کی دو وجہیں ہیں کبھی اس لئے مبہم رکھا جاتا ہے کہ شئ بہت ہی عظیم الشان ہوتی ہے اور اپنے رتبہ کے اعتبار سے اتنی بڑھی ہوئی ہوتی ہے کہ اس کی تحدید اور تعیین نہیں ہو سکتی لہذا مبہم رکھ کر اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ یہ شئ بہت ہی عظیم الشان ہے اس کی تہہ تک اور اس کی حقیقت تک کوئی شئ نہیں پہونچ سکتی چنانچہ فغشیہم من الیم ما غشیہم اور القارعۃ ما القارعۃ کے اندر ما موصولہ مبہمہ لانے سے یہی مقصد پیش نظر ہے اور کبھی ابہام کی وجہ تحقیر ہوتی ہے یعنی ایک شئ اپنی حقارت کی وجہ سے بیان میں نہیں لائی جاتی ہے جیسے کہ فوج کے اندر جیسا کوئی معمولی سپاہیوں کی جماعت کو قتل کر دیا جائے تو کہتے ہیں نفر ہلک ایک جماعت کو ہلاک کر دیا گیا۔ بہر نوع ابہام کی یہ دو وجہیں ہیں ایک شئ کی عظمت دوم شئ کی حقارت اب رہی یہ بات کہ کہاں عظمت سبب ہوگی ابہام کا اور کہاں حقارت تو اسکا مدار قرینہ پر ہے جیسا قرینہ ہوگا اس کے مطابق تعیین کی جائے گی۔

یہ سمجھ لینے کے بعد اب سمجھئے کہ ہدًی کو مبہم ذکر کرنے کی وجہ اس کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے گویا ہدًی سے اس قسم کی ہدایت مراد ہے کہ جس کی نہایت کو کوئی شخص نہیں پہونچ سکتا ہے اور عظمت کے سبب ہونے پر قرینہ مقام مدح ہے۔

ونظیرہ قول الھذلی۔ اب یہاں سے قاضی صاحب ہدًی کی نظیر میں ایک شعر پیش کر رہے ہیں ۔ کہ جس کے اندر تنکیر مفید تعظیم ہے۔ شعر یہ ہے ؎

فلا وابی الطیر المربۃ بالضحی ؛ علی خالد لقد وقعت علی لحم

یہاں پر استشہاد لفظ لحم میں ہے کہ عظمت کی وجہ سے اس کو نکرہ ذکر کیا گیا ہے یعنی وہ گوشت بہت ہی باعظمت گوشت ہے۔ یہ شعر ہذلی نے خالد بن زبیر کے مرثیہ میں کہا تھا جبکہ اس کو قتل کر دیا گیا تھا اور پرندے اس کی لاش پر گر گر کر گوشت نوچ رہے تھے۔

اس شعر کے حل کرنے کے سلسلے میں شراح کے تین قول ہیں اول یہ کہ لا کو اور ابو الطیر میں لفظ اب کو زائد مانا جائے جس طرح کہ لا اقسم کے اندر لا زائد ہے اور لا اقسم معنی میں اقسم کے ہے اور جس طرح جریر کے قول ثم اسم السلام میں لفظ اسم زائد ہے اور طیر کی صفت المربۃ ماخوذ ہے ارب بالمکان سے۔ یہ لفظ عرب والے اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی منزل میں اقامت اختیار کر کے وہیں رہ جاتا ہے اور بالضحی اسی مربۃ سے متعلق ہے پس المربۃ بالضحی کا ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ چڑیاں جو خالد کے اوپر دوپہر کے وقت میں بڑی دلچسپی اور ذوق و شوق سے گر رہی تھیں۔ اور اصل عبارت والطیر المربۃ بالضحی ہوگی کہ اس کے اندر واؤ قسم کا ہے اور مقسم بہ لفظ طیر ہے اور لقد وقعت جواب قسم ہے اور چونکہ عظیم الشان اور رفیع الشان ہے

اس وجہ سے شاعر نے اس کے نعش اور اس کے گوشت کو بھی عظیم الشان سمجھا اور چونکہ گوشت عظیم الشان ہے اس وجہ سے اس گوشت پر گرنے والی چڑیوں کو بھی عظیم الشان سمجھ کر قسم کھا رہا ہے جس طرح کسی عظمت والی چیز کی قسم کھائی جاتی ہے پس شعر کا ترجمہ یہ ہوگا کہ قسم کھاتا ہوں ان چڑیوں کی جو دوپہر میں خالد کے اوپر گر رہے ہیں یقیناً وہ چڑیاں بہت ہی باعظمت گوشت پر گر رہی ہیں. دوسرا قول یہ ہے کہ لفظ لا اور اب کو غیر زائد مانا جائے پس لا کو رد کلام سابق کے لئے مانا جائے اور ابی کا لفظ اصل میں ابین تھا اضافت کی وجہ سے نون جمع کو حذف کر دیا گیا پس ابی رہ گیا چونکہ طیر عظیم الشان تھی اس وجہ سے ان کی عظمت کا اثر ان کے اصول میں بھی آگیا اور اس عظمت کی وجہ سے شاعر نے ان کے اصول کی قسم کھائی ہے پس ترجمہ یہ ہوگا کہ اے مخاطب ایسی بات نہیں جیسا تم سمجھتے ہو ان چڑیوں کے اصول کی قسم جو دوپہر کے وقت خالد پر گر رہی ہیں یقیناً اے چڑیو! تم بہت باعظمت گوشت پر واقع ہوئی ہو اس صورت میں وقعت مؤنث حاضر کا صیغہ ہوگا گویا طیر غائب کو ذکر کر کے خطاب کی طرف التفات کیا گیا۔

تیسرا قول بھی اس دوسرے قول کے تمام اجزاء میں متفق ہے مگر فرق اتنا ہے کہ وہ ابی کو جمع نہیں مانتے بلکہ وہ مفرد مانتے ہیں اور ابی سے مراد خالد کو لیتے ہیں اور چونکہ چڑیاں اس کے گوشت سے استفادہ کر رہے ہیں اور خوراک حاصل کر رہی ہیں اس لئے خالد کو ابو الطیر کہہ دیا گیا اور اس کی قسم کھائی گئی ان تینوں قولوں میں سے دوسرے قول کو شراح نے ترجیح دی ہے کیونکہ کلام کے اندر کسی لفظ کو زائد ماننے سے بہتر یہ ہے کہ اس کو ذو معنی رکھا جائے اور یہ بات فقط دوسرے قول میں حاصل ہو سکتی ہے اور جن لوگوں نے کہا کہ اب مفرد ہے یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ اگر اب مفرد ہوتا تو یا کے ساتھ نہ لکھا جاتا پس ابی یہاں پر جمع ہے اصل اس کی ابین تھی نون جمع حذف ہوگیا. ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اب کی جمع مذکر سالم لانا خلاف قیاس ہے قیاس کے مطابق اس کی جمع آباء آنی چاہئے جس طرح دوسرے اسماء ستہ مکبرہ کی جمع افعال کے وزن پر آتی ہے مثلاً فوہ کی جمع افواہ آتی ہے لیکن صرف اس خلاف قیاس کے احتمال نکل آنے کی وجہ سے وہ قول مرجوح نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ بسا اوقات ضروریات کے ماتحت خلاف قیاس امور کا اختیار کرنا ہی مطابق قیاس ہوتا ہے پس ہو سکتا ہے کہ یہاں پر بھی شاعر کو کوئی ضرورت شعری درپیش ہو جس کی بنا پر شاعر نے خلاف قیاس امر کا ارتکاب کیا ہے۔

واکد تعظیمہ بان اللہ تعالٰی ما نحہ الخ یہاں سے قاضی صاحب ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ آیت کے اندر من ربہم کا لفظ بے فائدہ اور تحصیل حاصل معلوم ہوتا ہے کیونکہ من ربہم میں من ابتدائیہ ہے اور من ابتدائیہ اس کو کہتے ہیں جو اپنے ماقبل کو مبتدا اور اپنے مابعد کو مبدا قرار دے پس آیت کے معنے یہ ہوئے کہ متقین اس ہدایت پر ہیں جس ہدایت کا آغاز ان کے رب کی جانب سے ہوا ہے تو گویا من ربہم کے لفظ سے یہ بتایا گیا کہ ہدایت سے مراد اللہ کی ہدایت ہے اور ہدایت دینے والا خدا ہے حالانکہ یہ بات بغیر لفظ من ربہم کے ذکر ہونے بھی صرف ہدیٰ سے سمجھ میں آتی ہے کیونکہ جب اللہ تعالٰی نے انک لا تھدی من احببت کے اندر نفس ہدایت کی غیر سے بالکل نفی کر دی اور لکن اللہ یھدی من یشاء کے اندر

صرف اپنے لئے اثبات کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ نفس ہدایت اللہ کے علاوہ اور کہیں سے نہیں مل سکتی پس اولئک علی ہدًی میں تو ہدایت سے مراد ہدایت عظیمہ ہے وہ تو بدرجۂ اولیٰ غیر اللہ سے نہیں ملے گی۔ پس لفظ ہدًی کے ذکر کرنے سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہادی اللہ تعالیٰ ہیں۔ اور جب یہ معلوم ہو گیا تو من ربہم کی ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

قاضی صاحب نے جواب دیا لیکن جواب سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ جس طرح کسی عظیم الشان چیز کی طرف کسی شئے کو مضاف کر دینے کی وجہ سے خود اس شئ مضاف میں عظمت آ جاتی ہے جیسے بیت اللہ مسجد نبوی یا اسی طرح کسی عظیم الشان چیز کی طرف اسناد اور نسبت کر دینے کی وجہ سے بھی اس شئ منسوب میں عظمت آ جاتی ہے۔

پس جواب کا حاصل یہ ہے کہ من ربہم کا لفظ تعیین ہادی کے لئے نہیں ذکر کیا گیا ہے بلکہ ہدًی کی تاکید عظمت کے واسطے ذکر کیا گیا ہے اور عظمت بایں طور ہو گی کہ یہ ہدایت منسوب ہے اللہ تعالیٰ کی طرف اور اس کے عطا کرنے والے اور اس کی توفیق دینے والے اللہ تعالیٰ ہیں اور جو چیز اللہ کی جانب سے مل رہی ہو وہ کتنی عظیم الشان ہو گی پس ہدًی میں ایک عظمت تو تنوین کی وجہ سے تھی ہی من ربہم نے اس کی عظمت کی اور بھی تاکید کر دی پس من ربہم کا لفظ زائد اور تحصیل حاصل نہیں ہے۔

وقد ادغمت النون فی الراء الخ یہاں سے من ربہم کے اندر قرأت کے بارے میں بحث کر رہے ہیں اس بحث سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ غنہ اصطلاح تجوید میں اس آواز کا نام ہے جو ناک کے بانسے سے نکلتی ہو غنہ کے اعتبار سے نون کو شدید مانا گیا ہے۔ بحث کا حاصل یہ ہے کہ اکثر قرا اس بات پر اتفاق کرتے ہیں کہ من ربہم میں نون کو ر میں ادغام کر دینا واجب ہے البتہ قالون اور یعقوب جو دو مشہور قاری ہیں وجوب ادغام کے قائل نہیں ہیں بلکہ نون کو ظاہر کر کے پڑھتے ہیں گویا اظہار کے قائل ہیں۔ قرا کے اس اختلاف کے بعد پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا ادغام کے ساتھ ساتھ غنہ ضروری ہے یا نہیں تو جمہور غنہ کا انکار کرتے ہیں اور دیگر قرا غنہ کا اقرار کرتے ہیں۔

پس حاصل یہ کہ من ربہم میں تجوید کے اعتبار سے تین صورتیں ہو گئیں اول ادغام بغیر غنہ دوم ادغام بالغنہ، سوم اظہار۔ قاضی نے تیسرے مسلک کو عدم ظہور کی وجہ سے ذکر نہیں کیا صرف دو کے ذکر پر اکتفا کیا لیکن ترتیب ذکر میں جمہور کے مسلک کو مؤخر کر دیا حالانکہ اس کو مقدم کرنا چاہیے کیونکہ اکثر قرا کا اسی پر عمل ہے۔

وَاُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ. کرر فیه اسم الاشارة تنبیهًا علی انّ اتصافهم بتلك الصفات یقتضی کل واحدة من الاثرتین وانّ کُلًّا منهما کافٍ فی تمیزهم بها عن غیرهم ووسط العاطف لاختلاف مفهوم الجملتین هٰهُنا بخلاف قوله اُولٰئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ اولئك هُمُ الغفلون فان التسجیل بالغفلة والتشبیه بالبهائم شئ واحد فکانت الجملة الثانیة مقررة للاولی فلا یناسب العطف۔

ترجمہ :۔ اور یہی لوگ من مانی مراد پائیں گے۔ اس جملے میں اولئک اسم اشارہ دوبارہ اس لیے لائے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ متقین کا صفات مذکورہ کے ساتھ متصف ہونا ان دو امتیازی تمغوں میں سے ہر ایک کا متقفی ہے نیز اس تنبیہ کے لئے بھی کہ ان دو امتیازی نشانوں (ہدایت رب، فلاح اخروی) میں سے ہر ایک متقین کو غیر متقین سے ممتاز کرنے میں کافی ہے اور اس جملہ اور ماقبل والے جملہ کے درمیان حرف عاطف اس لئے لائے کہ ان دونوں جملوں کا مفہوم باہم مختلف ہے اسکے برخلاف فرمان باری اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغفلون (یہی لوگ چوپایوں کی مانند ہے بلکہ ان سے بھی زیادہ گئے گذرے ہیں یہی لوگ غافل ہیں) کہ ان دو جملوں کے بیچ میں حرف عاطف نہیں لایا گیا۔ کیونکہ مفہوم متحد ہیں اس لئے کہ کفار پر غفلت کا حکم لگانا اور ان کو بہائم کے ساتھ تشبیہ دینا ایک ہی شئ ہے لہٰذا اس کلام میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید واقع ہوگا پس عطف نازیبا ہوگا۔

تفسیر :۔ اس آیت کے ماتحت پانچ بحثیں ہیں اول تکرار اولئک اور درمیان میں حرف واؤ کو ذکر کرنے کے متعلق دوم لفظ ہم کے متعلق سوم لفظ مفلح کی تحقیق کے بارے میں چہارم قاضی صاحب کی تنبیہ کی تشریح پنجم علم کلام کے ایک مسئلہ کے متعلق اول بحث کے اندر دو چیزیں ہیں۔ اول تکرار اولئک دوم حرف عطف کا ذکر کرنا۔ پہلی چیز کی تشریح یہ ہے کہ اس موقع پر ایک اعتراض ہوتا ہے وہ یہ کہ جب مفلحون کا محکوم علیہ بھی اولئک ہے جو علی ہدی من ربہم کا محکوم علیہ ہے تو پھر اولئک کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے بغیر تکرار اولئک کے ہم المفلحون کو بطور عطف کے ذکر کر دیتے اور اولئک علی ہدی من ربہم وہم المفلحون فرما دیتے۔ قاضی صاحب نے لفظ کرر سے اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

جواب سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ قاضی صاحب نے اپنی عبارت میں اثرتہن کا لفظ استعمال کیا ہے جو تثنیہ ہے اثرۃ کا اور اثرۃ کبھی تو استعمال ہوتا ہے ایثار کے معنی میں جس کے معنی مختار ہونے کے ہیں اور کبھی ما یتاثر بہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے یعنی وہ شئ جس کے ذریعے کسی کو امتیازی شان بخش جائے پہلی صورت میں اثرۃ مصدر ہوگا اور دوسری صورت میں اسم ہوگا قاضی صاحب کی عبارت میں دوسرے معنی مراد ہیں۔

اب سمجھیے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اسم اشارہ کو مکرر ذکر کرنے میں دو باتوں پر تنبیہ کرنا مقصود ہے پہلی تنبیہ یہ کہ متقین کے جو دو وصف امتیازی ہیں یعنی فلاح کامل اور مستقر علی الہدایت ہونا ان دونوں وصفوں کا بالاستقلال صفات مذکورہ تقاضا کرتی ہیں یعنی جس طرح صفات مذکورہ متقین کے مستقر علی الہدایت ہونے کے لئے مستقلاً علت ہیں اسی طرح صفات مذکورہ متقین کے فلاح کامل کے ساتھ متصف ہونے کے لئے بھی مستقلاً علت ہیں۔
صفات مذکورہ کا علت ہونا تو ظاہر ہے اس لئے کہ استقرار علی الہدایت اور فلاح کامل کے حکم کو اسم اشارہ پر مرتب کیا گیا ہے اور یہ بات پہلے بھی ثابت ہو چکی ہے کہ اسم اشارہ کو ذکر کرنا بعینہ موصوف بالصفات کو ذکر کرنا ہے پس اولئک پر حکم کو مرتب کرنا صفات پر مرتب کرنا ہے اور جن صفات پر حکم مرتب کیا جاتا ہے وہ صفات ترتب حکم کے لئے علت ہوتی ہیں پس اولئک سے جن صفات کی طرف اشارہ ہے وہ سب استقرار علی الہدایت اور فلاح کامل کے واسطے علت ہیں لہذا صفات کا علت ہونا تو ثابت ہو گیا اور استقلال اس طور پر ثابت ہوگا اولئک کو دوبارہ ذکر کرنا بعینہ علت کو دوبارہ ذکر کرنا ہے اور تعدد علت تقاضا کرتا ہے تعدد معلول کا۔ پس جب اولئک کو دوبارہ ذکر کر دیا گیا تو معلوم ہو گیا کہ صفات دو چیزوں کے لئے مستقل طریقہ پر علت بنی ہوئی ہیں۔ بر خلاف اس کے کہ صرف عطف کے ذریعہ ذکر کیا جاتا کیونکہ اس صورت کے اندر دونوں چیزوں کا مستقل معلول ہونا ثابت نہ ہوتا کیونکہ واؤ جمعیت کے لئے آتا ہے پس واؤ کو ذکر کرنے کی صورت میں یہ ثابت ہوتا کہ ان دونوں کا مجموعہ معلول اور مقتضی ہے صفات مذکورہ کا اور ہر واحد کا مستقلاً معلول ہونا ثابت نہ ہوتا۔

اور دوسری تنبیہ یہ ہے کہ اولئک کو مکرر ذکر کر کے یہ بتلانا مقصود ہے کہ متقین کے واسطے دنیا کے اندر مستقر علی الہدایت ہونا اور آخرت کے اندر بامراد ہونا یہ دونوں ایسے وصف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک متقین کو غیر متقین سے ممتاز کرنے میں کافی ہے لیکن اس کے اوپر اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ دعوی صرف اُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ میں تو ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے اندر المفلحون معرفہ ہے اور جب خبر معرفہ ہوتی ہے تو وہ منحصر ہوتی ہے مبتدا کے اوپر اور مبتدا کے واسطے صفت امتیازی ہوتی ہے پس اولئک ہم المفلحون کے معنے یہ ہیں کہ فلاح کے ساتھ صرف متقین ہی متصف ہیں اور مفلح ہونا متقین کے لئے وصف امتیازی ہے لہذا وصف امتیازی ہونا اولئک ہم المفلحون سے تو ثابت ہو گیا لیکن استقرار علی الہدایت کا وصف امتیازی ہونا اولئک علی ہدی من ربہم کی ترکیب سے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اولئك علیٰ ھدی من ربہم کی ترکیب ایسی نہیں کہ جس میں علی ہدی من ربہم کا اولئک پر حصر ہو رہا ہو لہذا یہ دعوی کرنا کہ اولئک کو مکرر لا کر یہ تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک وصف امتیازی ہے درست نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وصف امتیازی ہونے کا دعویٰ ترکیب اور حصر کے اعتبار سے نہیں کیا جارہا ہے بلکہ اختصاص علت کے اعتبار سے کیا جارہا ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ اولئک علی ہدی من ربہم میں اولئک سے ان صفات کیطرف اشارہ ہے کہ جو صفات استقرار علی الہدایت کے واسطے علت ہیں اور چونکہ یہ مناطقہ کا قاعدہ ہے کہ العلت لا تتخلف عن المعلول یعنی علت و معلول میں تخلف نہیں ہوتا بایں طور کہ علت بغیر معلول یا معلول بغیر علت کے پایا جائے لہذا جس کے ساتھ یہ صفات یعنی علت مختص ہوگی اس کے ساتھ استقرار علی الہدایت یعنی معلول بھی مختص ہوگا۔

اور یہ بات طے شدہ ہے کہ یہ صفات مختص ہیں متقین کے ساتھ لہذا استقرار علی الہدایت بھی متقین کے ساتھ مختص ہوگا اور استقرار علی الہدایت متقین کے لئے وصف امتیازی ہوگا پس جب اولئک ہم المفلحون میں اولئک کو پھر دوبارہ ذکر کردیا تو جسطرح استقرار علی الہدایت کا مستقل طور پر وصف امتیازی ہونا ثابت ہوا تھا اسی طرح فلاح کا بھی مستقل طور پر وصف امتیازی ہونا ثابت ہوگیا پس امتیاز اور اختصاص کا دعویٰ اختصاص علت کی بنا پر تھا اور یہ چیز دونوں جملوں میں موجود ہے۔

وَوُسِّطَ العاطف لاختلاف مفهوم الجملتين هٰهنا۔ اب یہاں سے قاضی صاحب بحث کے دوسرے جز کو ذکر کر رہے ہیں جس کی تشریح یہ ہے کہ ایک شخص نے اعتراض کیا کہ اولئک علی ہدی من ربہم پر اولئک ہم المفلحون کا واؤ کے ذریعے سے عطف نہ ہونا چاہئے کیونکہ جو جملہ اولیٰ کا محکوم علیہ ہے وہی جملہ ثانیہ کا بھی محکوم علیہ ہے پس جسطرح اولئک کالانعام بل ہم اضل اولئک ہم الغافلون کے اندر اتحاد محکوم علیہ کی وجہ سے اولئک ہم الغافلون کا اولئک کالانعام الخ پر واؤ کے ذریعے سے عطف نہیں کیا گیا ہے اسی طرح یہاں پر بھی واؤ کے ذریعہ عطف نہ ہونا چاہئے تھا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ معترض نے جس جملہ کے اوپر جملہ اولئک ہم المفلحون کو قیاس کیا ہے اس جملہ اور اس جملہ میں بہت بڑا فرق ہے وہ یہ کہ ہم المفلحون اور اولئک علی ہدی من ربہم کے اندر اگرچہ مسند الیہ میں اتحاد ہے مگر دونوں کے مفہوم اور وجود کے اندر اختلاف ہے۔ مفہوم میں اختلاف یہ ہے کہ ہدایت نام ہے الدلالة علی ما یوصل الی المطلوب یا الدلالة الموصلة الی المطلوب کا اور فلاح نام ہے الفوز بالمطلوب کا یعنی مقصود کو پاکر بامراد ہو جانا اور ظاہر ہے کہ مقصود کسی ذات کو پالینے اور اس کی راہ کو پالینے میں بہت بڑا فرق ہے پس فلاح اور ہدایت میں مفہوم کے اعتبار سے تو فرق ظاہر ہوگیا اور وجود کے اعتبار سے اختلاف یہ ہے کہ ہدایت کا وجود دنیا میں ہے اور فلاح آخرت میں نصیب ہوگی پس فلاح اور ہدایت میں مفہوم اور وجود دونوں اعتبار سے اختلاف ہے نیز دونوں جملوں میں مقصود کے اعتبار سے بھی اختلاف ہے بایں طور کہ اولئک علی ہدی من ربہم کو ذکر کرکے مومنین کے دل کو نعمت دینی یاد دلاکر خوش کرنا مقصود ہے اور اولئک ہم المفلحون کو ذکر کرکے نعمت آخرت سے نوازنا مقصود ہے پس دونوں جملوں کے اندر مسند الیہ کے اعتبار سے اتحاد اور مفہوم اور وجود اور مقصود کے اعتبار سے اختلاف ہے جس کی وجہ سے ان دونوں جملوں میں کمال اتصال اور کمال انقطاع کے بین بین کی صورت پیدا ہوگئی اور جن دونوں جملوں

میں اس قسم کی صورت ہوتی ہے وہاں واؤ کے ذریعہ سے عطف کیا جاتا ہے لہٰذا اولئک ہم المفلحون کا اولئک علی ہدی من ربہم بھی بذریعہ واو اسی وجہ سے عطف کر دیا گیا بخلاف جملہ مقیس علیہ یعنی اولئک کالانعام بل ہم اضل الآیۃ کہ ان دونوں میں اتحاد مسند الیہ کے باوجود دونوں جملوں کے مقصود کے اندر بھی اتحاد ہے اس طور پر کہ اولئک کالانعام کے اندر کفار کو بہائم کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور وجہ شبہ غفلت ہے تو گویا تشبیہ دے کر غفلت کے معنی پیدا کرنا مقصود ہے اور اولئک ہم الغافلون کے اندر صراحۃً غفلت کا اثبات کیا گیا ہے پس جب تشبیہ بالبہائم اور اثبات غفلت دونوں ایک چیز ٹھہری تو پھر دوسرے جملہ کو ذکر کرنا محض تاکید کے طور پر ہوگا اور تاکید اور مؤکد کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے لہٰذا اولئک ہم الغافلون اور اولئک کالانعام کے اندر کمال اتصال ہے اور جہاں کمال اتصال ہوتا ہے وہاں پر عطف مناسب نہیں ہوتا اس وجہ سے جملہ مقیس علیہ میں عطف مناسب نہیں ہے پس معترض کا موجودہ آیت کے دونوں جملوں کو ان جملوں پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

وهم فصل يفصل الخبر عن الصفة الخ اب یہاں سے دوسری بحث لفظ ہم کے متعلق ذکر کر رہے ہیں تو لفظ ہم کے متعلق یہ سمجھ لیجئے کہ تمام نحاۃ بالاتفاق ضمیر ہم کو فاصل بین الصفت والخبر مانتے ہیں یعنی لفظ ہم خبر کو صفت سے ممتاز کر دیتا ہے اور یہ طے شدہ ہے کہ لفظ ہم فصل ہے لیکن پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ اسم ہے یا حرف تو بعض بصریین اس کو حرف قرار دیتے ہیں اور دیگر نحات اس کو اسم قرار دیتے ہیں۔ پھر جن لوگوں نے اس کو اسم قرار دیا ہے ان کے دو فرقے ہیں بعض نے اس کو اسم مُلغا قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہ مبتدا ہے اور محل رفع میں ہے۔

جو لوگ حرف ہونے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ ضمیر فصل کے لانے سے مقصد یہ ہے کہ مخاطب یہ سمجھ جائے کہ اس ضمیر کے بعد آنے والا کلمہ خبر ہے صفت نہیں ہے مثلاً جب آپ نے کہا زید العالم یا اولئک المفلحون تو اس موقع پر مخاطب یہ وہم کر سکتا ہے کہ عالم زید کی صفت ہوگی اور اسی طرح سے المفلحون اولئک کی صفت ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں کو صفت قرار دینے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے اور جب مخاطب ان دونوں کو صفت سمجھے گا تو موصوف اور صفت کو ملا کر اس جملہ کو مبتدا قرار دے گا اور خبر کا منتظر ہوگا یا کلام کو ناقص سمجھے گا لیکن جب آپ نے المفلحون سے پہلے ہم کو ذکر کر دیا تو لفظ ہم نے یہ بتلا دیا کہ المفلحون خبر ہے صفت نہیں کیونکہ اگر المفلحون کو صفت قرار دو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو المفلحون اور ضمیر فصل دونوں کی صفت قرار دو گے یعنی ضمیر فصل کو جزو صفت مانو گے اور یا ضمیر فصل کو غیر مان کر صرف المفلحون کو صفت قرار دو گے اگر آپ نے ضمیر کو جزو صفت مانا ہے تو اس صورت میں ضمیر کا صفت بننا لازم آئے گا حالانکہ ضمیر کے بارے میں علامہ ابن حاجب کی تصریح ہے کہ الضمیر لایوصف ولایوصف بہ یعنی ضمیر نہ تو موصوف بنتی ہے اور نہ صفت لہٰذا جزو صفت قرار نہیں دے سکتے۔

اور اگر دوسری صورت مانتے ہو تو موصوف وصفت کے درمیان فصل بالاجنبی لازم آئے گا پس ہم کیو جہ سے المفلحون کو کسی طرح صفت نہیں مان سکتے ہیں پس لامحالہ المفلحون کو خبر ماننا پڑے گا تو دیکھئے ضمیر فصل نے خبر کو صفت سے ممتاز کر دیا یعنی خبریت جو مفلحون کے معنی ہیں اس پر ضمیر فصل دلالت کر رہی ہے پس گویا ضمیر فصل دال علی معنی فی غیرہ کا مصداق ٹھہری اور جو لفظ دال علی معنی فی غیرہ ہو وہ حرف ہوتا ہے لہذا ضمیر فصل حرف ہے۔

اور جو حضرات ضمیر فصل کو اسم قرار دیتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ علماء کی اکثریت کا اس کو اسم کہنا اس کی اسمیت کے لئے کھلی ضمانت ہے۔ چنانچہ بہت سے اسم کے احکام اس ضمیر پر لاگو ہوتے ہیں، جو ذرا سے تامل کے ذریعہ واضح ہو سکتے ہیں۔

اس تھوڑی تمہید کے بعد ذہن نشین کر لیجئے کہ قاضی صاحب ضمیر فصل کے بارے میں دو مذہب نقل کر رہے ہیں۔ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ ضمیر فصل کو اسم مانتے ہوئے اس کو کوئی اعراب حاصل نہ ہوگا بلکہ نری ضمیر فصل رہیگی بریں تقدیر اس کے تین فائدے ہوں گے اول اپنے مابعد کی خبریت کو جتانا اور اس کے صفت ہونے کے احتمال کو ختم کر دینا۔ اب رہی یہ بات کہ ضمیر فصل اپنے مابعد کی خبریت کو کس طرح جتاتی ہے تو اس کی تفصیل شرح طور پر تمہید میں گذر چکی۔ فتأمل۔

دوسرا فائدہ تاکید نسبت ہے یعنی جو نسبت خبر کی مبتدا کی جانب ہو رہی ہے ضمیر فصل اس نسبت کو پختہ کر دیتی ہے۔

تیسرا فائدہ تخصیص مسند بالمسند الیہ ہے یعنی ضمیر فصل کی وجہ سے خبر مبتدا پر منحصر ہو جاتی ہے جیسا کہ اولئک ہم المفلحون میں فلاح کا متقین پر حصر ہو رہا ہے یا جیسے انّ اللہ ہو الرزاق میں رزاق کا اللہ پر حصر ہو رہا ہے، شیخ زادہ نے اس موقعہ پر ایک اشکال نقل کر کے اس مسئلے کو صاف کیا ہے۔

اشکال یہ ہے کہ ضمیر کو مفید اختصاص کہنا صحیح نہیں اس لئے کہ عموماً ضمیر فصل مبتدا اور خبر کے درمیان اس وقت لائی جاتی ہے جبکہ خبر معرفہ ہو اور جب خبر معرفہ ہوتی ہے تو علمائے معانی کی تصریح کے مطابق وہ خبر معرّف معرفہ ہونے کی وجہ سے مبتدا پر منحصر ہو جاتی ہے خواہ بیچ میں ضمیر فصل ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ فرمان نبی الدین النصیحۃ یعنی دین صرف خیر خواہی کا نام ہے۔ اور الحسب المال یعنی حسب کا باعث صرف دولت و مال ہے۔ میں حصر خبر کے معرفہ ہونے کی وجہ سے ہو رہا ہے حالانکہ درمیان میں ضمیر فصل نہیں ہے۔ پس ضمیر کا اس اختصاص و انحصار میں کوئی دخل نہ ہوا۔ لہذا قاضی کا یہ دعویٰ کیونکر صحیح ہے کہ ضمیر فصل مفید اختصاص ہے۔

جواب یہ ہے کہ قاضی کے بقید اختصاص المسند بالمسند الیہ کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ ضمیر فصل سے از سر نو اختصاص انحصار پیدا ہوتا ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ جو اختصاص تعریف خبر کیوجہ سے پیدا ہوا تھا ضمیر فصل سے اس کی تاکید اور پختگی ہو جاتی ہے۔

او مبتدأ والمفلحون خبرہ والجملۃ خبر اولئک ضمیر فصل کی بابت دوسرا مذہب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم ضمیر فصل مبتدا ہے اور ابتدا کی بنا پر مرفوع ہے اور المفلحون اسکی خبر ہم مبتدا اپنی خبر سے ملکر بتاویل مفرد اولئک کی خبر ہوگا۔

والمفلح بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب كانه الذى انفتحت له وجوه الفائق هذا التركيب ومايشاركه فى الفاء والعين نحو فلق وفلذ يدل على الشق والفتح

ترجمہ :۔ اور مفلح بالحاء اور مفلج بالجیم دونوں فائز المرام کے معنی میں ہیں۔ اور فائز المرام شخص کو مفلح اس مناسبت سے کہا جاتا ہے کہ مفلح کے معنی کھولنے والے کے ہیں تو گویا فائز المرام کامیابی کے تمام راستوں کو کھول دیتا ہے اور کامیابی کی تمام راہیں اس کے لئے کھل جاتی ہیں اور اس ترکیب والا کلمہ (یعنی جس میں فاء لام حاء ہو) اور جو کلمہ بھی مفلح کے فاء اور عین کلمے میں شریک ہو جیسے فَلَقٌ۔ فلذ۔ فلیٌ کبھی چیرنے اور کھولنے کے معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

تفسیر :۔ یہ تیسری بحث ہے جو المفلحین کی تحقیق لغوی سے وابستہ ہے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ مفلح خواہ حاء کے ساتھ ہو یا جیم کے ساتھ مفلج ہو دونوں کے معنی فائز المرام کے ہیں۔ فائز المرام اس شخص کو کہتے ہیں جو مطلوب کے حصول پر کامیاب ہو گیا ہو۔ اور کامیاب انسان کو لفظ مفلح سے اس مناسبت سے تعبیر کرتے ہیں کہ مفلح کے معنی اصل لغت میں کھولنے والے کے ہیں۔ پس جب کوئی شخص کسی مراد کو پہونچ سکتا ہے تو اس کے حق میں یہ بات صادق آتی ہے کہ گویا اس کے سامنے مقصد کو فتح کرنے کی جتنی راہیں تھیں سب کی سب کھلتی چلی گئیں اور یہ شخص ساری راہوں کو کھولتا ہوا اور طے کرتا ہوا مقصود تک جا پہونچا۔

قاضی صاحب نے لغت کا ایک اصول بھی بیان فرما دیا جس سے کافی روشنی مل گئی۔ فرماتے ہیں کہ جس مادے میں فا لام حاء ہو وہ ایسے معنی پر دلالت کرے گا جس میں چیرنے اور کھولنے کا مفہوم موجود ہوگا۔ چنانچہ فلقٌ فلذٌ فلیٌ ایسے کلمات ہیں جو مفلح کے فاء اور عین کلمہ میں شریک ہیں اور یہ شق و فتح کے معنی پر دلالت کرتے ہیں فلق کے معنی پھاڑنے کے آتے ہیں اور اس معنی میں باب ضرب سے مستعمل ہے عرب والے بولتے ہیں فلق اللہ الصبح خدا نے رات کی تاریکی کو پھاڑ کر صبح کی سپیدی نمودار کر دی۔

الفلق بفتح اللام پھٹن اور سر کی مانگ کے معنی میں آتے ہیں۔

فلذ بھی باب ضرب سے جدا کرنے کے معنی میں کہتے ہیں فلذ لہ من المال شیئا اس نے اس کے لئے مال کا کچھ حصہ جدا کر دیا۔

فلیٌ اگر سمع سے آتے تو اس کے معنی کٹنے کے ہیں۔ اور اگر تفعیل سے آتے تو اس کے معنی ہوں گے سر کے بال کھول کر جوئیں دیکھنا۔

وتعریف المفلحین للدلالة علی ان المتقین هم الناس الذین بلغك انهم المفلحون فی الاخرة او الاشارة الی مایعرفه کل واحد من حقیقة المفلحین وخصوصیاتهم۔

ترجمہ:۔ اور مفلحون کو معرف باللام ذکر کرنا مخاطب کو اس بات پر آگاہ کرنے کے لئے ہے کہ متقین وہی لوگ ہیں جن کے بارے میں تمہیں معلوم ہوا ہے کہ وہ مفلحین ہیں یا الف لام سے مفلحین کی حقیقت اور جنس کی جانب اشارہ کرنا منظور ہے جیسے ہر شخص پہچانتا ہے۔

تفسیر:۔ لام تعریف کے متعلق جو بحث قاضی صاحب نے قائم کی ہے اس کی توضیح کے لئے ضروری ہے کہ کچھ تمہیدی باتیں ذہن نشین کرلی جائیں۔ شیخ عبدالقاہر فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کی جانب صفت انطلاق کی نسبت کرنی ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں زیدٌ منطلق کہا جائے بغیر لام تعریف کے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تعریف کے ساتھ زید المنطلق کہا جائے۔ یہ دونوں مثالیں اس چیز میں متحد ہیں کہ ان میں انطلاق کا ذات زید کے لئے ثبوت ہو رہا ہے۔ مگر دونوں کے ثبوت کی نوعیت میں فرق ہے بایں طور کہ پہلی مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو سرے سے وصف انطلاق ہی سے ناآشنا ہے یعنی وہ جانتا ہی نہیں کہ کس سے وصف انطلاق کا صدور ہوا ہے۔ پس جب آپ نے زید منطلق کہا تو آپ نے اسے یہ معلوم کرا دیا کہ وصف انطلاق کا صدور ہوا ہے۔ اس کے برخلاف دوسری مثال کہ اس کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ تو جانتا ہے کہ انطلاق کا کسی سے صدور ہوا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ کس سے ہوا ہے پس جب آپ نے زید المنطلق کہا تو اسے یہ جتا دیا کہ وہ وصف انطلاق جس کے صدور سے تم پہلے سے آگاہ ہو زید نامی شخص کے لئے ثابت ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مطلق نکرہ اس وقت لایا جائے گا جبکہ انطلاق کے صدور سے ناواقف ہے اور معرف باللام اس وقت لایا جائے گا جبکہ صدور سے باخبر ہو لیکن اس کے انتساب سے بے خبر ہو۔

یہ چند کلمات خیال میں رکھتے ہوئے سنئے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ المفلحون کے لام تعریف میں دو احتمال ہیں عہد خارجی کا ہوگا یا جنس۔ برصورت اول اولئک هم المفلحون کا مخاطب وہ شخص ہوگا جسے یہ معلوم ہے کہ عالم میں دو گروہ ہیں ان میں سے ایک کے لئے دنیا میں پارسائی اور اتقاء حاصل ہے اور دوسرا گروہ فلاح اخروی کے ساتھ متصف ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ ان دونوں گروہوں میں عینیت ہے یا غیریت یعنی جو دنیا میں پارسا ہیں وہی مفلحون فی الآخرۃ ہیں یا یہ اور ہیں اور وہ اور۔ تو دیکھئے مخاطب فلاح کو تو جانتا ہے مگر اس کے انتساب یعنی وہ کس کی جانب منسوب ہے اسے نہیں جانتا لہٰذا جب فرمایا گیا اولئک هم المفلحون تو اسے یہ بتا دیا گیا کہ جو لوگ دنیا میں پارسا اور متقی ہیں وہ وہی تو ہیں جنہیں تم نے مفلحین سمجھ رکھا ہے۔

تنبیہ تامّل کیف نبّہ سبحانہ علی اختصاص المتقین بنیل مالاینالہ احد من وجوہ شتی بناء الکلام علی اسم الاشارۃ للتعلیل مع الایجاز وتکریرہ وتعریف الخبر وتوسیط الفصل لاظہار قدرہم والترغیب فی اقتفاء اثرہم۔

ترجمہ :۔ تنبیہ غور کرو کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے کس طرح مختلف طریقوں سے اس بات پر تنبیہ فرمائی ہے۔ کہ متقین ہی ان چیزوں کی یافت کے ساتھ مخصوص ہیں جنہیں دوسرا نہیں پا سکتا۔ وہ مختلف طریقے یہ ہیں کہ کلام یعنی حکم ہدیٰ اور حکم فلاح کی بنیاد اسم اشارہ پر رکھی تاکہ اختصار کے ساتھ ان دونوں حکموں کی علت بھی معلوم ہو جائے اور اسم اشارہ کو مکرر لائے اور پھر خبر کو معرف باللام ذکر کیا نیز درمیان میں ضمیر فصل لائے اور متقین کی اس خصوصیت پر متنبہ کرنے کا مقصد ان کے مرتبہ کا اظہار ہے اور دوسرے کو ان کے نقش قدم پر چلنے کی رغبت دلانی ہے۔

(بقیہ مد گذشتہ) اور اگر لام تعریف کو جنسیت کے لئے مانا جائے تو اس سے مفلحین کی جنس معلوم اور ان کی حقیقت معلومہ کی طرف اشارہ ہوگا اور مفلحین کی حقیقت ان کی وہ خصوصیات ہیں جن کا الذین یومنون بالغیب سے وبالاخرۃ ہم یوقنون تک ذکر ہوا۔ شبہ پیدا ہوتا ہے لام تعریف کو جنس قرار دینا درست نہیں اس لئے کہ اس صورت میں جنس فلاح ان لوگوں پر منحصر ہو جائے گی جو تمام مذکورہ صفات (یعنی ایمان بالغیب اقامت صلوٰۃ ایتاء زکوٰۃ وغیرہ) اپنے اندر رکھتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو لوگ ان میں سے بعض صفات کے حامل ہیں اور بعض سے کورے ہیں مثلاً ایمان بالغیب والکتب السابقہ اور یقین بالآخرت کے ساتھ تو متصف ہیں مگر اقامت صلوٰۃ وایتاء زکوٰۃ کی صفت ان میں نہیں۔ وہ مفلحین سے خارج ہیں۔ حالانکہ وہ بھی مفلحین میں داخل ہیں اس لئے کہ فلاح سے حصول جنت مراد ہے اور جنت ہر مومن کو حاصل ہو گی خواہ نمازی ہو یا غیر نمازی۔

جواب یہ ہے کہ فلاح سے مطلقاً حصول جنت مراد نہیں بلکہ جنت کا حصول اولی مراد ہے یعنی شروع ہی سے جنت کا حاصل ہونا مراد ہے اور یہ سعادت صرف انہیں کو حاصل ہے جو مذکورہ تمام صفتوں کے ساتھ متصف ہیں اور بے نمازی اور زکوٰۃ نا دہندے لوگ گو جنت میں جائیں گے مگر شروع ہی سے نہیں بلکہ اپنا بھاؤ بھگت کر۔

تفسیر :۔ قبل اس کہ قاضی کی عبارت کا واضح لفظوں میں حل پیش کیا جائے ان کی عبارت کا ترکیبی تعلق ظاہر کر دینا ضروری ہے۔ پس کیف اگرچہ کلمۂ استفہام ہے۔ مگر یہاں تامل کا ظرف واقع ہے اور اسی وجہ

محل نصب میں ہے پس اصل عبارت یوں نکلے گی۔ تامل فی کیفیۃ تنبیہ اللہ تعالیٰ۔
من وجوہ شتی جار مجرور مل کر تنبیہ سے متعلق ہوگا شتی شتیت کی جمع ہے جیسے مرضیٰ مریض کی معنی میں مختلف کے۔ بناء الکلام معطوف علیہ اور تکریرہ اور تعریف الخبر اور توسیط الفصل اس کے معطوفات۔ معطوف علیہ اپنے معطوفات سے مل کر وجوہ شتی سے بدل واقع ہے۔ لاظہار قدر ھم الخ تنبیہ کی علت وغرض ہے۔
اس مختصر سی تمہید کے بعد قاضی صاحب کا منشاء سمجھئے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے أُولٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ وَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ میں مختلف تاکید وحصر کے کلمات استعمال فرما کر اس بات پر آگاہ کیا ہے کہ جو چیز دنیا وآخرت کے اندر متقین کے حصے میں آئی ہیں دمشہ ان کا دنیا میں کمال ہدایت پر گامزن ہونا اور آخرت میں فلاح کامل کی دولت سے مالامال ہونا وہ سب متقین ہی کے ساتھ مخصوص ہیں دوسرا ان میں سہیم وشریک نہیں اور وہ تاکیدی ذرائع جن کی جانب قاضی نے اشارہ کیا ہے چار ہیں۔
اول، پہلے جملہ میں اولئک اسم اشارہ لانا اور اولئک سے اختصاص پر تنبیہ یوں ہوگی کہ اولئک سے اجمالاً مابعد کے حکم کی علت کی جانب اشارہ ہوا کیونکہ اولئک سے موصوف بالصفات المذکورہ کی جانب اشارہ ہوتا ہے پس اولئک پر کوئی حکم لگانا بعینہ ان صفات پر حکم لگانا ہے اور جب حکم کسی صفت پر مرتب ہو تو وہ صفت اس ترتب حکم کے لئے علت ہوا کرتی ہے پس اولئک پر حکم لگانے سے یہ معلوم ہوگیا کہ ہدایت دنیوی اور فلاح اخروی کے واسطے صفات مذکورہ علت ہیں۔ اور یہ بخوبی معلوم ہے کہ اختصاص علت کے لئے اختصاص معلول لازم ہے پس جب صفات مذکورہ متقین ہی کے ساتھ مخصوص ہیں تو ان کا معلول یعنی ہدایت دنیوی اور فلاح اخروی بھی انھیں کے ساتھ مخصوص ہوگا دوسرا اس میں ساجھی نہ ہوگا۔
دوسرا ذریعہ: اولئک کی تکرار ہے۔ اس تکرار سے تخصیص کیونکر پیدا ہوئی ہے۔ یہ بات آیت کے شروع کی بحث میں گذر چکی ملاحظہ فرمالیں۔
تیسرا ذریعہ۔ خبر کو معرف باللام ذکر کرنا ہے اس لئے کہ جب خبر معرف باللام ہوتی ہے تو وہ مبتدا پر منحصر ہوا کرتی ہے اور چوتھا ذریعہ درمیان میں ہم ضمیر فصل کا ذکر کرنا ہے کیونکہ ضمیر فصل اس حصر یا اختصاص کی تاکید کر دیا کرتی ہے جو تعریف خبر کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ قاضی صاحب نے یہ بھی بتایا کہ خدا کا متقین کی خصوصیت سے آگاہ کرانے کا مقصد ان کی منزلت ومرتبت کا اظہار ہے اور دوسرے لوگوں کو ان کے نقش قدم پر چلنے کی رغبت دلانی ہے،

وَقَدْ تَشَبَّثَ بِهِ الوعيدية في خلود الفساق من اهل القبلة في العذاب ورُدَّ بانَّ المرادَ بالمفلحين الكاملونَ في الفلاح ويلزمه عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفتهم لاعدام الفلاح له رأسا.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لما ذكرخاصّةَ عباده وخالصة اوليائه بصفاتهم التي اهلتهم الهدى والفلاح عقبهم الى آخر قوله في الضلال.

ترجمہ:۔ اور اس وعید سے فرقۂ وعیدیہ نے اہل قبلہ میں سے فساق کے عذاب جہنم میں رہنے کے بارے میں استدلال کیا ہے اور اس استدلال کو اس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ آیت میں مفلحین سے کامل فی الفلاح مراد ہیں پس اس سے یہ ثابت ہوا کہ جو متقین کے طریقے پر نہیں ہیں ان کے لئے فلاح کامل نہیں ہے نہ یہ کہ اس کے لئے سرے سے فلاح ہی نہیں ہے جب اللہ تعالیٰ اپنے مخصوص بندوں اور مخلص دوستوں کا ان کی ان صفات کیساتھ ذکر فرما چکے جنہوں نے ہدایت و فلاح کا انھیں اہل بنایا تو انکے بعد انکے فی الفور یعنی ان نافرمانوں اور سرکشوں کا ذکر فرما رہے ہیں جنکے حق میں نہ کوئی ہدایت کی بات مفید ہے اور نہ ہی قدرت کی نشانیاں اور ڈرانے کارآمد ہیں اور انکے اس واقعہ کا مومنین کے واقعہ پر اس طرح عطف نہیں کیا گیا جیسا کہ اِنَّ الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم میں عطف ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں واقعوں کی غرض مختلف ہے کیونکہ پہلا کلام یعنی ذالک الکتاب سے ہم المفلحون تک قرآن پاک کے تذکرے اور اس کی شان کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے اور دوسرا کلام جو اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا سے شروع ہوتا ہے وہ کفار کی سرکشی اور ان کے انہماک فی الضلالت کی شرح کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔

تفسیر:۔ یہ پانچویں بحث ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں فلاح کو متقین پر منحصر کیا گیا ہے اور حصر شئ علی الشئ مستلزم ہے نفی ما عدا کو پس معلوم ہوا کہ جو متقین کی صفت پر نہیں ہے یعنی تارک صلوٰۃ و مانع زکوٰۃ ہے اس کے لئے فلاح نہیں ہے اور فلاح سے دخول جنت مراد ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ غیر متقین یعنی فاسقین کے لئے دخول جنت نہیں ہے پس وہ سدا عذاب میں رہیں گے۔ یہی وہ استدلال ہے جو فرقۂ وعیدیہ یعنی فرقۂ معتزلہ و خوارج نے اس موقع پر پیش کیا ہے قاضی صاحب نے اس استدلال کو رد فرما دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ فلاح سے فلاح کامل مراد ہے اور فلاح کامل سے جنت کا دخول اول مراد ہے۔ پس آیت سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوا کہ غیر متقین کے لئے فلاح کامل یعنی دخول اولین نہیں ہے اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ مطلقاً فلاح یعنی مطلق دخول ہی نہیں ہے۔ قاضی صاحب نے معتزلہ و خوارج کو وعیدیہ اس لئے کہا ہے کہ وہ وعیدات میں افراط سے کام لیتے ہیں یعنی مرتکب کبیرہ کو کافر اور مخلد فی النار کہتے ہیں۔

قوله ان الذین کفروا الآیۃ قاضی صاحبؒ اس آیت کے ذیل میں پانچ بحثیں ذکر کر رہے ہیں اول بیان مناسبت اور رفع اشکال سے متعلق دوم انّ کے عامل ہونے کی حیثیت اور اس کے مفید معنی ہونے کی حیثیت سے متعلق۔ سوم الّذین کی مراد کے متعلق۔ چہارم حقیقت کفر سے متعلق۔ پنجم استدلال معتزلہ۔ اول بحث یعنی بیان مناسبت۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں اللہ تعالیٰ نے اپنے مخصوص بندوں اور مخلص دوستوں کا اُن صفات کے ساتھ ذکر فرمایا تھا جن صفات نے ان کو ہدایت اور فلاح کامل کا اہل بنایا اب اس کے بعد ان کے مدمقابل ان الذین کفروا سے ایسے لوگوں کا ذکر فرما رہے ہیں جو اس قدر سرکش اور خیر سے اس قدر خالی ہیں کہ جن کو نہ تو ہدایت کارآمد ہے اور نہ ان کو آیات اور وعیدات نفع پہنچا سکتی ہیں اس کو مختصر لفظوں میں یوں کہئے کہ ماقبل میں اللہ تعالیٰ نے مومنین کا ان کی صفات کے ساتھ ذکر فرمایا تھا۔

اور اب یہاں سے ان کے اضداد یعنی کفار کا ان کی صفات کے ساتھ ذکر فرما رہے ہیں تو گویا یہ مناسبت بذکر اضداد ہے۔ رہی یہ بات کہ ان اضداد کو ذکر کرنے سے مقصد کیا ہے تو مقصد اس سے مومنین کے حال کو نکھارنا ہے کیونکہ شئ اپنی ضد کی وجہ سے واضح ہو جاتی ہے جیسے کہ نور کی حقیقت ظلمت کے آنے کے بعد واضح ہو جاتی ہے اسی وجہ سے متنبی کا یہ مصرعہ وبضدھا تتبین الاشیاء زبان زد خلائق ہے۔ بیان مناسبت کے لئے قاضی صاحب نے جو عبارت اختیار کی ہے اس کے اندر پانچ لفظ قابل غور ہیں۔ اول خاصۃ عبادہ دوم خالصۃ اولیاءہ سوم عتاۃ چہارم مَرَدۃ پنجم ہدیٰ پہلے دو لفظوں کے اندر گفتگو یہ ہے کہ خاصۃ عبادۃ کو خالصۃ اولیاءہ پر مقدم کیوں کیا۔

جواب۔ اس لئے کہ پہلا کلمہ اپنے طرفین یعنی مضاف مضاف الیہ کے اعتبار سے افضل ہے دوسرے کلمہ کے طرفین کے مقابلہ میں مضاف یعنی لفظ خاصۃ تو اس لئے افضل ہے کہ خصوص کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو مخصوص و مقرب بنالیا اور خلوص کے معنی یہ ہیں کہ بندوں نے اپنے نفوس کو نقائص اور آلائش سے پاک کر کے اللہ کے لئے خالص کر دیا تو گویا خصوص کی نسبت ذات باری کی طرف ہے اور خلوص کی نسبت بندوں کی طرف ہے اور شئ اپنی نسبت کے اعتبار سے اشرف ہو جاتی ہے اسی وجہ سے عبد الخلیفہ اشرف ہے عبد الحجام سے پس خصوص اشرف ہو گیا خلوص سے اور اشرف مقدم ہوتا ہے غیر اشرف پر اس وجہ سے خصوص کو مقدم کر دیا خلوص پر اور مضاف الیہ یعنی عباد افضل اس وجہ سے ہے کہ عباد عبودیت سے ہے اور اولیاء ولایت سے ماخوذ ہے اور وصف عبودیت افضل ہے بمقابلہ وصف ولایت کے اسی لئے تو حضور ﷺ کو عبد کہہ کر پکارا گیا کیونکہ آپ اشرف الانبیاء ہیں اور حضرت ابراہیمؑ کو خلیل کہا گیا کیونکہ ان کا درجہ حضور ﷺ سے کم ہے پس عباد اشرف ہوا اولیاء سے بنا اس شرافت کی وجہ سے عباد کو مقدم کر دیا اولیاء پر۔

تیسرا لفظ عتاۃ ہے عتاۃ جمع ہے عاتی کی اور عاتی اسم فاعل ہے عتو سے اور عتو باب نصر سے ہے جس کے معنی ہیں طغیان کے یعنی شر اور فساد کے اندر حد سے گذر جانا اور مَرَدۃ جمع ہے مارد کی اور مارد کہتے ہیں مالا یعلق بخیر اصلا یعنی وہ شخص جس کا بھلائی سے لگاؤ بالکل نہ ہو اسی لئے اللہ تعالیٰ نے شیطان کے لئے یہ وصف استعمال کیا چنانچہ فرمایا شیطانا مریدا لیکن یہاں پر مراد انتہائی سرکش ہے ہدیٰ سے مراد اراءۃ الطریق ہے ایصال الی المطلوب مراد نہیں کیونکہ اگر ایصال الی المطلوب مراد ہوتا تب تو نا نفع کہنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں ۔

ولم یعطف قصتهم علے قصتۃ المؤمنین ۔ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ہے اور یہ اعتراض وارد ہوا ہے بیان مناسبت کی وجہ سے ۔ اعتراض سے پہلے بطور تمہید کے دو باتیں سمجھنا ضروری ہیں اول یہ کہ تقابل کے اقسام سے تقابل تضاد اور تقابل عدم وملکہ بھی ہے تقابل تضاد کہتے ہیں ان دو امر وجودی کے درمیان تقابل کا ہونا جو محل واحد پر یکے بعد دیگرے آسکتے ہوں اور تقابل عدم وملکہ اس کو کہتے ہیں جو مفہوم وجودی اور مفہوم سلبی کے درمیان میں ہو۔

اب اس بارے میں اختلاف ہے کہ کفر وایمان کے درمیان تقابل تضاد ہے یا تقابل عدم وملکہ بعض حضرات تقابل تضاد کے قائل ہیں اور بعض حضرات تقابل عدم وملکہ کے منشا ما اختلاف کفر کی تعریف ہے اس بات میں تو سب متفق ہیں کہ ایمان تصدیق القلب بما جاء بہ النبی کا نام ہے مگر کفر کی تعریف میں اختلاف ہے بعض حضرات نے کفر کی تعریف کی ہے عدم التصدیق بما جاء بہ النبی کے ساتھ ۔

اور بعض حضرات نے جحود القلب بما جاء بہ النبی کے ساتھ تعریف کی ہے جن لوگوں نے عدم التصدیق کے ساتھ تعریف کی ان کے نزدیک کفر وایمان میں تقابل عدم وملکہ ہے کیونکہ عدم التصدیق مفہوم سلبی ہے اور جن لوگوں نے جحود القلب کے ساتھ کفر کی تعریف کی ان کے نزدیک کفر وایمان میں تقابل تضاد ہے کیونکہ جحود القلب بمعنی کے اعتبار سے وجودی ہے قاضی صاحب بھی ایمان وکفر میں تقابل تضاد مانتے ہیں کیونکہ قاضی نے بھی کفر کی تعریف انکار ما علم کے ذریعہ کی ہے اس تقریر سے کفر وایمان کے درمیان تضاد ثابت ہوا اور کفر وایمان کے موصوفین میں تضاد ان اوصاف کے واسطے سے ہوگا۔

اسی وجہ سے علامہ تفتازانی نے کہا ہے کہ اسود وابیض میں تضاد اس لئے ہے کہ ان کے اوصاف میں تضاد ہے اور تقابل تضاد کو جامع وہمی مانا گیا ہے اور جب دو جملوں کے درمیان جامع ہوتا ہے تو ان دونوں جملوں میں وصل ہوتا ہے اور تضاد جامع وہمی اس لئے ہے کہ قاعدہ ہے کہ الضد اقرب الی الضد خطورًا بالبال یعنی ایک ضد کی وجہ سے دوسری ضد کا بہت جلدی خیال پیدا ہو جاتا ہے ۔

دوسری بات یہ کہ کمال انقطاع کے وقت عطف نہیں کیا جاتا ہے ۔ اب اشکال سنئے۔ اشکال یہ ہے کہ آپ کی مناسبت بیان کرنے سے معلوم ہوا کہ ان الذین کفروا ما قبل کی ضد ہے اور جب ضد ہے تو جامع وہمی پایا گیا اور جب جامع پایا گیا تو پھر عطف کر دینا چاہئے جسطرح کہ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ میں اسی جامع وہمی کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے ۔

جواب یہ ہے کہ اس جملہ کا ما قبل سے کمال انقطاع ہے اور کمال انقطاع کی صورت میں فصل یعنی ترک عطف متعین ہے اس لئے یہاں پر بھی عطف کو ترک کر دیا گیا۔

اب رہی یہ بات کہ کمال انقطاع کیسے ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ دونوں قصوں کی غرض کے اندر اختلاف ہے ۔ کیونکہ اول قصہ یعنی ذلک الکتاب سے اولئک ہم المفلحون تک کتاب کا تذکرہ ہے اور اس کی رفعت شان اور کمال کو بیان کیا گیا ہے اور کمال کو اس طور پر بیان کیا گیا کہ کتاب سے ریب کی نفی کی گئی اور اس کو ہادی قرار دیا گیا اور ان الذین کفروا سے غرض کفار اور ان کی صفات قبیحہ کو بیان کرنا ہے اور صفات قبیحہ کا بیان اس طور پر ہوا کہ ان کی سرکشی

اور ان کے انہماک فی الضلال کو واضح طریقہ پر بیان کیا گیا بایں طور کہ ان کے لئے انذار اور عدم انذار کو برابر قرار دیا گیا اور ان پر لا یومنون کا حکم متیقن طریقہ پر لگایا گیا جس سے معلوم ہوا کہ انتہائی سرکشی اور منہمک فی الضلالۃ ہیں۔

حاصل یہ کہ ماقبل کے قصہ سے غرض کتاب اور اس کے اوصاف کا تذکرہ ہے اور ان الذین کفروا سے غرض کفار اور ان کے اوصاف کا تذکرہ ہے اور جب غرض دونوں کی مختلف ہوگئی تو تباین فی الغرض کی وجہ سے کمال انقطاع پیدا ہوگیا اور چونکہ کمال انقطاع کیوجہ سے ترک عطف متعین ہے اس لئے یہاں پر عاطف کو ترک کر دیا گیا لیکن اب بھی اعتراض باقی ہے وہ یہ کہ اگرچہ صراحۃً تباین فی الغرض ثابت ہوگیا لیکن ضمناً ان الذین کفروا اور ماقبل تقابل تضاد پایا جاتا ہے اس لئے کہ جب کتاب اور اس کے اوصاف بیان کئے گئے تو اس کے ضمن میں مؤمنین اور ان کے اوصاف کا بھی تذکرہ ہوا اور جب مومنین کا ان کے اوصاف کے ساتھ تذکرہ ہوا اور پھر ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے اوصاف کا تذکرہ ہوا تو ان دونوں میں تقابل تضاد ثابت ہوگیا اور چونکہ تقابل تضاد کی صورت میں جامع وہمی ہوتا ہے لہذا عطف کرنا چاہئے تھا کیونکہ جامع کی صورت میں عطف ہوتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ بالغرض اگرچہ جامع پایا جاتا ہے مگر صریحی کمال انقطاع کیوجہ سے اس ضمنی جامع کا اعتبار نہیں کیا جائے گا لہذا کمال انقطاع کا اعتبار کر کے عطف کو ترک کر دیا گیا کیونکہ علامہ سکاکی نے فصل وصل کی بحث میں فرمایا ہے۔ ویترك العطف للانقطاع وان كان بينهما جامع لا يلتفت اليه لبعد المقام عنه ومن هذا القبيل قطع ان الذين كفروا الكون ماقبله حديثا عن القرآن وان ماشانه كيت وكيت وهذا حديث عن الكفار وتصميمهم في كفرهم یعنی انقطاع کیوجہ سے عطف کو ترک کر دیا جائے گا اور اگر دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع کے رہتے ہوئے جامع ہو تو اس کی طرف توجہ نہیں کی جائیگی کیونکہ اس قسم کے جامع کا اعتبار مستبعد ہے چنانچہ اسی قبیلہ سے ان الذین کفروا کے اندر عطف کو ترک کیا گیا ہے کیونکہ اس سے ماقبل والے جملہ میں قرآن اور اس کی شان کو بیان کیا گیا تھا اور ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے رسوخ فی الکفر کو بیان کیا گیا ہے لیکن اشکال کی گنجائش اب بھی باقی ہے وہ یہ کہ تباین فی الغرض اس وقت ثابت ہوگا جبکہ الذین یومنون بالغیب کو متقین سے مربوط مانو لیکن اگر اس سے منفصل مانو تو اس صورت کے اندر ان الذین کفروا اور اس کے ماقبل الذین یومنون بالغیب کے درمیان اتحاد فی الغرض ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں دونوں جملوں سے مقصود بیان اجمال اور بیان احوال رجال ہوگا اور ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے احوال کا بیان ہوگا اور جب اتحاد فی الغرض ہوگیا تو عطف ہونا چاہئے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ الذین یومنون بالغیب کو متقین سے منفصل مانتے ہوئے بھی کمال انقطاع باقی رہے گا یعنی فصل کی صورت میں بھی کتاب اور اس کے احوال ہی کا بیان کرنا مقصود ہوگا اس لئے کہ فصل کی صورت میں الذین یومنون بالغیب جملہ مستانفہ ہوگا اور سوال مقدر کے جواب میں واقع ہوگا اور سوال ماقبل سے پیدا ہوگا بایں طور کہ جب فرمایا ہدی للمتقین تو سوال پیدا ہوا کہ ما بالہم خصوا بالہدایت یعنی کیا وجہ ہے کہ متقین ہی کو ہدایت کے ساتھ خاص کیا گیا۔ تو الذین الذین یومنون بالغیب سے جواب دیا گیا۔ اور جواب کا حاصل یہ ہوا کہ ایمان بالغیب اور اقامت صلوٰۃ وغیرہ سبب اختصاص

وَاِنَّ من الحروفِ التی شابهت الفعل فی عدد الحروف والبناء علی الفتح ولزوم الاسماء واعطاء معانیه والمتعدی خاصة فی دخولها علی اسمین ولذلك اعملت عمله الفرعی وهو نصب الجزء الاول ورفع الثانی ایذانا بانه فرع فی العمل دخیل فیه وقال الکوفیون الخبر قبل دخولها کان مرفوعًا بالخبریة وهی بعد باقیة مقتضیة للرفع قضیةً للاستصحاب فلا یرفعه الحرف واجیب بان اقتضاء الخبریة الرفع مشروط بالتجرد لتخلفه عنها فی خبر کان وقد زال بدخولها فتعین اعمال الحروف۔

ترجمہ :۔ اور اِنَّ اُن حروف میں سے ہے جو تعداد حروف میں اور مبنی بر فتح ہونے اور اسماء پر لازمی طور پر داخل ہونے اور معانی فعل اسم کو عطا کرنے میں فعل سے مشابہت رکھتے ہیں۔ اور چونکہ یہ حروف دو اسموں پر داخل ہوتے ہیں اس لئے ان حروف کو خصوصی مشابہت فعل متعدی سے حاصل ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان حروف کو فعل متعدی کا عمل فرعی یعنی جزو اول کا نصب اور جزو ثانی کا رفع دیا گیا۔ اور عمل فرعی کا انتخاب اس بات سے آگاہ کرنے کے لئے کیا گیا کہ یہ حروف عمل میں تابع اور دخیل یعنی غیر اصیل ہیں۔

القصہ گذشتہ میں اور جب الذین یومنون بالغیب جواب ہوا اس سوال کا جو پیدا ہوا ہے ماقبل سے تو ماقبل سے جو مقصود ہوگا وہی اس جواب سے بھی مقصود بیان کتاب اور بیان احوال کتاب ہوگا کیونکہ جواب تابع ہوتا ہے سوال کے اور سوال تابع ہوتا ہے منشاء سوال کے اور تابع کا تابع تابع ہوا کرتا ہے لہذا جواب منشاء سوال کے تابع ہوگا بہر حال ان الذین کفروا کا ماقبل سے فصل کمال انقطاع کی وجہ سے کیا گیا اور کمال انقطاع تباین فی الغرض کی وجہ سے ہے اس کے برخلاف ان الابرار الخ کہ ان کی غرض میں اتحاد ہے کیونکہ ان دونوں جملوں سے مقصود شئ مرتب علی الاعمال کو بیان کرنا ہے اب وہ شئ مرتب ابرار کے اندر بصورت جزا اور فجار کے اندر بصورت سزا ہے اور جب اتحاد فی الغرض ثابت ہوگیا تو عطف کرنا بجا ہے۔

پس ان الذین کفروا کو ان الابرار لفی نعیم پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ اس بحث کے اندر چونکہ عطف قصہ علی القصہ کا ذکر آگیا اس لئے اس کی تشریح سمجھ لیجئے۔

عطف قصہ علی القصہ کہتے ہیں متعدد جملوں کا متعدد جملوں پر عطف کر دینا اور یہ عطف اس وقت میں درست ہوتا ہے جبکہ تمام جملے آپس میں غرض کے اندر متحد ہوں۔

تفسیر: ۔ یہ دوسری بحث ہے اسے یوں سمجھئے کہ تمام نحاۃ کا اس پر اتفاق ہے کہ حروف مشبہ بالفعل دو اسموں پر داخل ہوتے ہیں جزو اول منصوب ہوتا ہے اور جزو ثانی مرفوع مگر اس میں اختلاف ہے کہ دونوں جزوں کا نصب و رفع ان حروف کی وجہ سے ہے یا نصب ان حروف کی وجہ سے اور رفع کس اور وجہ سے تو اس پر سبھی متفق ہیں کہ نصب انہی حروف کی وجہ سے ہے مگر رفع میں اختلاف ہے۔ بصریین کہتے ہیں کہ رفع بھی انہی حروف کی وجہ سے ہے اور کوفیین کا کہنا ہے کہ رفع خبریت کی وجہ سے ہے۔

بصریین کی دلیل یہ ہے کہ یہ حروف فعل ماضی کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں مشابہت عامہ بھی اور مشابہت خاصہ بھی۔ مشابہت عامہ جملہ افعال ماضیہ سے ہے اور وہ اس طرح کہ تعداد حروف کے لحاظ سے جس طرح فعل ماضی ثلاثی اور رباعی ہوتا ہے اسی طرح ان میں بھی بعض ثلاثی ہیں جیسے اِنَّ اَنَّ لَیْتَ وغیرہ اور بعض رباعی جیسے لَعَلَّ لٰکِنَّ وغیرہ۔ نیز جس طرح فعل ماضی مبنی بر فتحہ ہوتا ہے اس طرح یہ حروف بھی نیز جس طرح افعال ماضیہ لازمی طور پر اسماء پر داخل ہوتے ہیں اسی طرح یہ حروف بھی نیز جس طرح فعل ماضی اپنے معنی اسم کو عطا کرتا ہے اسی طرح یہ حروف بھی معانی فعل کا افادہ کرتے ہیں۔

اور مشابہت خاصہ بالخصوص فعل متعدی سے ہے وہ یہ کہ جس طرح فعل متعدی دو اسموں پر داخل ہوتا ہے ان میں سے ایک فاعل اور دوسرا مفعول ہوتا ہے اسی طرح یہ حروف بھی دو اسموں پر داخل ہوتے ہیں احدہما اسم والآخر خبرہ۔

اب فعل متعدی کے دو عمل ہیں۔ اصلی، فرعی۔

اصلی یہ ہے کہ جزو اول منصوب ہو اور جزو ثانی مرفوع۔ اس لئے کہ اصلی یہی ہے کہ فاعل مقدم ہو اور مفعول مؤخر فرعی یہ کہ جزو اول منصوب ہو اور جزو ثانی مرفوع اور یہ تقدم مفعول علی الفاعل گو جائز ہے مگر خلاف اصل اور فرع ہے۔ چونکہ ان حروف کو فعل متعدی کے ساتھ مشابہت خاصہ رکھنے کی بنا پر عمل دینا ہے اور مشبہ ومشبہ بہ کے مراتب کا لحاظ بھی رکھنا ہے۔

اس لئے ان حروف کو عمل فرعی دیا گیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ عمل میں فرع ہیں اصیل نہیں ہیں۔ اگر انہیں عمل اصلی دیا جاتا تو فرع واصل میں برابری لازم آتی۔

کوفیین کی دلیل یہ ہے کہ خبر ان حروف کے داخل ہونے سے پہلے خبریت یعنی اپنے خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع تھی اور یہی خبریت اس کے رفع کی مقتضی تھی۔ اور خبریت ان حروف کے داخلہ کے بعد بھی باقی ہے لہٰذا اس کا مقتضی رفع ہونا بھی باقی رہے گا کیونکہ اصل اشیاء میں استصحاب (کسی شئی کا سابقہ حالت پر باقی رہنا) ہے لہٰذا خبر خبریت اور عامل معنوی کی وجہ سے مرفوع ہوگی نہ کہ ان حروف کی وجہ سے۔

وفائدتها تاکید النسبۃ وتحقیقها ولذلك یتلقی بها القسم ویصدر بها الاجوبۃ وتذکر فی معرض الشك مثل وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ ۖ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا ۝ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ قال المبرد قولك عبد اللہ قائم اخبار عن قیامہ وان عبد اللہ قائم جواب سائل عن قیامہ وان عبد اللہ لقائم جواب منکر لقیامہ۔

ترجمہ :- اِنَّ کا فائدہ نسبت کی تاکید اور اس کی پختگی ہے یہی وجہ ہے کہ جواب قسم اور دیگر سوالات کے جوابوں کے شروع میں نیز مقام شک میں اِنَّ لایا جاتا ہے (جوابات کو اِنَّ سے شروع کرنے کی) مثال فرمان باری عز اسمہٗ ویسئلونك عن ذی القرنین قل ساتلوا علیکم منہ ذکرا۔ انا مکنا لہ فی الارض ہے۔ آیت میں انا مکنا لہٗ فی الارض چونکہ سوال کا جواب ہے اس لئے اس کے شروع میں ان لایا گیا ہے (آیت کا ترجمہ ہے اے پیغمبر لوگ تم سے سکندر ذوالقرنین کے متعلق دریافت کرتے ہیں آپ کہدیجئے کہ میں جلد ہی اس کا واقعہ تمہیں پڑھ کر سناؤں گا۔ تو سنو ہم نے اسے دنیا میں سلطنت وقدرت عطا فرمائی تھی) اور مقام شک کی مثال، وقال موسیٰ یا فرعون انی رسول من رب العالمین ہے (چونکہ فرعون کو موسیٰ کی رسالت میں شک تھا اس لئے انی رسول من رب العالمین بذکران فرمایا گیا)، مبرد کہتے ہیں کہ ہمارا عبد اللہ قائم کہنا عبد اللہ کے قیام کی خبر دینا ہے اور ان عبد اللہ قائم۔ اس شخص کا جواب ہے جو اس کے قیام کی بابت سوال کر رہا ہو۔ اور ان عبد اللہ لقائم اس شخص کا نام ہے جو سائل ہوتے ہوئے اس کے قیام کا منکر ہو۔

بقیہ گذشتہ :
قاضی صاحب نے یہ دلیل رد کر دی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خبریت علی الاطلاق رفع کی مقتضی نہیں ہے بلکہ اس شرط کے ساتھ کہ وہ اسم جو خبر واقع ہو رہا ہے عوامل لفظیہ سے خالی ہو۔ پس جب یہ حروف داخل ہوئے تو تجرد فوت ہوگیا لہذا خبریت کا تقاضا رفع باقی نہ رہا پس ان حروف ہی کی وجہ سے خبر مرفوع ہوگی۔
اور اس کی دلیل کہ خبریت کے تقاضۂ رفع کے لئے تجرد شرط ہے۔ یہ ہے کہ افعال ناقصہ میں رفع خبریت سے تخلف اور بچھڑی ہوئی ہے یعنی افعال ناقصہ کی خبر۔ خبر ہونے کے باوجود مرفوع نہیں ہے اگر خبریت علی الاطلاق مقتضی رفع ہوتی تو یہاں بھی خبر مرفوع ہوتی۔ معلوم ہوا کہ خبریت کا تقاضا رفع تجرد کے ساتھ مشروط ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے بحث کے جزو ثانی یعنی اِنَّ کے مفید معنی ہونے کی حیثیت سے بحث کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اِنَّ کا فائدہ تاکید نسبت ہے لیکن تاکید سے مراد تاکید اصطلاحی نہیں ہے جو توابع میں سے ہے۔

بلکہ تاکید نسبت سے مراد معنی لغوی یعنی تحقیق نسبت ہے یعنی نسبت کو پختہ کرنا اسی وجہ سے قاضی نے تاکید النسبت کے اوپر تحقیقہا کا عطف کر دیا ہے تاکہ تاکید کے معنی واضح ہو جائیں اور چونکہ اِنَّ تاکید کے واسطے ہے اسی وجہ سے اِنَّ کو ایسے کلام کے شروع میں لایا جاتا ہے جہاں تاکید مطلوب ہوتی ہے مثلاً جواب قسم کے شروع میں کیونکہ قسم نام ہے تقویت جزکا اسی طرح سوالات کے جواب کے شروع میں اِنَّ کو لایا جاتا ہے کیونکہ اگر سائل متردد ہے تو جواب میں تاکید لانا مستحب ہوگا اور اگر سائل منکر ہے تو جواب میں تاکید لانا واجب ہوگا۔

بہر حال جواب کے لئے تاکید مطلوب ہے خواہ استحباباً مطلوب ہو یا وجوباً اسی طرح اِنَّ کو شک کے مقام میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ مخاطب جب شاک ہوگا تو صف مقصد کا بھی اس کے دل میں گمان ہوگا لہذا اِنَّ کے ذریعہ سے تاکید لائی جاتی ہے تاکہ مخاطب کے ذہن میں مقصود راسخ ہو جائے۔ قاضی نے جواب قسم کی مثال وضاحت پر اعتماد کرتے ہوئے چھوڑ دیا البتہ جواب کی مثال دی ہے مثال قول باری ویسئلونک عن ذی القرنین قل ساتلوا علیکم منہ ذکراً انا مکنا لہ فی الارض یہاں اِنا مکنا فی الارض جواب واقع ہو رہا ہے۔ یسئلونک عن ذی القرنین کا اسی وجہ سے اِنَّ کے ساتھ موکد ذکر کیا اور مقام شک کی مثال وقال موسٰی یا فرعون انی رسول من رب العالمین یہاں انی رسول کو اِنَّ کے ساتھ ذکر کیا کیونکہ رسالت موسٰی مقام شک میں تھی جب تک کہ احوال موسٰی میں غور نہ کیا جائے اور بالخصوص فرعون کے نزدیک۔

قال المبرد یہاں سے قاضی صاحب مبرد کے قول کو نقل کر کے اس بات پر استدلال کر رہے ہیں کہ اِنَّ تاکید نسبت کے لئے آتا ہے۔ ابو عباس کندی نے ایک مرتبہ مبرد سے کہا مجھے کلام عرب کے اندر بہت حشو زوائد معلوم ہوتے ہیں کیونکہ میں دیکھتا ہوں کہ قیام عبداللہ کو تعبیر کرنے کے واسطے کبھی وہ عبداللہ قائم کہتے ہیں اور کبھی ان عبداللہ لقائم کہتے ہیں تو دیکھو ایک ہی مفہوم کو ادا کرنے کے واسطے ان اور لام کو زیادہ کر دیا حالانکہ بغیر ان کے اضافہ کے بھی وہ مفہوم ادا ہو رہا تھا۔ تب مبرد نے جواب دیا کہ کلام عرب میں حشو نہیں ہے بلکہ حشو ابو عباس کندی میں ہے کہ اس نے اپنے اندر کلام عرب کو سمجھنے کا ملکہ پیدا نہیں کیا۔ اتنی بات مبرد نے کہہ کر پھر مفصل جواب دیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ الفاظ مختلفہ کا اضافہ بے محل نہیں بلکہ ان سے معانی مختلفہ پیدا ہوتے ہیں جن معانی کی مخاطب کے اختلاف احوال کی وجہ سے ضرورت ہوتی ہے مثلاً ہمارا مخاطب اگر بالکل خالی الذہن ہے تو اس صورت میں ہم عبداللہ قائم کہیں گے کیونکہ اس صورت میں صرف اخبار عن القیام مقصود ہے اور اگر کسی نے عبداللہ کے قیام کے سلسلے میں سوال کیا تو اس صورت میں ان عبداللہ قائم کہا جائے گا یعنی شروع میں اِنَّ لایا جائے گا اور اگر مخاطب منکر قیام ہے تو اس صورت میں ان عبد اللہ لقائم کہا جائے گا پس ان الفاظ کے اضافہ سے معانی مختلف پیدا ہو گئے پس ان الفاظ کا اضافہ حشو نہیں ہے۔ تو دیکھئے مبرد کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ اِنَّ تاکید کے واسطے آتا ہے کیونکہ تاکید ہی کے موقع پر اس نے اِنَّ کا اضافہ کیا ہے۔

وتعريف الموصول اما للعهد والمراد به ناس باعيانهم كابي لهب وابي جهل والوليد بن المغيرة واحبار اليهود او للجنس متناولا من صمّمو على الكفر وغيرهم فخصّ عنهم غير المصرين بما اسند اليه۔

ترجمہ :۔ اور اسم موصول یا عہد خارجی کے لئے ہوگا اور اس وقت اس سے مخصوص لوگ مراد ہوں گے مثلاً ابولہب ابوجہل ولید بن مغیرہ اور علمائے یہود۔ یا جنس کے لئے ہوگا دریں صورت اس سے تمام کفار مراد ہوں گے وہ بھی جو کفر پر مصر رہے اور وہ بھی جو مصر نہیں ہے پھر مسند یعنی سواء علیہم الآیہ کے قرینہ کی وجہ سے غیر مصرین نکل جائیں گے۔

تفسیر :۔ اب یہ تیسری بحث مراد الذین کے متعلق ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ موصول افادۂ تعریف اور استعمالات اربعہ میں معرف باللام کے مانند ہوتا ہے پس اس بات کے پیش نظر اسم موصول یا عہد خارجی کے لئے ہوگا یا غیر کے لئے اگر عہد خارجی کے لئے ہے تو الذین سے مراد متعین کفار ہوں گے۔ مثلاً ابولہب؎ وابوجہل و ولید بن مغیرہ اور علمائے یہود اس موقعہ پر قاضی نے علمائے یہود کا نام اختصار کے پیش نظر ذکر نہیں کیا اگرچہ وہ بھی معلوم الاسماء تھے اشکال ہوگا کہ کسی معرف کو معہود خارجی پر محمول کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس معہود خارجی کا ما قبل میں ذکر ہوچکا ہو اور اس آیت سے پہلے ابولہب وغیرہ کا تذکرہ ہی نہیں ہوا پس عہد خارجی پر موصول کو محمول کرنا کیسے درست ہوگا جواب ان لوگوں کا اشتہار بالکفر اس بات سے مستغنی کر رہا ہے کہ ان کا ماسبق میں ذکر کیا جائے کیونکہ ما قبل میں ذکر کرنے سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ مذکور مخاطب کے نزدیک متعین ہوجائے تاکہ معرف کو ذکر کرکے ان کی طرف اشارہ کردیا جائے اور یہ فائدہ ان کے اشتہار بالکفر سے حاصل ہو رہا ہے لہٰذا ما قبل میں ان کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور اگر موصول غیر عہد خارجی کے لئے ہے تو پھر تین صورتیں ہیں جنس کے لئے ہوگا یا عہد ذہنی کے لئے یا استغراق کے لئے۔ جنس کے لئے تو ہو نہیں سکتا کیونکہ جنس میں حقیقت شئی کیطرف اشارہ ہوا کرتا ہے اور اصرار کفر اور انذار و عدم انذار کا برابر ہونا حقیقت کفر کی صفت نہیں بلکہ افراد کافرین کی صفت ہے۔ اور عہد ذہنی بھی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ مقصود یہ نہیں ہے کہ بعض غیر معین افراد کا حال بیان کیا جائے کیونکہ موقع ہے قباحت کے ظاہر کرنے کا اور اظہار قباحت کے وقت ابہام و چشم پوشی سے کام نہیں لیا جاتا بلکہ جس کی قباحت بیان کی جاتی

؎ مگر یہ بات یاد رہے کہ یہ لوگ عبارۃ النص کے اعتبار سے مراد ہوں گے لیکن ان کے بعد کے لوگ جو انہیں کیطرح دائم علی الکفر رہے ان کو آیت دلالۃ النص کے اعتبار سے شامل ہوگی ۱۲

والکفر لغةً ستر النعمة واصله الکفر بالفتح وهو الستر ومنه قیل للزارع واللیل کافر ولکمام الثمرة کافور وفی الشرع انکار ما علم بالضرورة مجیٔ الرسول به وانما عُدّ منه لبس الغیار وشد الزنار ونحوهما کفرا لانها تدل علی التکذیب فان من صدق رسول الله صلی الله علیه وسلم لایجترئ علیها ظاهرا لا لانها کفر فی انفسها

ترجمہ:۔ اور کفر لغت میں نعمت کے چھپانے کا نام ہے اور اس کی اصل کَفر کاف کے فتحے کے ساتھ ہے۔ جس کے معنی مطلقاً چھپانے کے ہیں (خواہ نعمت کا چھپانا ہو یا غیر نعمت کا) اور اسی کفر سے مشتق کر کے کسان اور رات کے لئے کافر اور غلاف شگوفہ کے لئے کافور کا لفظ بولتے ہیں اور شریعت میں کفران چیزوں سے انکار کر دینے کا نام ہے جن کے بارے میں بالبداہت معلوم ہو کہ حضورؐ انھیں لے کر آئے۔ اور گیروے کپڑوں کا پہننا اور جنیئو باندھنا اور اس جیسی دوسری چیزیں کفر میں اس لئے شمار ہیں کہ یہ تکذیب قلبی پر دلالت کرتی ہیں (نہ اس لئے کہ خود تکذیب ہیں) کیونکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ جو سردار دوجہاں کی رسالت کا مصدق ہوگا وہ ان چیزوں کی کبھی جرأت نہیں کرے گا۔

(بقیہ مرگذشتہ) اس کو کھول کھول کر بیان کیا جاتا ہے البتہ استغراق کے لئے ہو سکتا ہے اور جب استغراق کے لئے ہوگا تو جمیع کفار کو شامل ہو جائے گا خواہ وہ ہوں جو تا وقت موت مستمر علی الکفر رہے اور جن کے بارے میں علم خداوندی متعلق ہو چکا تھا کہ یہ کبھی ایمان نہیں لائیں گے یا وہ ہوں جو اس آیت کے نزول کے وقت تو کافر تھے لیکن بعد میں ایمان لے آئے لیکن اس صورت میں مصرین علی الکفر کی تخصیص کرنی پڑے گی اور غیر مصرین کو نکالنا پڑے گا مخصص تو وہ آیتیں ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے کفر سے رجوع کر کے اسلام اختیار کر لیا تو اس کے بارے میں یہ رجوع کارآمد ہو سکتا ہے اور قرینہ تخصیص الذین کفروا کا مسند یعنی سواءٌ علیھم ءانذرتھم الخ ہے کیونکہ جو لوگ بعد میں ایمان لے آئے ان کے لئے انذار و عدم انذار برابر نہیں رہا بلکہ انذار نافع ہوا لہذا الذین کے تحت وہی لوگ باقی رہیں گے جو مصر علی الکفر رہے۔

قاضی صاحب نے فرمایا تخص عنھم غیر المصرین بما اسند الیه۔ یہاں با میں باسببیت کے لئے ہے اور ما اسند الیه سے مراد سواءٌ علیھم انذرتھم الخ ہے اور الیه میں ضمیر مجرور الذین کی طرف راجع ہے پس اب ترجمہ یہ ہوگا کہ جمیع کفار میں سے الذین کی مسند کی وجہ سے غیر مصرین کو خاص کر لیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ الذین سے غیر مصرین علی الکفر مراد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مصرین علی الکفر مراد ہیں۔ پس قاضی صاحب کو خص عنھم المصرین کہنا چاہیئے تھا۔ جواب یہاں لفظ خص میں اخراج کے معنی کی تضمین کر لی گئی ہے یا خص سے مجازاً اخراج کے معنی

مراد ہیں اب ترجمہ یہ ہوگا کہ جمیع کفار میں سے غیر مصرین کو نکالدیا ہذا ب الذین کے تحت مصرین علی الکفر باقی رہیں گے اب بلا اشکال قاضی صاحب نے موصول کے استعمالات اربعہ کو بیان کرتے ہوئے عہد خارجی کو مقدم کیا ہے کیونکہ معرف کے اندر عہد خارجی کا احتمال اصل ہے۔

تفسیر ۳۶ :۔ یہ چوتھی بحث کفر کی حقیقت سے متعلق ہے لیکن حقیقت کفر کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقت لغویہ دوم حقیقت شرعیہ۔ لغت کے اندر کفر نام ہے ستر نعمت کا اور ستر نعمت کہتے ہیں عدم شکر کو یا عدم تحدیث بالنعمۃ کو۔ اس اعتبار سے کفر مرادف ہوگا کفران کے ساتھ اور اس کی ضد شکر ہے۔ اس کفر بضم الکاف کی اصل کفر بفتح الکاف ہے اور اس کے معنی مطلقاً ستر کے ہیں۔

شارحین نے اس سلسلہ میں گفتگو کی ہے کہ کفر کو کفر کی فرع کیوں قرار دیا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ کفر نام ہے مطلقاً ستر کا خواہ وہ ستر نعمت ہو یا ستر غیر نعمت اور کفر نام ہے مخصوص قسم کے ستر کا پس کفر عام مطلق ہے اور کفر خاص مقید ہے اور قاعدہ ہے کہ خاص مقید فرع ہوا کرتا ہے عام مطلق کی لہٰذا ثابت ہوگیا کفر فرع ہے کفر کی لیکن ایک لغوی کا بیان یہ ہے کہ کُفر و کَفر دونوں اپنے معنی کے اندر اصل ہیں ایک دوسرے کے تابع اور فرع نہیں ہے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اسی کَفر بالفتح سے لفظ کافر مشتق کر کے کسان کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ کسان بھی بیج کو زمین کی تہہ میں چھپا دیتا ہے اور اسی مناسبت سے رات کو بھی کافر کہا جاتا ہے کیونکہ وہ بھی اپنی چادر ظلمت میں تمام اشیاء کو ڈھک لیتی ہے اس لئے ارشاد باری ہے **وجعلنا اللیل لباساً** اور مفسرین نے لباساً کی تفسیر کی ہے ابستر ایستر بسوادہ جمیع الاشیاء اور اسی کَفر سے کافور کو جو فاعول کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے مشتق کر کے کمام الثمرۃ کے لئے استعمال ہوتا ہے کمام جمع ہے کم کی اور کم کہتے ہیں غلاف شگوفہ کو یعنی ان پتیوں کو جو کلی کو ڈھکے ہوتے ہوتی ہیں۔

اب کفر کی حقیقت شرعیہ کو سنئے کفر کی ایک تعریف تو امام غزالیؒ نے بیان کی ہے ان کے الفاظ یہ ہیں تکذیب الرسول فی ماجاء بہ من عنداللہ یعنی رسول اللہؐ جو احکامات خدا کیطرف سے لے کر آئے ان احکام میں رسول اللہ کو جھٹلانا مگر اس تعریف سے ایک واسطہ اور منزلہ بین الکفر والایمان نکل آتا ہے جو اہل سنت والجماعت کے بالکل خلاف ہے مثلاً ایک شخص شاک ہے کہ جس کے اندر دونوں پہلو برابر ہیں یا اسی طرح ایک شخص ایسا ہے کہ جو نہ مصدق ہے اور نہ مکذب ہے تو مصدق نہ ہونے کے اعتبار سے وہ ایمان میں داخل نہیں ہوگا اور مکذب نہ ہونے کی وجہ سے وہ کفر میں بھی داخل نہیں ہوگا لہٰذا منزلہ بین المنزلتین ثابت ہوگیا اسی لئے قاضی صاحب نے اس تعریف سے گریز فرمایا ہے اور دوسری تعریف کی چنانچہ فرماتے ہیں کہ وفی الشرع انکار ما عُلم بالضرورۃ مجیُ الرسول بہ یعنی یعنی شریعت میں کفر نام ہے ان چیزوں سے جاہل رہنے کا جن چیزوں کے بارے میں مشہور ہو چکا ہے کہ ان کو نبی لے کر آئے۔ تو قاضی صاحب نے تعریف کفر کے اندر انکار کا لفظ استعمال کیا اور یہ انکار ماخوذ ہے انکرتُ الشیٔ سے اور انکرتُ الشیٔ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کوئی شخص کسی چیز سے جاہل رہ جائے اس تعریف کے اعتبار سے کوئی

واسطہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔

لیکن عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس کی تردید کی ہے اور اس نے کہا کہ قاضی کی تعریف سے بھی منزلہ بین المنزلتین ثابت ہو جاتا ہے باین طور کہ ایک شخص کو خدا اور رسول کی معرفت حاصل ہے مگر وہ رسول کی تصدیق نہیں کرتا ہے جیسے کہ علماء یہود تو یہ مومن تو اس لئے نہیں ہو سکتے کہ ان کو تصدیق حاصل نہیں حالانکہ ایمان نام ہے تصدیق کا اور کافر بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ کفر نام ہے انکار یعنی جہالت کا اور ان کو معرفت حاصل ہے جو جہالت کی ضد ہے۔ پس علمائے یہود نہ کافر ہے اور نہ مومن بلکہ منزل بین المنزلتین رہے لہذا قاضی صاحب کی تعریف بھی درست نہیں ہے۔ اس کے بعد عبدالحکیم نے کہا کہ بہتر یہ ہے کہ امام غزالی کی تعریف کو اختیار کیا جائے۔

رہا شاک اور غیر مصدق اور غیر مکذب کا اعتراض تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب کے سب کفر میں داخل ہو جائیں گے اس لئے کہ ان لوگوں نے جب اقرار باللسان پر قدرت ملنے کے باوجود اقرار نہیں کیا تو یہ دلیل بن گئی اس بات کی کہ ان کے اندر بھی تکذیب موجود ہے اور جب تکذیب پائی گئی تو کفر کی تعریف صادق آئی لہذا یہ لوگ کافر ہوئے پس منزلہ بین المنزلتین ثابت نہ ہوا۔

عبدالحکیم نے یہ بھی کہا ہے کہ قاضی صاحب کی عبارت میں انکار جحود کے معنی میں ہے اور جحود مرادف ہے تکذیب کے پس قاضی صاحب اور امام غزالی کی تعریف میں کوئی فرق نہ آیا بلکہ ایک ہی ہو گئی اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ آگے چل علامات کو محض اس لئے کفر میں داخل کیا ہے کہ وہ دال علی التکذیب کو دال علی الکفر قرار دے کر کفر میں داخل کیا پس اس قرینہ کی بنا پر انکار معنی میں تکذیب کے ہے پس اس اعتبار سے قاضی صاحب کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ کفر نام ہے ان چیزوں کے جھٹلا دینے کا جن چیزوں کے بارے میں بشہرت معلوم ہو چکا ہے کہ حضورؐ ان کو لے کر آئے ہیں بالضرورت کی قید سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جن احکام کے بارے میں عوام و خواص کے اندر یہ مشہور نہیں ہے کہ نبی ان کو لے کر آئے ہیں بلکہ صرف خواص کے اندر وہ مشہور ہیں ان احکام کو اگر کوئی جھٹلاتا ہے تو کافر نہیں ہوگا مثلاً خدا کا مرئی ہونا یا صفات باری کا عین یا غیر عین ہونا یہ سب احکام ہیں جو عوام و خواص دونوں میں مشہور نہیں بلکہ صرف خواص جانتے ہیں لہذا ان کی تکذیب سے انسان کافر نہیں ہوگا اس لئے علماء نے کہا ہے کہ وہ اجماعی اور اجتہادی مسائل جن کے بارے میں کوئی نص قطعی موجود نہیں یا وہ مسائل جو خبر واحد سے ثابت ہیں ان کی تکذیب کرنے والا کافر نہیں ہوگا بلکہ شارح مواقف نے تو یہ بھی کہد یا کہ اگر کوئی شخص آفتاب کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہے مگر خدا کی تکذیب نہیں کرتا ہے بلکہ اس کا مصدق ہے تو اس کو کافر نہیں کہیں گے۔ مگر شارح مواقف کی یہ بات اسلاف کے فیصلہ کے بالکل خلاف ہے اسی وجہ سے شارح قنوی نے اس کو رد کر دیا۔

علامہ کرمانی شارح بخاری نے یہ فرمایا کہ بعض علماء کفر کی چار قسمیں کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان چار قسموں میں سے کوئی بھی قسم اگر کسی کے اندر پائی گئی تو وہ مستحق مغفرت نہیں ہوگا۔ اول کفر انکار، دوم کفر جحود، سوم کفر معاندہ، چہارم کفر نفاق۔ کفر انکار تو یہ ہے کہ قلب اور زبان دونوں سے انکار کرے اور دین کی جو بھی بات اس کے سامنے رکھی جائے اس سے ناآشنا ہو جیسے کہ عرب کے کفار جاہرین جو کھلے طریقہ پر کفر کرتے تھے۔

کفر جحود یہ ہے کہ قلب میں معرفت حاصل ہے مگر زبان سے اقرار نہیں کرتا جیسے کفر ابلیس۔
کفر معاندہ یہ ہے کہ قلب میں معرفت بھی حاصل ہے اور زبان سے اقرار بھی کر رہا ہے مگر قبول نہیں کرتا ہے جیسے کہ ابو طالب کا کفر۔
اور کفر نفاق یہ ہے کہ زبان سے اقرار کرے اور دل سے انکار کرے جیسے منافقین کا کفر۔
واما عُدَّ منہ لبس الغیار وشد الزنار الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے لیکن سوال وجواب کی تشریح سے پہلے غیار اور زنار کے معنی سمجھ لیجئے غیار بکسر الغین اس بادریکے کپڑے کو کہتے ہیں جس کے اوپر ایسے دھاگے سے سلائی کی جائے جس دھاگے کا رنگ اس کپڑے کے رنگ کے خلاف ہو اور یہ سلائی خاص طور سے شانوں پر ہوتی تھی۔ بعض لوگوں نے کہا کہ شانوں کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ کپڑے کے اکثر حصہ پر ہوتی تھی اس قسم کے کپڑے اہل ذمہ پہنتے تھے اور یہ کپڑے ان کے لئے شعار مذہبی ہوتے تھے اسی وجہ سے اہل لغت غیار کی تفسیر نشان اہل ذمہ کے الفاظ سے کرتے ہیں یہ غیار ماخوذ ہے غیر سے اور غیر کے معنی حقیر الحال ہونے کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے من یکفر باللہ یلقی الغیر یعنی جو شخص کفر باللہ کرے گا وہ حقیر الحال ہوگا اور غیار کو غیار اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کے دھاگے کا رنگ متغیر ومختلف ہوتا ہے کپڑے کے رنگ سے اور زنار اس موٹے دھاگے کو کہتے ہیں جس کو پھندہ سا بنا کر کندھے سے کمر تک ڈال لیتے ہیں اور جب پیشاب یا پائخانہ کے لئے جاتے ہیں تو اس کو کان میں لپیٹ لیتے ہیں جیسا کہ موجودہ دور کے برہمنوں کا طریقہ ہے۔ بعض لوگوں نے زنار کی تشریح اس لمبی ٹوپی سے کی ہے جس کو اہل ذمہ اوڑھتے تھے۔ بہر حال کچھ بھی ہو یہ دونوں چیزیں اہل ذمہ کا نشان تھیں۔
اب سنئے سوال مقدر یہ ہے کہ ابھی آپ نے کفر کی حقیقت انکار ما علم بالضرورۃ کے ساتھ بیان کی ہے حالانکہ اہل شرع نے بعض ایسے افعال واقوال پر کفر کا حکم لگا رکھا ہے جو انکار نہیں ہے جیسے کہ غیار کا پہننا اور زنار کا باندھنا جواب۔ یہ چیزیں حقیقتاً کفر نہیں ہیں۔ اور نہ اہل شرع نے ان کو فی نفسہ کفر قرار دیا بلکہ یہ چیزیں دال علی الکفر ہیں اس لئے اہل شرع نے حریم دین کی حفاظت کے لئے دال کو مدلول کی جگہ پر قائم کر دیا کیونکہ حدیث میں ہے من رعی حول الحمی یوشک ان یقع فیہ[1] یعنی اگر کوئی شخص اپنے جانور کو سرکاری چراگاہ کے ارد گرد چرائیگا تو بہت امید ہے کہ وہ جانور اس چراگاہ کے اندر بھی منہ مار دے۔ پس اس طرح جو شخص ان علامات کو اختیار کرتا ہے تو اس کے بارے میں بہت امید ہے کہ وہ کفر کے اندر داخل ہو جائے اسی طرح اہل شرع نے ان ظاہری چیزوں پر کفر کا حکم لگا رکھا ہے کیونکہ کفر حقیقی پر مطلع ہونا ناممکن ہے۔
علامہ ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے فرمایا کہ ایمان کے اندر اہل شرع نے بہت سے ایسے لوازم کا اعتبار کر رکھا ہے جنکے معدوم ہونیکے وقت اللہ اور اسکے رسول اور اس کی کتابوں کا کفر مرتب ہوجاتا ہے اسی وجہ سے بہت سے ایسے افعال واقوال کیوجہ سے انسان کو کافر قرار دیدیتے ہیں جو حقیقۃً کفر نہیں لیکن چونکہ تصدیق اور عدم تصدیق ایک امر باطنی ہے مخلوق اسکے اوپر مطلع نہیں ہوسکتی اور شریعت کا یہ قانون ہے کہ جس چیز کی حقیقت پر مطلع ہونا ناممکن ہو تو وہاں مدار حکم حقیقت نہیں ہوتی بلکہ اسکی علامات ظاہرہ مدار حکم ہوتی ہیں چنانچہ غیار وزنار کا پہننا بھی اسی قبیلہ سے ہے لیکن یہ بات یاد رہے کہ ان علامات سے ظن کا افادہ ہوگا نہ کہ یقین کا۔

[1] یعنی مصلاح سے منا دکیطرف پہونچ جائے گا ۱۲

واحتجت المعتزلة بما جاء فی القرآن بلفظ المضی علی حدوثه لاستدعائه سابقة مخبر عنه واجيب بانه مقتضى التعلق وحدوثه لايستلزم حدوث الكلام كما فی العلم.

ترجمہ :۔ اور معتزلہ نے قرآن پاک میں آئے ہوئے افعال ماضیہ سے قرآن پاک کے حدوث پر استدلال کیا ہے کیونکہ فعل ماضی سبقت مخبر عنہ کا تقاضا کرتا ہے، اور جب قرآن پر کسی شئے کی سبقت ثابت ہوگئی تو قرآن کا حدوث ثابت ہوگیا، اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ سبقت مخبر عنہ کلام کے تعلق کا تقاضا ہے اور تعلق کے حدوث سے کلام کا حدوث لازم نہیں آتا جیساکہ مسئلہ علم باری میں یہی صورت ہے۔

تفسیر :۔ اب یہاں سے پانچویں بحث استدلال معتزلہ کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس بحث سے پہلے دو باتیں بطور مقدمہ کے سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ قدیم اور حادث میں سے ہر ایک دو دو قسموں پر منقسم ہے قدیم بالذات اور قدیم بالزمان اور حادث بالذات اور حادث بالزمان۔ قدیم بالذات اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالغیر بحسب الذات نہ ہو یعنی کوئی اس کا غیر اس سے ذاتاً مقدم نہ ہو، اور قدیم بالزمان اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالغیر بحسب الزمان نہ ہو یعنی اسکا غیر اس سے زماناً مقدم نہ ہو ذات واجب قدیم بالذات ہے اور صفات واجب قدیم بالزمان ہیں اور حادث بالذات اسکو کہتے ہیں جو مسبوق بالغیر بحسب الذات ہو یعنی اسکا غیر اس سے ذاتاً مقدم ہو اور حادث بالزمان اسکو کہتے ہیں جو مسبوق بالغیر بحسب الزمان ہو یعنی اسکا غیر اس سے زماناً مقدم ہو۔

دوسری بات یہ کہ کلام کے تین وجود ہیں اول وجود فی نفس المتکلم یعنی وہ وجود کہ جو کلام کو الفاظ کا جامہ پہنانے سے پہلے حاصل ہوتا ہے اس وجود کے اعتبار سے کلام کو کلام نفسی کہتے ہیں اس کو شاعر کہتا ہے۔

ان الکلام لفی الفؤاد وانما ❊ جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

یعنی کلام درحقیقت دل میں ہے مگر زبان سے نکلے ہوئے الفاظ کو از جانب قدرت کلام قلبی کے لئے رہنما بنادیا گیا ہے۔ دوسرا وجود تلفظ میں ہے یعنی وہ وجود جو اس کلام نفسی کو الفاظ کا جامہ پہنانے کے وقت حاصل ہوتا ہے اس وجود کے اعتبار سے اس کلام کو کلام لفظی کہتے ہیں۔ سوم وجود فی النقش والکتابت یعنی وہ وجود جو اس کلام کو لکھنے اور نقش کرنے کے وقت حاصل ہوتا ہے اور اس کو کلام نقوشی کہتے ہیں۔ اصول فقہ والے کلام لفظی کو نظم اور کلام نفسی کو معنے سے تعبیر کرتے ہیں۔

ہمارا معتزلہ کا اس بارے میں تو اتفاق ہے کہ کلام اللہ قدیم بالذات نہیں ہے ہاں اس بارے میں اختلاف ہے کہ قدیم بالزمان ہے یا حادث۔ تو اہل سنت والجماعت دونوں کے قائل ہیں یعنی قدیم بالزمان ہے اور حادث بھی۔ کلام نفسی جو خدا کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے وہ تو قدیم بالزمان ہے کیونکہ جمیع صفات خداوندی قدیم بالزمان ہیں اور کلام لفظی حادث ہے کیونکہ اس کا تلفظ ہوتا ہے اور وہ مرکب ہوتا ہے اور تلفظ و ترکیب

علامات حدوث میں سے ہیں۔ اسی وجہ سے اہل اصول کا کہنا ہے کہ القرآن اسم للنظم والمعنی جمیعاً یعنی قرآن کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں کا نام ہے۔

مگر معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن حادث ومخلوق ہے کیونکہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے۔ علامہ تفتازانی نے شرح عقائد میں فرمایا کہ منشاء اختلاف یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کلام لفظی کے ساتھ ساتھ کلام نفسی کا بھی وجود مانتے ہیں اور معتزلہ کلام نفسی کا انکار کرتے ہیں پھر اہل سنت کلام نفسی کے وجود پر اتفاق کر لینے کے بعد اس بات میں مختلف ہوئے کہ کلام نفسی ازل میں کس نوعیت کا تھا تو یحییٰ بن سعید قطان نے کلام نفسی ازلی کو ایک ہی انداز کا مانا ہے یعنی یحییٰ ابن سعید قطان کے نزدیک کلام نفسی ازل میں غیر منقسم الی الخبر والانشاء والامر والنہی تھا یہ سب اقسام اسکو اس وقت حاصل ہوئے جبکہ اس کا تعلق ہوا متکلم فیہ یعنی اس شئی سے جس کے بارے میں کلام نازل ہوا اس نقطۂ نظر سے یہ تعلقات حادث ہوں گے مگر ابوالحسن اشعری یہ کہتے ہیں کہ وہ کلام ازل ہی سے ان تمام اقسام کیطرف منقسم تھا ایسا نہیں ہے کہ تعلقات لگتے گئے اور وہ کلام خبر وانشاء وغیرہ بنتا گیا ابوالحسن اشعری کے مسلک کے اعتبار سے یہ تعلقات بھی قدیم ہو جائیں گے۔

یہ تشریح سمجھ لینے کے بعد اب استدلال معتزلہ سنئے۔ معتزلہ اس کوشش میں ہیں کہ قرآن کو صرف کلام لفظی حادث میں منحصر کر دیں اس سلسلہ میں انہوں نے ان آیات سے استدلال کیا ہے جن میں ماضی کا صیغہ استعمال ہوا ہے اور قاضی صاحب نے بھی ان کے استدلال کو اب ذکر کیا جبکہ ماضی کے چار صیغے گذر چکے ہیں اول اَنْعَمْتَ دوم رَزَقْنَا سوم اُنْزِلَ چہارم کَفَرُوا۔ معتزلہ استدلال اس طور پر کرتے ہیں کہ اگر آپ کلام نفسی کا بھی وجود مانتے ہیں اور اس وجود کو مان کر قرآن کو قدیم کہتے ہیں تو جتنے بھی خبر کے صیغے بلفظ ماضی قرآن پاک میں آتے ہیں ان میں خدا کا کاذب ہونا لازم آئیگا لیکن خدا کا کاذب ہونا باطل ہے لہذا کلام نفسی کا قدیم ہونا باطل ہے اور خدا کا کذب ہونا بایں طور لازم آئے گا کہ اگر آپ خدا کو ان خبروں کے اندر صادق مانتے ہو تو خبر صادق اس کو کہتے ہیں جو مخبر عنہ یعنی نسبت واقعیہ کیطابق ہو تو گویا صدق خبر ماضی متحقق ہوئی اس بات کی کہ اخبار سے پہلے اس کا ایک مخبر عنہ اور نسبت واقعیہ ہو پس ان اخبار ماضیہ کی بھی کوئی نسبت واقعیہ ہوگی جو ان سے سابق ہوگی۔ اب سبقت مخبر عنہ کی دو صورتیں ہیں یا تو سابق ہوگا ازل پر یا وقت انزال پر۔ ازل پر سابق ہونا باطل ہے کیونکہ ازل سے پہلے کوئی چیز نہیں پس قرآن کو کلام نفسی اور قدیم وازلی ماننے کی صورت میں ان اخبار ماضیہ کا کوئی واقع نہیں ہوگا اور جب کوئی واقع نہیں ہوگا تو مطابقت بالواقع نہیں پائی گئی اور جب مطابقت بالواقع نہیں پائی گئی تو اخبار صادق نہیں بلکہ کاذب ہوں گی پس خدا کا اپنے اخبار میں کاذب ہونا لازم آئے گا لہذا لامحالہ سبقت واقع علی الانزال ماننا پڑے گا اور انزال چونکہ صفت ہے کلام لفظی کی لہذا خدا کا صدق ثابت ہوتا ہے صرف کلام لفظی ماننے کی صورت میں۔ اور جب اس کلام لفظی سے پہلے آپ نے واقع مانا تو گویا کلام لفظی مسبوق بالغیر ہو گیا اور جو چیز مسبوق بالغیر ہوا کرتی ہے وہ حادث ہوتی ہے لہذا کلام لفظی حادث ہے پس قرآن کا کلام لفظی حادث میں منحصر ہونا ثابت ہو گیا۔

سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَاَنۡذَرۡتَهُمۡ اَمۡ لَمۡ تُنۡذِرۡهُمۡ خبران وسواء اسم بمعنی الاستواء نعت به کما نعت بالمصادر کما قال الله تعالیٰ تَعَالَوۡا اِلٰی كَلِمَةٍ سَوَآءٍۢ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ رفع بانه خبران ومابعده مرتفع به علی الفاعلية کانه قيل اِنَّ الَّذِيۡنَ كَفَرُوۡا مستوٍ عليهم انذارك وعدمه او بانه خبر لما بعده بمعنی انذارك وعدمه سيان عليهم۔

ترجمہ :۔ ان کے حق میں یکساں ہے آپ انھیں ڈرائیں یا نہ ڈرائیں ۔ یہ کلام اِنَّ کی خبر ہے اور سَوَاءٌ اسم مصدر ہے استواء کے معنی میں جس طرح دوسرے مصادر کو صفت بنا کر ذکر کر دیا جاتا ہے اسی طرح اسے بھی صفت بنا دیا گیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے۔ تَعَالَوۡا اِلٰی كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُم ۔ یعنی اے اہل کتاب ایک ایک ایسی بات کی طرف آجاؤ جو ہمارے تمہارے درمیان مساوی طور پر مسلم ہے۔ سواءٌ خبر اِن ہونے کی وجہ مرفوع ہے اور اس کا مابعد اس کا فاعل ہونے کی بنا پر۔ گویا یوں کہا گیا اِنَّ الَّذِيۡنَ كَفَرُوۡا مستوٍ علیہم انذارک وعدمہ یعنی بلاشبہ کافرین کے حق میں برابر ہے آپ کا ڈرانا اور نہ ڈرانا۔ یا اس لئے مرفوع ہے کہ وہ اپنے مابعد یعنی انذرتہم ام لم تنذرہم کی خبر ہے پس تقدیری عبارت ہوگی انذارک وعدمہ سیان علیہم۔

(بقیہ صگذشتہ) معتزلہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ آپ نے حدوث صرف اس بنا پر ثابت کیا کہ صدق خبر ماضی سبقت واقعہ کا تقاضا کرتی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جب تک یہ کلام خدا کی ذات کے ساتھ قائم تھا تو نہ یہ ماضی تھا اور نہ خبر تھا خبریت اور ماضویت کی شان پیدا ہوئی تعلق بالمتکلم فیہ کی وجہ سے پس یہ کلام سبقت مخبر عنہ کا تقاضا کرے گا تعلق کے اعتبار سے اور اس لحاظ سے تعلق حادث ہو جائے گا کیونکہ وہ مسبوق بالغیر ہوگا اور حدوث تعلق مستلزم نہیں حدوث متعلق کو یعنی حدوث کلام کو جیسے کہ صفت علم کے بارے میں آپ سب ہی کا یہ عقیدہ ہے کہ وہ اللہ کی صفت قدیمہ ہے مگر اس کے تعلقات قدیم نہیں۔ پس جسطرح حدوث تعلق علم مستلزم نہیں حدوث علم کو اسی طرح حدوث تعلق کلام مستلزم نہیں حدوث کلام کو پس قرآن پاک کلام نفسی بھی ہے اور یہ قدیم ہے اور کلام لفظی بھی جو کہ حادث ہے مگر یہ جواب یحییٰ بن سعید قطان کے عقیدہ کے مطابق ہوگا کیونکہ وہ تعلقات کو حادث مانتے ہیں۔

اور شیخ ابوالحسن اشعری کے مسلک کو پیش نظر رکھتے ہوئے جواب یہ ہوگا کہ یہ کلام جب تک خدا کے ساتھ قائم تھا اس وقت تک اس میں کوئی زمانہ نہیں تھا کیونکہ خدا کے یہاں تمام زمانے برابر ہیں جسطرح کہ خدا کے یہاں تمام امکنہ

برابر ہیں ماضی واستقبال کی صورت اس کو اللہ تعالےٰ نے مخاطب کی رعایت رکھتے ہوئے عطا کردی تا کہ تفہیم وتفہم آسان ہو جائے اور جب ان کو ماضی وغیرہ عطار ہونے کی حکمت یہ ہے تو پھر سبقت مخبر عنہ کو تلاش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور جب سبقت مخبر عنہ کے تلاش کی کوئی ضرورت نہیں تو پھر حدوث ثابت نہیں ہوتا ہے یہ جو کچھ استدلال معتزلہ کے ذیل میں تخریج کی ہے شارح قنوی نے اس پر بہت ہی زور دیا ہے اور قاضی کی رفعت شان کے مطابق بھی یہ ہی ہے ورنہ بعض شارحین استدلال وجواب کو گول مول ذکر کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بالا استدلال وجواب کلام لفظی ہی کے متعلق ہے جیسا کہ محشی صاحب بھی یہ ہی فرمارہے ہیں۔

تفسیر ص۴۲ :۔ اس آیت کے ذیل میں دو بحثیں مصنف ذکر کریں گے۔ اول جملہ کی ترکیب دوم لفظ ءانذرتہم کی تحقیق اور ہمزتین کی قرأت۔ ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ پورے کا پورا جملہ خبر ان ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے اب محل رفع میں ہونے کی دو صورتیں ہیں لفظا ومعنا دونوں اعتبار سے محل رفع میں ہے یا صرف معنا محل رفع میں ہے صرف معنا محل رفع میں اس وقت ہوگا جبکہ سواء کو اسم فاعل مستوی کی تاویل میں کرکے صیغہ صفت بنایا جائے اور ءانذرتہم ام لم تنذرہم کو اس کا فاعل قرار دیا جائے۔ اس صورت میں تقدیری عبارت یوں ہوگی اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مستو علیہم انذارک وعدمہ اور اس ترکیب میں رفع معنوی اس لئے ہوگا کہ یہاں سواء اور اس کے فاعل دونوں کو بمنزلہ مفرد مان کر سواء کو وہ اعراب دیا گیا جس کا مجموعہ مستحق تھا اور محل رفع میں لفظاً ومعناً اس صورت میں ہوگا جبکہ سواء کو خبر مقدم اور ءانذرتہم کو مبتداء موخر مانا جائے اور تقدیر یوں نکالی جائے انذارک وعدمہ سیان علیہم اس صورت میں یہ محل رفع میں لفظا ومعناً اس لئے ہوگا کہ یہاں سارے مجموعہ کو محل رفع میں قرار دیا جائے گا ایسا نہیں ہے کہ اعراب تو صرف جزو اول کو دیا جائے اور جزو ثانی کو محض تعلق معنوی کی بنا پر محل رفع میں داخل کر لیا جائے جیسے کہ اول صورت میں کیا گیا۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے سواء کو خبر مانا ہے اور ءانذرتہم الخ کو مبتداء اور مبتداء میں تعدد ہے کیونکہ مبتداء میں انذار اور عدم انذار پس سواء میں بھی تعدد ہونا چاہیئے بایں طور کہ سواء کو تثنیہ ذکر کیا جائے کیونکہ تعدد مبتداء مستلزم ہے تعدد خبر کو۔

الجواب :۔ یہاں سواء کو مصدر استواء کے معنی میں لے لیا گیا۔ اور جس طرح مصادر کو نعت لغوی اور نعت نحوی بنا دیا جاتا ہے اسی طرح سواء کو بھی نعت لغوی اور نعت نحوی بنایا گیا۔ نعت نحوی تو اللہ تعالےٰ کے فرمان تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا وبینکم کے اندر کیونکہ یہاں سواء کلمہ کا تابع اور صفت ہے اور یہ ہی نعت نعت نحوی کی حقیقت ہے اور نعت لغوی اللہ تعالےٰ کے فرمان سواء علیہم ءانذرتہم ام لم تنذرہم کے اندر کیونکہ اس آیت میں سواء خبر واقع ہو رہا ہے اِنَّ کی اور خبر مبتداء کے ساتھ قائم ہوا کرتی ہے اور ہر معنی قائم بالغیر کو لغت میں نعت کہتے ہیں اور جب سواء کو معنی میں استواء کے لے لیا گیا تو چونکہ مصدر کا تثنیہ اور جمع نہیں آتا ہے اس لئے سواء کو تثنیہ ذکر نہیں کیا۔

والفعل انما یمتنع الاخبار عنہ اذا ارید بہ تمام ما وضع لہ اما لو اطلق وارید بہ اللفظ ومطلق الحدث المدلول علیہ ضمنا علی الاتساع فھو کالاسم فی الاضافۃ والاسناد الیہ کقولہ تعالٰی وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا اور يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ وقولہم تسمع بالمعیدی خیر من ان تراہ وانما عدل ھٰھنا عن المصدر الی الفعل لما فیہ من ایھام التجدد۔

ترجمہ :- اور فعل کو مخبر عنہ یعنی مسند الیہ بنانا صرف اس وقت محال ہے جبکہ اس سے اس کے معنی مطابقی مراد لئے جائیں لیکن جب فعل بول کر مجازاً اس کے الفاظ مراد لئے جائیں یا مطلقاً وہ معنی حدثی مراد لئے جائیں جس پر فعل تضمناً دلالت کرتا ہے تو اس وقت مضاف الیہ اور مسند الیہ بننے میں اس کی حیثیت اسم کی سی ہوگی جیسا کہ ارشاد باری و اذا قیل لھم اٰمنوا اور یوم ینفع الصادقین صدقھم (پہلی مثال میں آمنوا سے لفظ آمنوا مراد ہے اور دوسری میں معنی حدثی مراد ہیں. پہلی مثال میں فعل مسند الیہ ہے اور دوسری میں مضاف الیہ) اور جیسے کہ اہل عرب کا قول تسمع بالمعیدی الخ اس میں تسمع فعل سے اس کے معنی حدثی مراد ہیں اور وہ مبتدا واقع ہے) اور مصدر سے فعل کی جانب اس لئے عدول کیا گیا تاکہ مخاطبین کے دل میں تجدد کا وہم پیدا کر دیا جائے۔

(بقیہ صد گذشتہ) عبدالحکیم نے یہ کہا کہ یہ دونوں مذکورہ ترکیبیں خلاف اصل ہیں اول ترکیب تو اس لئے خلاف اصل ہے کہ اس میں سواء جو اسم غیر صفت ہے اس کو صفت یعنی مستو کی تاویل میں کر کے عامل بنایا گیا ہے حالانکہ تاویل میں لاکر کسی اسم کو کوئی عمل دیدینا خلاف اصل ہے پس سواء کو عامل بنانا خلاف اصل ہے۔ اور دوسری ترکیب خلاف اصل اسلئے ہے کہ اس صورت میں تقدیم خبر علی المبتدا لازم آتی ہے جو خلاف اصل ہے نیز یہ کہ خبر تعدد میں مبتدا کے مطابق نہیں ہے اور عدم مطابقت بھی خلاف اصل ہے. عبدالحکیم کے اس قول کا غالباً مقصد یہ ہے کہ یہ دونوں ترکیبیں درجہ میں برابر ہیں یعنی دونوں ترکیبیں چونکہ خلاف اصل ہیں اس لئے ان میں سے کسی کو کسی پر کوئی ترجیح نہیں ہے جو چاہو اختیار کر لو۔

تفسیر :- یہاں سے اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں جو مذکورہ دونوں ترکیبوں پر وارد ہوتے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ نے دونوں ترکیبوں میں ءانذرتھم کو مسند الیہ اور مخبر عنہ بنایا ہے حالانکہ اس کو مسند الیہ بنانے کی صورت میں تین خرابیاں لازم آتی ہیں اول فعل کا مسند الیہ اور مخبر عنہ ہونا فعل خبر اور مسند ہوا کرتا ہے۔ دوم یہ کہ

اس صورت میں ہمزہ جو استفہام کے لئے ہے اس کی صدارت باطل ہو جاتی ہے حالانکہ استفہام صدارت کلام کا مقتضی ہے اور بطلان صدارت اول ترکیب میں لفظاً اور رتبۃً دونوں اعتبار سے ہے کیونکہ اول ترکیب میں ءانذرتہم فاعل واقع اور فاعل لفظاً و رتبۃً دونوں اعتبار سے مؤخر ہوا کرتا ہے اور تاخیر مبطل صدارت ہے،

اور دوسری ترکیب میں صدارت صرف لفظاً باطل ہوگی کیونکہ آیت میں ءانذرتہم سواء سے لفظاً مؤخر ہے البتہ رتبۃً صدارت باطل نہیں ہوگی کیونکہ ءانذرتہم بحیثیت مبتدا رتبۃً مقدم ہے۔

سوم یہ کہ فعل کے اندر ہمزہ اور لفظ ام آرہا ہے اور ہمزہ اور ام وضع کئے گئے ہیں تعیین احد الامرین کے واسطے تو گویا ہمزہ اور ام کے داخل ہونے کا مقصد یہ ہے کہ یہاں لا علی التعیین ایک ہی چیز مراد ہے متعدد چیزیں مراد نہیں اور سواء کی نسبت متعدد ہی کی طرف ہوتی ہے اسی وجہ سے کہا جاتا ہے استوی وجودہ وعدمہ اور استوی وجودہ او عدمہ نہیں کہا جاتا اور اگر کوئی کہے تو درست نہیں۔ اسی اعتراض سے گریز کرنے کے واسطے امام رضی نے سواء کے موقع پر ایک دوسری ترکیب اختیار کی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ سواء خبر ہے مبتدا محذوف الامران کی پس تقدیری عبارت ہوگی الامران سواء ءانذرت او لم تنذر جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان فاصبروا او لا تصبروا سواء علیکم یعنی الامران سواء اول خرابی کا۔

جواب یہ ہے کہ فعل کے دو معنی ہیں اول معنی مطابقی دوم معنی تضمنی۔ معنی مطابقی تین چیزوں کا مجموعہ ہے معنی حدثی نسبت الی فاعل ما اور اقتران بالزمان۔ اور معنی تضمنی مطلقاً معنی حدثی فعل کا مسند الیہ اور مخبر عنہ بننا معنی مطابقی کے اعتبار سے ممتنع ہے کیونکہ مسند الیہ و مخبر عنہ مستقل ہوتا ہے اور فعل معنی مطابقی کے اعتبار سے غیر مستقل ہے لیکن اگر فعل سے معنی تضمنی یعنی معنی حدثی مجازاً مراد لے لئے جائیں۔ مجاز کا مطلب یہ ہے کہ کل بولکر جزء[1] مراد لیا جائے تو ان دونوں صورتوں میں فعل کی وہ ہی حیثیت ہوگی جو اسم کی ہوتی ہے یعنی جس طرح اسم مسند الیہ اور مضاف الیہ بنتا ہے اس طرح فعل بھی مسند الیہ اور مضاف الیہ بنے گا جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان واذا قیل لہم آمنوا یہ مثال ہے فعل سے لفظ فعل مراد لینے کی اس مثال میں آمنوا سے لفظ آمنوا مراد ہے اسی وجہ سے اس کو قیل کا نائب بنا دیا گیا۔

ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا یوم ینفع الصادقین صدقہم یعنی جس دن سچوں کو ان کا سچ کام آنے گا۔ اس مثال میں ینفع کے معنی تضمنی لینے سے مطلقاً معنی حدثی مراد ہیں اسی وجہ سے اس کو یوم کا مضاف الیہ بنایا گیا ہے پس یوم ینفع معنی میں یوم نفع الصادقین صدقہم کے ہوگا ایسے ہی شاعر کا قول ؎

تسمع بالمعیدی خیر من ان تراہ ؛ وسنعرف قدرہ ان فتح فاہ

اس شعر میں تسمع سے اس کے معنی تضمنی مراد ہیں اس لئے اس کا مسند الیہ بنانا درست ہے پس معنی ہوں گے سماعک بالمعیدی الخ سماعک مبتدا ہے خیر من ان تراہ خبر ہے معیدی تصغیر ہے مَعْدِی کی اور معدی منسوب ہے مَعَدّ کی طرف یہ اس

---

[1] یا فعل بولکر لفظ مراد لیا جائے معنی فعل مراد نہ ہوں ۱۲

شخص کے لئے مثل بیان کی جاتی ہے جسکو آپ حقیر سمجھ رہے ہیں حالانکہ اس کا مرتبہ عظیم الشان ہے یا اس شخص کے لئے کہ جس کے متعلق باتوں کا سن لینا بہتر ہے اس کے دیکھنے سے۔

یہ شعر سب سے پہلے نعمان بن منذر نے معیدی کے بارے میں کہا تھا معیدی کی خوش اخلاقی لوگوں میں مشہور تھی مگر فی الواقع وہ خوش اخلاق نہیں تھا تب نعمان بن منذر نے کہا تھا کہ معیدی کی خوش خلقی کی خبریں سن لینا بہتر ہے اس کی ملاقات اور اس کے دیدار سے کیونکہ اس سے ملاقات کرتے وقت اس کی قدر و منزلت کا اندازہ ہو جائے گا۔ جبکہ وہ گالیاں دینے کے لئے منہ کھولے گا۔

پھر ایک اشکال ہوا کہ جب فعل بولکر اس کے معنی حدثی ہی مراد لینا تھا تو پھر فعل کو کیوں ذکر کیا مصدر ہی ذکر کر دیتے اور یہ کہتے سواء علیہم انذارک ام عدم انذارک۔

جواب مصدر سے عدول کر کے فعل کا صیغہ اس لئے اختیار کیا گیا تا کہ ایہام تجدد کا فائدہ ہو اور چونکہ یہ فائدہ فعل سے ہوتا ہے اس لئے فعل استعمال کیا۔ اب رہی یہ بات کہ تجدد کے یہاں کون سے معنی مراد ہیں تو تجدد کے دو معنی آتے ہیں اول مطلق حدوث یعنی ایک مرتبہ ہونا اور پھر ختم ہو جانا اور یہ معنی ہر فعل میں موجود ہیں خواہ وہ ماضی ہو یا مضارع کیونکہ یہ معنی حاصل ہوتے ہیں اقتران بالزمان سے۔

دوم معنی حدوث فی المستقبل اور اس کو استمرار تجددی کہتے ہیں یعنی مستمر طریقہ پر کسی چیز کا ہونا اور ختم ہو جانا اور یہ معنی خاص طور سے مضارع کے اندر پائے جائیں گے اور یہاں تجدد کے پہلے معنی مراد ہیں اور بعض لوگوں نے کہا کہ دوسرے معنی مراد ہیں۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ءانذرتہم ماضی کا صیغہ ہے اور ماضی کے اندر پہلے معنی کے اعتبار سے تجدد پایا جاتا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ءانذرتہم مستقبل کے معنی میں ہے۔ قرینہ یہ ہے کہ اس کی تفسیر لایومنون کے ذریعہ سے کی گئی ہے اور لایومنون مستقبل ہے پس جب مفسر مستقبل ہے تو مفسر بھی مستقبل ہی ہو گا۔ شبہ پیدا ہو گا کہ بیانؒ نے ایہام کا لفظ کیوں استعمال کیا حقیقت تجدد کیوں نہیں فرمایا۔

جواب حقیقت تجدد اس وقت پایا جاتا ہے جبکہ فعل اپنے اصل معنی پر باقی رہے لیکن جب اس کو اپنے اصل معنے سے خالی کر کے صرف معنی حدثی کے لئے مخصوص کر لیا جائے جیسا کہ بیان کیا گیا ہے تو اس صورت میں تجدد متحقق نہیں ہو گا البتہ ظاہری صیغہ کو دیکھتے ہوئے تجدد کا وہم پیدا ہو گا اس وجہ سے ایہام تجدد کا لفظ استعمال فرمایا۔ باقی رہی یہ بات کہ ایہام تجدد پیدا کرنے سے مقصد کیا ہے۔

جواب اس بات کو بتلانا ہے کہ نبی نے احداث انذار کیا یعنی بار بار ڈرایا اور امانت کو ادا کر دیا اور تبلیغ رسالت کر دی مگر یہ لوگ اپنی شقاوت کی وجہ سے ایمان نہیں لائے تو کوتاہی ان کی ہے نبی کی کوتاہی نہیں ہے پس فی الجملہ اس کے اندر نبی کو تسلی بھی دی جا رہی ہے۔

وَحَسُنَ دخول الهمزة وام عليه لتقرير معنى الاستواء وتاكيده فانهما جُرِّدتا عن معنى الاستفهام لمجرد الاستواء كما جردت حرف النداء عن الطلب لمجرد التخصيص في قولهم اللّٰهم اغفرلنا ايتها العصابة۔

ترجمہ:۔ اور ہمزہ وام کا دخول استواء کے معنی کی پختگی اور اس کی تاکید کی خاطر موزوں ہے اس لئے کہ یہ دونوں کلمے استفہام کے معنی سے خالی کر کے محض استواء کے لئے استعمال کئے گئے ہیں جس طرح عرب کے قول اللّٰہم اغفرلنا ایتہا العصابۃ میں حرف نداء کو طلب اقبال کے معنی سے خالی کر کے محض تخصیص کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔

تفسیر:۔ اب یہاں سے قاضی صاحب دوسری اور تیسری خرابی کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ معترض کی ذکر کردہ دو خرابیاں اس وقت لازم آتیں جبکہ ہمزہ وام اپنے اصلی معنی پر ہوتے لیکن آیت میں اپنے اصلی معنی پر نہیں ہیں۔ بلکہ دوسرے معنی میں استعمال کئے گئے ہیں اور اس معنی غیر اصلی کے اعتبار سے کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا اب سمجھئے کہ ان کو کس طرح معنی غیر اصلی میں استعمال کیا گیا۔ تو اس کی تشریح یہ ہے کہ ہمزہ وام اصل میں وضع کئے گئے ہیں استفہام عن احد المتوہین فی علم المستفہم کے لئے یعنی ان دو چیزوں میں سے کسی ایک کی تعیین کے سوال کے لئے وضع کئے گئے ہیں جو دونوں مستفہم کے علم میں برابر ہیں تو گویا ان کے اصل معنی کے دو جز ہیں۔ اول طلب تعیین دوم استواء اور طلب تعیین تعبیر ہے استفہام عن احد کی پھر استفہام عن احد کے معنی سے خالی کر کے استواء کے معنی کے لئے آیت میں ہمزہ وام کو تجریداً استعمال کیا گیا ہے جس طرح کہ حرف نداء اصل معنی کے اعتبار سے طلب اقبال منادی کے لئے آتا ہے مگر اللّٰہم اغفرلنا ایتہا العصابۃ میں ایتہا سے پہلے جو یا حرف نداء مقدر ہے اس کو صرف تخصیص کے معنی کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ العصابۃ اس مقولہ میں منادی نہیں ہے کیونکہ قائل کا مقصود یہ نہیں ہے کہ عصابہ کو اپنی طرف متوجہ کرے بلکہ مقصود یہ ہے کہ عصابہ کے لئے خاص طور سے مغفرت کی دعا کرے پس تخصیص کے اعتبار سے عبارت یہ نکلے گی اللہم اغفرلنا نخص نقطنا بالعصابۃ یعنی اے خدا ہم کو بخش دے اور ہماری مراد ضمیر جمع متکلم سے خاص طور پر عصابہ یعنی جماعت ہے۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ آیت میں ہمزہ وام استفہام عن احد کے معنی سے خالی کر لئے گئے ہیں تو دوسری خرابی یعنی صدارت استفہام لازم نہیں آئے گی کیونکہ حرف استفہام صدارت کا تقاضا معنی استفہام پر باقی رہتے ہوئے کرتا ہے اور جب صرف استواء کے معنی ملحوظ رہے تو تیسری خرابی بھی یعنی سواء کے اسناد کے متعلق لازم نہیں آئے گی کیونکہ استواء کے معنی یہ ہیں کہ دو چیزیں برابری کے ساتھ موجود ہیں اور جب دو چیزوں کا وجود ثابت ہوا تو تعدد ثابت ہو گیا لہذا اب مسند الیہ اور مسند میں باعتبار تعدد کے مطابقت ہو گئی ہے اور جب ہمزہ وام استواء کے معنی کے لئے استعمال

والانذار التخويف اريد به التخويف من عقاب الله وانما اقتصر عليه دون البشارة لانه اوقع فى القلب واشد تاثيرا فى النفس من حيث ان دفع الضرر اهم من جلب النفع فاذا لم ينفع فيهم كانت البشارة بعدم النفع اولى۔

ترجمہ:۔ اور انذار مطلقاً ڈرانے کا نام ہے آیت میں عذاب خداوندی سے ڈرانا مراد ہے اور بشارت کو چھوڑ کر انذار پر اس لئے اکتفا کیا کہ انذار دل میں زیادہ جاگزیں اور مؤثر ہے کیونکہ دفع مضرت جلب منفعت کے مقابلے میں اہم ہے (اور انذار میں مضرت کا دفعیہ ہی مقصود ہوتا ہے) پس جب ان کے حق میں انذار کارآمد نہیں۔ تو بشارت کا رآمد نہ ہونا بدرجۂ اولیٰ ثابت ہے۔

(بقیہ گذشتہ) ہوئے تو سواء کے معنی کی تاکید بھی ہوگئی۔

اب اشکال ہوگا کہ آپ کی اس تشریح کے اعتبار سے آیت کا الثابت ثابت کے قبیلہ سے ہونا لازم آتا ہے اور الثابت ثابت کلام لغو ہے کیونکہ اس میں مبتدا و خبر میں اتحاد ہے اور آیت میں یہ خرابی اس طور پر لازم آتی ہے کہ آیت کی دوسری ترکیب یہ ہے کہ سواء کو خبر مقدم اور انذرتہم کو مبتدا موخر مانا جائے پس تقدیری عبارت نکلے گی انذارہم وعدمہ سیان لیکن چونکہ آپ نے ہمزہ اورام کو صرف استواء کے لئے مانا ہے لہذا اس اعتبار سے آیت کے معنی المستویان مستویان کے ہوں گے۔ اور یہ بعینہ الثابت ثابت کی صورت ہے۔

جواب دونوں مستویان میں فرق ہے پہلے مستویان سے مراد وہ مستویان ہے جو مستویان فی العلم المستفہم ہے اور دوسرے مستویان سے مراد مستویان فی عدم النفع ہے پس اس اعتبار سے ترجمہ ہوگا وہ انذار وعدم انذار جو مستفہم کے علم میں مستوی الوقوع تھے عدم نفع کے اندر بھی دونوں برابر ہیں اور جب دونوں مستویان میں فرق ہوگیا تو مبتدا اور خبر کے درمیان تغایر ثابت ہوگیا پس الثابت ثابت کی صورت نہ رہی۔

تفسیر:۔ اب یہاں سے دوسری بحث شروع کر رہے ہیں بحث کا پہلا جزء ہے لفظ انذار کی تحقیق انذار باب افعال کا مصدر ہے لغت میں اس کے معنی کسی چیز سے ڈرانا اور اصطلاح تفسیر کے اندر انذار سے مراد معاصی پر مرتب ہونے والے خدا کے عقاب سے ڈرانا اور معصیت کے اندر عموم ہے خواہ کفر ہو یا دوسرے اعمال سیئہ شبہ پیدا ہوا کہ حضور کی صفت میں بشیر و نذیر ذکر کیا گیا ہے پس جس طرح انذار و عدم انذار کو عدم نفع میں برابر قرار دیا گیا اسی طرح تبشیر اور عدم تبشیر کو بھی عدم نفع میں برابر قرار دینا چاہیئے تھا اور یوں کہنا چاہیئے تھا سواء علیہم ء انذرتہم ام لم تنذرھم وبشرھم ام لم تبشرھم اور اگر اکتفا ہی کرنا تھا تو

وقرئ انذرتہم بتحقیق الھمزتین وتخفیف الثانیۃ بین بین وقلبھا الفاء وھو لحن لان المتحرکۃ لاتنقلب ولانہ یؤدی الی الساکنین علی غیر حد وبتوسیط الف بینہما محققتین وبتوسیطھا والثانیۃ بین بین وبحذف الاستفھامیۃ وبحذفھا والقاء حرکتھا علی الساکن قبلھا۔

ترجمہ :۔ء انذرتہم میں سات قرأتیں ہیں (۱) دونوں ہمزوں کو بدستور باقی رکھتے ہوئے (۲) دوسرے ہمزہ میں تسہیل (۳) دوسرے کو الف سے بدل کر۔ یہ قرأت قانون عرب سے خارج ہے کیونکہ ہمزہ متحرکہ کو الف سے نہیں بدلا جاتا نیز اس میں اجتماع ساکنین علی غیر حدہ لازم آتاہے (۴) دونوں ہمزوں کو بدستور باقی رکھتے ہوئے درمیان میں الف لاکر (۵) درمیان میں الف لاکر دوسرے ہمزہ میں تسہیل کرتے ہوتے (۶) ہمزۂ استفہام (یعنی پہلے والے ہمزہ) کو حذف کرنے کے ساتھ (۷) ہمزۂ استفہام کی حرکت ماقبل کو دے کر ہمزہ کو حذف کرنے کے ساتھ۔

(بقیہ مد گذشتہ) پھر تبشیر کے ذکر پر اکتفا کرتے انذار ہی کے ذکر پر اکتفا کیوں کیا۔

اس اشکال کے دو جواب ہیں اول یہ کہ انذار کے عدیم النفع ہونے سے تبشیر کا بھی عدیم النفع ہونا دلالۃً ثابت ہوگیا اس لئے انذار کے بعد تبشیر کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی گئی جس طرح لاتقل لہما اُف کی وجہ سے دلالۃً ضرب وشتم کی بھی نفی ہوگئی لہذا لاتقل لہما اُف کے بعد ولاتضربوہما ولاتشتموہما کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

اب رہی یہ بات کہ کس طرح انذار کے عدیم النفع ہونے سے تبشیر کا عدیم النفع ہونا ثابت ہوا۔

الجواب :۔ اس لئے کہ انذار بمقابلہ تبشیر کے دل کے اندر زیادہ اثرانداز اور اوقع فی القلب ہے کیونکہ انذار سے دفع مضرت مقصود ہے اور تبشیر سے جلب منفعت مقصود ہے اور دفع مضرت زیادہ اہم ہے بمقابلہ جلب منفعت کے اور اہم چیز دل کے اندر زیادہ اثرانداز ہوتی ہے پس انذار زیادہ اثرانداز ہے بمقابلہ تبشیر کے پس جب انذار جیسی اوقع فی القلب اور شدید التاثیر چیز الذین کفروا کے لئے کارآمد نہ ہوئی تو تبشیر جیسی ضعیف التاثیر چیز بدرجۂ اولی کارآمد نہیں ہوگی پس انذار کے عدیم النفع ہونے سے تبشیر کا بھی عدیم النفع ہونا ثابت ہوگیا۔

دوم جواب یہ کہ انذار وتبشیر دو دو قسموں پر منقسم ہے انذار کامل وانذار ناقص اور تبشیر کامل وتبشیر ناقص انذار کامل ان وعیدات کو کہتے ہیں جو کفر پر مرتب ہوں اور انذار ناقص ان وعیدات کو کہتے ہیں جو اعمال سیئات پر مرتب ہوں۔ اور تبشیر کامل ان مبشرات کو کہتے ہیں جو ایمان کامل پر مرتب ہوں اور تبشیر ناقص ان مبشرات کو کہتے ہیں جو مطلق ایمان پر مرتب ہوں آیت کے اندر انذار سے انذار کامل مراد ہے اور اس کے

(بقیہ مد گذشتہ) مستحق صرف کفار ہیں پس اگر تبشیر کو ذکر کیا جاتا ہے تو انذار کے تقابل کی وجہ سے تبشیر کامل مراد حالانکہ کفار تبشیر کامل کے مستحق نہیں ہیں ہاں ان کو وہ خوش خبریاں سنائی جا سکتی ہیں جو کفر کو چھوڑ دینے کے بعد مطلق ایمان پر مرتب ہوں اور یہ تبشیر ناقص کا مفہوم ہے تبشیر کامل نہیں ہے۔

تفسیر ۴۹:۔ اب یہاں سے قرأت ہمزتین کے سلسلہ میں بحث کر رہے ہیں۔ قاضی صاحب نے ہمزتین کی یہاں پر سات قرأتیں ذکر کی ہیں۔

قرأت اولیٰ:۔ اول قرأت یہ کہ دونوں ہمزہ کو اس طرح باقی رکھا جائے کہ نہ ان میں کوئی تخفیف کی جائے اور نہ ان کے درمیان الف لایا جائے یہ قرأت کوفیین اور ذکوان کی روایت کے اعتبار سے ابن عامر کی طرف منسوب ہے۔

قرأت ثانیہ:۔ دوم یہ کہ ہمزۂ ثانیہ میں تسہیل کی جائے اور درمیان میں الف نہ لایا جائے اور تسہیل کہتے ہیں ہمزہ کو ہمزہ کے مخرج اور اس حرف کے مخرج کے درمیان ادا کرنا جو ماقبل والے حرف کی حرکت کے موافق ہو پس ماقبل کے مفتوح ہونے کی صورت میں ہمزہ کو ہمزہ اور الف کے مخرج کے درمیان ادا کرنا اور ماقبل کے مضموم ہونے کی صورت میں ہمزہ کو ہمزہ اور واؤ کے مخرج کے درمیان ادا کرنا اور ماقبل کے مکسور ہونے کی صورت میں ہمزہ کو ہمزہ اور یا کے مخرج کے درمیان ادا کرنا تسہیل کہلائے گا آیت میں چونکہ ہمزہ ثانیہ سے پہلے فتحہ ہے لہٰذا تسہیل کی پہلی صورت پائی جائیگی یہ قرأت ابن کثیر کی طرف منسوب ہے نیز ورش کے بغدادی شاگردوں نے نافع سے بھی یہی قرأت روایت کیا ہے۔

قرأت ثالثہ:۔ سوم یہ کہ ہمزۂ ثانیہ کو الف سے بدل دیا جائے یہ قرأت بھی نافع کی طرف منسوب کی جاتی ہے مگر اس کو روایت کرنے والے ورش کے بصرہ کے شاگرد ہیں اور یہاں ہمزہ ثانیہ کو الف سے بدلنے کی وجہ یہ ہے کہ ہمزتین کا اجتماع موجب ثقل ہے لیکن شبہ ہوگا کہ یہ ثقل تو ہمزۂ ثانیہ کی تسہیل کی وجہ سے دور ہو سکتا ہے جیسا کہ اسی بات کے پیش نظر ابن کثیر نے اس کو اختیار کیا ہے پس ہمزہ ثانیہ کو الف سے بدلنے کی کیا ضرورت ہے

الجواب:۔ ورش نے تسہیل کو ازالۂ ثقل کے واسطے کافی نہیں سمجھا اس وجہ سے اس کو الف سے بدل دیا قاضی صاحب اس تیسری قرأت کے اوپر جرح کر رہے ہیں اور فرماتے ہیں وھو لحن جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ قرأت قواعد عربیہ سے خارج اور ہٹ کر ہے اور خروج عن قواعد العربیۃ کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ آیت کے اندر ہمزۂ ثانیہ متحرکہ ہے اور ہمزۂ متحرکہ کو الف سے نہیں بدلا جاتا البتہ ہمزہ ساکنہ کو الف سے بدلا جا سکتا ہے جوازاً بھی اور وجوباً بھی۔ جوازاً اس صورت میں جبکہ ہمزۂ ثانیہ سے پہلے حرف صحیح ہو جیسے رَأس اور وجوباً اس صورت میں جبکہ ہمزہ ساکنہ سے پہلے ہمزۂ متحرکہ ہو جیسے اٰمَنَ لیکن ہمزۂ متحرکہ کے اندر تخفیف کی صورت یہ ہے کہ اس کے اندر تسہیل کر لی جائے نہ یہ کہ الف سے اس کو بدلا جائے پس ہمزۂ ثانیہ کو الف سے بدلنا گویا قاعدۂ عربیہ سے انحراف کرنا ہے۔ اور دوسری وجہ خروج کی یہ ہے کہ اس قرأت کے اعتبار سے اجتماع ساکنین علی غیر حدہ لازم آتا ہے حالانکہ اجتماع ساکنین علی غیر حدہ ناجائز ہے۔ آیت کے اندر اجتماع ساکنین علی غیر حدہ کو سمجھنے کے لئے پہلی اس کی حقیقت کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ اجتماع ساکنین

دو قسمیں ہیں علیٰ حدہ اور علیٰ غیر حدہ۔

اجتماع ساکنین علیٰ غیر حدہ اس کو کہتے ہیں۔ کہ جس میں ساکن اول مدہ اور ساکن ثانی مدغم نہ ہو اور اگر یہ دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں تو اجتماع علیٰ حدہ کہلائے گا اور آیت کے اندر اجتماع ساکنین اس طور پر لازم آرہا ہے کہ ہمزہ کو جب الف سے بدل دیا تو چونکہ الف ساکن ہوتا ہے اس لئے پہلا ساکن تو الف ہوا اور دوسرا ساکن نون ہے اور چونکہ نون غیر مدغم ہے اس لئے اجتماع ساکنین علیٰ غیر حدہ ہے۔ بہرحال قرأت ثالثہ میں دو اعتبار سے قواعد عرب سے نکلنا لازم آتا ہے۔ بعض حضرات نے ان دونوں خرابیوں کا جواب دیا ہے۔ اول کا جواب یہ ہے کہ ہمزۂ متحرکہ کو الف سے بدلنا اگرچہ اطرادی اور عمومی قاعدہ نہیں مگر شذوذاً جائز ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهٗ میں ہمزہ مفتوحہ تبدیل الف بصورت من مِنْسَاتَہٗ قرار سے منقول ہے نیز حضرت حسان کے شعر میں بھی اس کا ثبوت ملتا ہے شعر یہ ہے۔

سَالَتْ هُذَيلٌ رسولَ اللهِ فاحشةً ‏ ‏ ‏ ‏ وضلّت هذيلٌ بما قالت ولم تصب۔

یہاں سالت میں ہمزہ مفتوحہ تبدیل الف منقول ہے شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ ہذیل نامی عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فحش کاری کی خواہش کی۔ ہذیل اپنے قول کی وجہ سے گمراہ ہوگئی اور اس نے درست بات نہیں کہی۔ اور دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ اجتماع ساکنین علیٰ غیر حدہ اگرچہ ناجائز ہے مگر آیت کے اندر جب ہمزہ کو الف سے بدلا جائے گا اور جب کھینچ کر پڑھا جائے گا تو یہ مد الف فصل بن جائے گا دو ساکنوں کے درمیان پس الف کو اشباع کیساتھ پڑھنا ایسا ہے جیسے کہ دو ساکنوں کے درمیان حرکت کا فصل لے آنا۔ اور جس طرح فصل بالحرکت بین الساکنین ناجائز نہیں ہوگا لہٰذا اس قرأت کو لحن کہنا درست نہیں ہے۔

اعتراض ہوگا کہ قاضی صاحب نے قرأت ثالثہ پر نکیر کی ہے حالانکہ قرأت سبعہ متواتراً منقول ہیں اور تواتر کا انکار کفر ہے۔
جواب۔ اس قرأت کا تواتر سے منقول ہونا ہمیں تسلیم نہیں بلکہ متواتر وہ قرأت ہے جو مصحف عثمانی میں موجود ہے اور اگر تواتر کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو قاضی صاحب کا اعتراض روایت کے سلسلہ میں ہے قرأت کے سلسلہ میں نہیں ہے۔

قرأت رابعہ:۔ چوتھی قرأت یہ ہے کہ ہمزتین کو بدستور باقی رکھتے ہوئے درمیان میں الف داخل کر دیا جائے یہ قرأت بعض حضرات کی روایت سے ابن عامر کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔

قرأت خامسہ:۔ پانچویں قرأت یہ ہے کہ ہمزۂ ثانیہ کے اندر تسہیل کرتے ہوئے درمیان میں الف داخل کر دینا چاہیے۔ یہ قرأت ابو عمرو کی ہے نیز بروایت قالون نافع کی بھی ہے اس کے اندر درمیان میں الف داخل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہمزۂ ثانیہ کی تسہیل ازالۂ ثقل کے واسطے ناکافی ہے لہٰذا الف کو درمیان میں لے آئے تاکہ ثقل دور ہو جائے۔

قرأت سادسہ:۔ چھٹی قرأت یہ ہے کہ ہمزۂ ثانیہ کو علیٰ حالہ باقی رکھتے ہوئے ہمزۂ استفہام کو حذف کر دیا جائے۔ اس صورت میں انذرتہم کلام انشاء بصورت خبر رہے گا لیکن ہمزہ استفہامیہ مراد میں باقی رہے گا۔ لفظوں سے ام کے قرینہ کی وجہ سے حذف کر دیا گیا کیونکہ ام بغیر ہمزہ کے نہیں آتا ہے ابن جنی نے کہا کہ یہ قرأت

لَا يُؤْمِنُوْنَ ٥ جملة مفسرة لاجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء فلا محل لها او حال مؤكدة او بدل عنه او خبر ان والجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم۔

ترجمہ :۔ لایؤمنون اپنے ماسبق کے اس اجمال کی تفسیر ہے جو مافیہ الاستواء (یعنی جس چیز میں انذار و عدم انذار برابر ہے) کے بارے میں تھا پس اس کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہوگا۔ یا حال مؤکدہ ہے یا جملۂ سابق سے بدل ہے۔ یا اِنَّ الذین کفروا میں جو اِنَّ ہے اس کی خبر ہے اور اس سے پہلا والا جملہ یعنی سواءٌ الخ جملہ معترضہ ہے جس سے علت حکم بیان کی گئی ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) ابن محیصن کیطرف منسوب ہے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ قرأت شاذ ہے کیونکہ ہمزۂ متحرکہ کے اندر تخفیف کا طریقہ صرف تسہیل ہے حذف و قلب نہیں ہے۔

قرأت سابعہ :۔ ساتویں قرأت یہ ہے کہ ہمزۂ استفہامیہ کو حذف کر دیا جائے اور اس کی حرکت نقل کرکے قبل والے حرف ساکن یعنی علیہم کے میم کو دیدی جائے پس تبدیل کے بعد علیہم انذرتہم باقی رہے گا اس روایت کے بھی شاذ ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ وجہ شذوذ دو چیزیں ہیں اول ہمزۂ استفہامیہ کا حذف دوم وجود نقل۔ علامہ زمخشری نے اس قرأت کو شذوذ سے بچانا چاہا اس لئے انہوں نے اس کو قَدَ فْلَحَ کی نظیر قرار دیا یعنی جسطرح افلح کے ہمزۂ متحرکہ کی حرکت کو ماقبل کو دے کر ہمزہ کو حذف کر دیا گیا اسی طرح علیہم ءانذرتہم میں بھی کیا گیا مگر صاحب شیخ زادہ نے کہا کہ علامہ زمخشری کی یہ کوشش بے کار ہے کیونکہ قد افلح میں ہمزۂ افعال کا ہے اور آیت مذکورہ میں ہمزہ استفہام کا ہے اور ہمزہ استفہام کو ہمزہ افعال پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

ساتوں قراءتوں کی وجہ حصر۔ قراءت کے سلسلے میں ہم نے جو تشریح کی ہے اس کا اکثر و بیشتر حصہ شاطبیہ اور شرح شاطبیہ میں موجود ہے۔ ان سات قراءتوں کی وجہ حصر یہ ہے کہ ہمزتین دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں محقق ہوں گے یا دونوں میں تغیر ہوگا۔ اگر دونوں محقق ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں درمیان میں الف لایا جائے گا یا نہیں اگر درمیان میں الف نہیں لایا جائے گا تو یہ پہلی صورت ہے اور اگر درمیان میں الف لایا جائے گا تو یہ چوتھی صورت ہے اور اگر ہمزتین میں کوئی تغیر ہے تو پھر دو صورتیں ہیں۔ ہمزہ ثانیہ میں تغیر ہوگا یا اولیٰ میں۔ اگر ہمزہ ثانیہ میں ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں تسہیل کے ساتھ تغیر ہوگا یا قلب کے ساتھ اگر قلب کے ساتھ ہے تو تیسری صورت ہے اور اگر تسہیل کے ساتھ ہے تو پھر دو صورتیں ہیں درمیان میں الف لایا جائے گا یا نہیں اگر الف نہ لایا جائے تو یہ دوسری صورت ہے اور اگر الف لایا جائے تو یہ پانچویں صورت ہے۔ اور اگر ہمزہ اول میں تغیر ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں تغیر بالحذف مع نقل الحرکت ہوگا یا بغیر نقل حرکت کے۔ اگر تغیر بالحذف مع النقل ہے تو یہ ساتویں صورت ہے اور اگر بغیر نقل ہے تو وہ چھٹی صورت ہے۔

تفسیر[۵۲]: ۔ قاضی صاحب لایؤمنون کے ذیل میں دو بحثیں ذکر کریں گے اول ترکیبی۔ دوم استدلالی ترکیب کے سلسلہ میں قاضی صاحب نے چار صورتیں ذکر کی ہیں اول یہ کہ لایؤمنون کو سواء علیہم ءانذرتہم ام لم تنذرھم کا جملہ مفسرہ مانا جائے یعنی جملہ سابق نے انذار اور عدم انذار کو مستوی بتلایا تھا لیکن یہ نہیں بتلایا تھا کہ کس چیز میں مستوی ہیں پس ما فیہ الاستواء کے سلسلہ میں جملہ اول مجمل و مبہم تھا لایؤمنون نے آکر اس کی تفسیر کر دی کہ ما فیہ الاستواء عدم ایمان ہے یعنی انذار و عدم انذار عدم ایمان میں برابر ہیں لیکن جملہ اول ما فیہ الاستواء میں مبہم اپنی ذاتی حیثیت سے ہوگا یعنی جب قرآن سے صرف نظر کر لی جائے مثلاً یہ کہ آیت مشتہرین بالکفر کے سلسلہ میں وارد ہے اس سے صرف نظر کر لی جائے اور اس قرینہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے ما فیہ الاستواء خود جملہ اولیٰ سے سمجھ میں آرہا ہے لایؤمنون کو جملہ مفسرہ قرار دینے کی صورت میں کوئی محل اعراب نہ ہوگا کیونکہ جملہ مفسرہ کے سلسلہ میں جمہور کا یہی مسلک ہے۔

دوسری ترکیب یہ ہے کہ لایؤمنون کو حال مؤکدہ قرار دیا جائے یعنی لایؤمنون جملہ سابق کے مضمون کی تاکید کر رہا ہے اور مضمون جملہ استواء انذار و عدم انذار ہے۔

اب شبہ پیدا ہوا کہ مؤکد ہونے کے معنی یہ ہیں کہ جو معنی پہلے سے موجود تھے اس کو پختگی کے ساتھ بیان کر دیا جائے اور عدم ایمان کے معنی جملہ اولیٰ میں موجود نہیں تھے لہٰذا لایؤمنون حال مؤکدہ کیسے ہو سکتا ہے۔ جواب۔ عدم ایمان کے معنی قرینہ کی وجہ سے جملہ اولیٰ میں موجود ہیں لہٰذا لایؤمنون کو حال مؤکدہ بنانا درست ہے یہ ترکیب خاص طور سے اس وقت ہوگی جبکہ سواء کو خبر مقدم اور ءانذرتہم الخ کو مبتدا مؤخر مانا جائے اسلئے کہ حال مؤکدہ جملہ اسمیہ کے مضمون کی تاکید کرتا ہے اور ماقبل کا جملہ جملہ اسمیہ اسی ترکیب میں بن سکتا ہے۔

تیسری ترکیب یہ ہے کہ لایؤمنون کو ماقبل کے جملہ سے بدل قرار دیا جائے یہاں بدل سے مراد بدل الاشتمال ہے بدل الکل اور بدل البعض نہیں۔ بدل الکل تو اس لئے نہیں کہ جملہ سابقہ اور لایؤمنون کے مفہوم میں اتحاد نہیں ہے، اور بدل البعض اس لئے نہیں کہ لایؤمنون جملہ سابقہ کے مفہوم کا جز نہیں ہے۔ اور بدل الاشتمال اس لئے ہے کہ لایؤمنون جملہ سابقہ کے معنی متعلق پر دلالت کرتا ہے اور معنی متعلق ما فیہ الاستواء ہے۔

اب اشکال ہوا بدل کسی چیز کا اس وقت ذکر کیا جاتا ہے جبکہ مبدل عنہ اوفی بالمراد نہ ہو یعنی مبدل منہ معنی مرادی پر علیٰ سبیل الکمال دلالت نہ کرتا ہو تو بدل ذکر کر کے تو فیہ مراد کر دیا جاتا ہے پس یہاں اس کی صورت کس طرح ہوگی جواب بایں طور کہ جملہ سابقہ سے مقصود ہے عدم ایمان کے اندر انذار و عدم انذار کو برابر ثابت کرنا اور عدم ایمان پر جملہ سابقہ علیٰ سبیل الکمال دلالت نہیں کرتا تھا بلکہ قرینہ کی وجہ سے بالالتزام دلالت کرتا تھا تو گویا جملہ سابق غیر وافی بالمراد تھا پس لایؤمنون کو ذکر کر دیا تاکہ وافی بالمراد ہو جائے کیونکہ لایؤمنون عدم ایمان پر بالمطابقت دلالت کرتا ہے۔ چوتھی ترکیب یہ ہے کہ لایؤمنون کو اِنّ کی خبر قرار دیا جائے اور ماقبل کے جملہ کو جملہ معترضہ بنا دیا جائے۔ اور اس جملہ معترضہ سے مقصود حکم لایؤمنون کی علت ذہنی کو بیان

---

[۱] ذوالحال علیہم کی ضمیر مجرور ہوگی ۱۲

والآية مما احتج به من جوّز تكليف ما لايطاق فانه سبحانه اخبر عنهم بانهم لايؤمنون وامرهم بالايمان فلو آمنوا انقلب خبره كذبا وشمل ايمانهم الايمان بانهم لايؤمنون فيجتمع الضدان۔

ترجمہ :۔ یہ آیت اُن آیات میں سے ہے جس سے اُن حضرات نے استدلال کیا ہے جو تکلیف مالایطاق (مالایطاق سے وہ چیزیں مراد ہیں جو انسان کے بس میں نہیں) کو جائز کہتے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کے متعلق یہ خبر دی کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے اور پھر انھیں ایمان کا حکم بھی دیا پس اگر وہ ایمان لے آتے تو اللہ کی یہ خبر جھوٹ ہو جاتی نیز انکا ایمان لانا اس بات پر ایمان لانے کو بھی شامل ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے پس ضدین کا اجتماع لازم آئے گا (ان دونوں دلیلوں سے معلوم ہوا کہ جن کفار کو ایمان کا حکم دیا گیا تھا ان کا ایمان لانا محال تھا)

(بقیہ صگذشتہ) کرنا ہے کیونکہ علت ذہنی اور خارجی ہر دو ختم اللہ علی قلوبہم ہے پس جملہ سابقہ حکم لایومنون کے واسطے برہان لمّی ہے اور ختم اللہ علی قلوبہم برہان انّی ہے مگر یہ یاد رہے کہ چوتھی ترکیب اسی وقت درست ہوگی جبکہ سواء علیہم میں مبتدا اور خبر کی ترکیب کی جائے۔ لیکن اگر سواء کو صیغہ صفت کی تاویل میں لیا جائے اور ءانذرتہم الخ کو فاعل قرار دیا جائے تو اس صورت میں چوتھی ترکیب درست نہیں ہوگی اس لئے کہ اس چوتھی ترکیب کی درستگی کی بنیاد اس میں ہے کہ سواء علیہم الخ کو جملہ معترضہ قرار دیا جائے اور سواء علیہم جملہ معترضہ۔ مبتدا اور خبر کی ترکیب کے اعتبار سے تو بن سکتا ہے مگر صیغہ صفت اور فاعل کی ترکیب کے اعتبار سے نہیں بن سکتا ہے اس لئے کہ اس ترکیب کے اعتبار سے یہ مفرد ہوگا جملہ نہیں ہوگا حالانکہ معترضہ کے لئے جملہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ علماء معانی جملہ معترضہ کی تعریف یوں کرتے ہیں الاعتراض هو ان يؤتى في اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنىً بجملة لا محل لها من الاعراب. یعنی جملہ معترضہ ہے کہ ایک کلام کے درمیان یا دو متصل کلاموں کے درمیان کسی ایسے جملہ کو لایا جائے کہ جس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہے اور اس جملہ کو معترضہ کہتے ہیں اس تعریف سے یہ ثابت ہو گیا کہ معترضہ کے لئے جملہ ہونا ضروری ہے۔

تفسیر :۔ اب یہاں سے دوسری بحث استدلال کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس استدلال کے ذیل میں قاضی صاحب نے جو عبارت اختیار کی ہے اس عبارت کی تشریح میں شارحین نے باہم اختلاف کیا ہے لیکن ہم اس موقع پر پہلے شیخ زادہ کی تشریح کو ذکر کرتے ہیں۔ اس تشریح کا حاصل یہ ہے کہ ممتنع کی دو قسمیں ہیں (۱) ممتنع لذاتہ (۲) ممتنع لغیرہ۔

ممتنع لذاتہ وہ ممتنع ہے کہ جس کی ذات میں ایسے معنی پائے جائیں جس کی وجہ سے اس کے اوپر امتناع کا حکم لگایا جائے جیسے کہ اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین۔

ممتنع لغیرہ اس کو کہتے ہیں کہ جو فی نفسہ ممکن ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس پر امتناع کا حکم لگایا گیا ہو مثلاً عدم آلہ کی وجہ سے یا انتفاء محل کی وجہ سے یا انتفاء شرط کی وجہ سے جیسے کتابت فی نفسہ ممکن ہے مگر عدم آلہ اور انتفاء محل کی وجہ سے ممتنع ہے۔ یہ بات سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ تین چیزیں ہیں اول ممتنع لذاتہ دوم ممتنع لغیرہ سوم وہ چیزیں کہ جن کے عدم کی خداوند تعالیٰ نے خبر دیدی یا خدا کے علم میں وہ معدوم ہیں ممتنع لذاتہ کے بارے میں جمہور اور معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کا مکلف بنانا عقلاً جائز نہیں ہے لیکن اشاعرہ میں سے ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ عقلاً تو جائز ہے لیکن وقوع نہیں ہے اور دوسری جماعت قلیلہ وقوع کی بھی قائل ہے اور ممتنع لغیرہ کی تکلیف کے بارے میں سب ہی حضرات قائل ہیں کہ جن کے عدم کی اللہ تعالیٰ نے خبر دیدی ہے یا ان کا عدم اللہ کے علم میں آچکا۔

جو حضرات ممتنع لذاتہ کی تکلیف کے وقوع کے قائل ہیں انہوں نے دو طریقے سے آیت کے ذریعہ استدلال کیا ہے پہلا طریقہ استدلال یہ ہے کہ الذین کفروا سے ایک تفسیر کے مطابق معہود خارجی یعنی ابولہب و ابوجہل وغیرہ مراد ہیں اور ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دیدی ہے کہ یہ ایمان نہیں لائیں گے لیکن اس کے باوجود ان کو ایمان کا مکلف بنایا گیا ہے حالانکہ ان کا ایمان لانا ممتنع ہے کیونکہ اگر یہ لوگ ایمان لے آتے تو خدا کی خبر کا کاذب ہونا اور خدا کے ان کے ایمان سے جاہل ہونا لازم آئے گا اور کذب خداوندی اور جہل خداوندی محال ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ بھی محال ہے۔ پس ابوجہل و ابولہب وغیرہ کا ایمان لانا بھی محال ہے تو دیکھئے ان کا ایمان لانا محال ہے لیکن کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کا مکلف بنایا ہے جس سے ثابت ہو گیا کہ تکلیف بالممتنع واقع ہے۔

اور دوسرا طریقہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ابوجہل و ابولہب کو ایمان کا مکلف بنایا اور ایمان نام ہے ان تمام چیزوں کی تصدیق کرنے کا جس کو نبی علیہ السلام خدا کے پاس سے لے کر آئے اور ان تمام چیزوں میں سے یہ آیت لایومنون بھی ہے پس ایمان کے مکلف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ اس آیت لایومنون کی بھی تصدیق کر دیں جو خود انہیں لوگوں کے بارے میں وارد ہوئی اور چونکہ لایومنون۔ لایصدقون کی تصدیق کریں گے تو گویا عدم تصدیق کی تصدیق کریں گے اور قاعدہ ہے کہ عدم تصدیق کی تصدیق فرع ہوتی ہے عدم تصدیق کی یعنی عدم تصدیق کی تصدیق خود عدم تصدیق ہے لہذا یہ لوگ ایمان لانے کی صورت میں آیت لایومنون میں غیر مصدق اور بقیہ تمام صورتوں میں مصدق ہوں گے پس ان لوگوں کو ایمان کا مکلف بنانا گویا التصدیق و عدم التصدیق کے جمع کرنے کا مکلف بنانا ہے اور جمع بین التصدیق و عدم التصدیق جمع بین الضدین ہے پس نتیجہ نکالکر یہ ثابت ہوا کہ ان لوگوں کو ایمان کا مکلف بنانا بعینہ جمع بین الضدین کا مکلف بنانا ہے اور جمع بین الضدین ممتنع لذاتہ ہے لیکن اس کے باوجود جب ان کفار معہود کو ایمان کا مکلف بنایا گیا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ تکلیف بالممتنع لذاتہ جائز ہی نہیں بلکہ واقع ہے۔

والحق ان التکلیف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا من حیث ان الاحکام لایستدعی غرضًا سیما الامتثال لکنه غیر واقع للاستقراء والاخبار بوقوع الشیٔ اوعدمه لاینفی القدرة علیه کاخباره تعالیٰ عما یفعله هو والعبد۔

ترجمہ:۔ اور حق بات یہ ہے کہ ممتنع لذاتہ کی تکلیف گو عقلاً بایں حیثیت جائز ہے کہ احکام خداوندی کسی غرض کے بالخصوص بندہ کے اطاعت وفرمانبرداری کے متقاضی نہیں ہوتے لیکن تتبع وتلاش سے معلوم ہوا کہ واقع نہیں اور اللہ تعالیٰ کے کسی شئی کے وقوع اور عدم وقوع کی خبر دیدینے سے بندہ کی قدرت کی نفی نہیں ہوتی مثلاً اللہ تعالیٰ کا اپنے بندے کے فعل اختیاری کی خبر دیدینا۔

تفسیر:۔ اب یہاں سے قاضی صاحب ایک فیصلہ کن بات کہہ رہے ہیں فیصلہ کا حاصل یہ ہے کہ تکلیف بالممتنع لذاتہ عقلاً جائز تو ہے مگر شریعت میں واقع نہیں ہے۔ عقلاً جائز اس لئے ہے کہ خدا کے احکام منزلہ اور افعال صادرہ معلل بالاغراض نہیں یعنی خدا کے افعال واحکام کے لئے کوئی علت غائیہ نہیں جو صدور افعال اور نزول احکام کے لئے باعث ہو اور خدا کے افعال واحکام معلل بالاغراض اس لئے نہیں کہ اگر معلل بالاغراض ہوں گے تو خدا کا اپنے احکام وافعال میں متکمل بالغیر ہونا لازم آئے گا بایں طور کہ اگر کسی فاعل کے افعال کسی غرض سے وابستہ ہوں تو اگر غرض حاصل ہو جائے تو کہا جاتا ہے کہ یہ فعل کامل اور انسب ہے اور غرض کے معدوم ہونے کے وقت فعل کو ناقص ونامناسب کہا جاتا ہے۔

پس اسی طرح اگر خدا کے احکام وافعال معلل بالاغراض ہوں گے تو جب وہ اغراض حاصل ہو جائیں گے تو کہا جائے گا کہ خدا کے افعال کامل وانسب ہیں اور اگر غرض فوت ہو گئی تو ناقص ونامناسب ہونے کا حکم لگایا جائیگا تو گویا خداوند تعالیٰ اپنے افعال کو مکمل بنانے میں محتاج ہوئے اغراض کی طرف اور اغراض غیر ذات باری ہیں پس گویا خداوند تعالیٰ اپنے افعال واحکام میں متکمل بالغیر ہو۔ اور خدا کا متکمل بالغیر ہونا محال ہے لہذا خدا کے افعال واحکام کا معلل بالاغراض ہونا بھی محال ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ خدا کے احکام مقتضی غرض نہیں اور چونکہ امتثال یعنی احکام کا بجالانا بھی غرض من الاغراض ہے لہذا احکام اس کے بھی مقتضی نہیں ہوں گے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ احکام کا مکلف بنائے اور اس کا مقصود یہ نہ ہو کہ بندے اس کو بجالائیں اور جب یہ معلوم ہو گیا کہ احکام کے مکلف بنانے سے امتثال مقصود نہیں تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ممتنع لذاتہ کا بھی مکلف بنانا جائز ہے کیونکہ وہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ خدا نے اس کا مکلف تو بنا دیا لیکن اس سے امتثال عباد مقصود نہیں ہے پس ممتنع لذاتہ کی تکلیف کا جواز ثابت ہو گیا لیکن شریعت میں اس کا وقوع نہیں ہے کیونکہ نصوص اور احکام شرعیہ کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ

اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ان افعال کا بھی مکلف نہیں بنایا جو بندوں پر شاق اور دشوار گذریں پس جب شریعت میں ان افعال کی تکلیف واقع نہیں جو شاق اور دشوار ہیں تو ان افعال کی تکلیف بدرجۂ اولیٰ واقع نہیں ہوگی جو ممتنع لذاتہ ہیں۔

وہ آیت جس سے متعسر الوقوع افعال کی تکلیف کی نفی ہو رہی ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا اس آیت کی تفسیر صاحب کشاف نے اس طور پر کی ہے کہ الوسع ما یسع الانسان ولا یضیق علیہ ولا یحرج فیہ لے لا یکلفہا الا ما یتسع فیہ طوقہ ویتیسر علیہ یعنی وسعہا میں وسع سے مراد وہ افعال ہیں جو انسان کی وسعت میں ہوں اور تنگی اور حرج کا باعث نہ بنیں پس آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو انھیں اعمال کا مکلف بناتا ہے جن کو انسان بآسانی اپنی طاقت سے انجام دے سکے آیت سے متعسر الوقوع اعمال کی تکلیف کی نفی ہوتی ہے نیز احکام شرعیہ اسی کیطرف مشیر ہیں۔ مثلاً شیخ فانی سے فرضیت صوم کا ساقط ہو جانا یا حائضہ سے بالکلیہ نماز کا ساقط ہو جانا غیر غنی پر زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا مریض غیر قادر علی الرکوع والسجود کے لئے باشارہ نماز کا جواز وغیرہ وغیرہ۔

قاضی صاحب نے فرمایا کہ ممتنع لذاتہ کی تکلیف عقلاً جائز ہے مگر شرعاً واقع نہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ ممتنع لغیرہ کی تکلیف جائز کے ساتھ ساتھ واقع بھی ہے۔

والاخبار بوقوع الشیٔ اوعدمہ الخ قاضی صاحب فیصلہ کرنے کے بعد اب یہاں سے ان لوگوں کے پہلے طریقۂ استدلال کا جواب دے رہے ہیں جو تکلیف بالممتنع لذاتہ کے وقوع کے قائل ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپنے ایمان ابولہب وغیرہ کو صرف اس لئے محال قرار دیا کہ اس سے کذب باری لازم آتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس دلیل سے ایمان ابولہب کا ممتنع لذاتہ ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس دلیل سے ایمان ابولہب وغیرہ کا ممکن فی نفسہ ممتنع لغیرہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور تکلیف بالممتنع لغیرہ کے وقوع کے ہم بھی قائل ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ ممکن فی نفسہ ممتنع لغیرہ ہونا کیسے ثابت ہوتا ہے تو ممکن فی نفسہ ہونا اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ خدا کا کسی چیز کے وقوع یا عدم وقوع کی خبر دیدینا اس چیز کے وقوع کے لئے موجب نہیں اور اس چیز سے قدرت کی نافی نہیں خدا کا خبر دیدینا موجب تو اس لئے نہیں کہ خدا کا کسی چیز کے وقوع وعدم کی خبر دینا تابع اس بات کے ہے کہ اس چیز پر وقوع وعدم وقوع کا حکم لگایا جائے اور کسی چیز پر حکم لگانا تابع ہے ارادۂ حاکم کے اور ارادۂ حاکم تابع ہے علم حاکم کے اور علم حاکم تابع ہے معلوم کے اور معلوم بندہ کے افعال کا وقوع اور عدم وقوع ہے پس وقوع فعل اور عدم وقوع فعل اصل ٹھہرا اور خدا کا اخبار تابع اور قاعدہ یہ ہے کہ التابع لا یوجب الاصل یعنی تابع وجود اصل یا عدم اصل کے لئے موجب نہیں ہوتا لہٰذا اخبار خداوندی کسی شئ کے وقوع وعدم وقوع کے لئے موجب نہیں اور اس کو مختصر الفاظ میں یوں سمجھو کہ خدا جو خبر دیتا ہے وہی نہیں ہوتا ہے بلکہ جو ہونے والا ہوتا ہے خدا اسی کی خبر دیتا ہے،

اور اخبار خداوندی نافی قدرت اس لئے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى. یہاں ما استفہامیہ انکار کے لئے ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کے پاس ہدایت کی آئی ہوئی باتوں پر ایمان لانے سے کوئی چیز مانع نہیں. اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا فما لهم لا يؤمنون جس کا مطلب یہ ہے کہ کفار کو ایمان لانا چاہئے ان کے ایمان کے لئے کوئی شئ مانع نہیں ہے ان آیتوں میں کفار کے ایمان کے موانع کی مطلقاً نفی ہو رہی ہے پس اگر اللہ کا اخبار بعدم الایمان نافی قدرت اور مانع ہوتا تو مطلقاً ان آیتوں میں مانع کی نفی نہ کی جاتی۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون على الناس حجة بعد الرسل. یعنی ہم نے خوشخبریاں دینے والے اور ڈرانے والے رسولوں کو بھیجا تاکہ رسولوں کے بعد لوگوں کو عذر کی گنجائش نہ ہے۔ اس آیت میں کفار کے ان جمیع اعذار کی نفی کی گئی ہے جو ان کے عدم ایمان اور وجود کفر کے سلسلے میں ہو سکتے تھے پس اگر اخبار خداوندی مانع عن الایمان ہوتا تو یہ تو سب سے بڑا عذر ہے ان کے عدم کا لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے جمیع اعذار کی نفی کی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اخبار خداوندی نافی قدرت اور مانع نہیں ہے یہ تو آپ نے اخبار کے غیر موجب اور غیر نافی ہونے کی علیحدہ علیحدہ دلیلیں ہیں اب ہم ایسی دو دلیلیں بیان کرتے ہیں جس سے دونوں باتیں اکٹھی سمجھ میں آرہی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ خدا نے اپنے افعال اختیاریہ اور بندے کے افعال اختیاریہ کی خبر دی ہے پس اگر اخبار کو موجب اور نافی قدرت مانتے ہو تو نہ خدا اپنے افعال میں قادر و مختار رہے گا اور نہ بندہ اپنے افعال میں. حالانکہ اہل سنت و الجماعت کا عقیدہ ہے کہ عبد اور معبود دونوں فاعل مختار ہیں پس اخبار خداوندی نہ موجب ہے اور نہ نافی. دوسری دلیل ایک روایت ہے۔

روی ان رجلاً قام الی ابن عمر رضی اللہ عنہما فقال یا ابا عبد الرحمٰن ان قوما یزنون ویسرقون ویشربون الخمر ویقولون کان ذلك فی علم اللہ تعالیٰ فلم نجد لہ بداً فغضب ثم قال سبحان اللہ قد کان فی علم اللہ انهم يفعلون ذلك فلم يحملهم علمه تعالیٰ علی فعلهم انتهی. یعنی ایک آدمی حضرت ابن عمرؓ کے پاس آکر کہنے لگا کہ اے ابو عبدالرحمٰن ایک جماعت ہے جو زنا و سرقہ اور شراب خمر کے مرتکب ہوتے ہیں اور جب ان کو نکیر کی جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ چونکہ ہمارے ان معاصی کے وجود کا علم خدا کو پہلے سے ہے اس لئے ہم ان کے مرتکب ہونے پر مجبور رہیں. حضرت ابن عمرؓ اتنا سنتے ہی غضبناک ہو گئے پھر فرمایا کہ عجیب بات ہے خدا کا علم تو یہ تھا ہی کہ یہ لوگ ایسی معصیتیں کریں گے لیکن خدا کا وہ علم سابق ان کی ان معاصیات کے لئے باعث نہیں ہے۔

پس دیکھئے وہ جماعت خدا کے علم کو موجب اور نافی قدرت سمجھتی تھی مگر حضرت ابن عمرؓ نے ان کا سختی سے انکار کیا جس سے معلوم ہوا کہ اخبار خداوندی نہ موجب ہے اور نہ نافی قدرت ہے اور جب اخبار خداوندی نہ موجب ہے نہ نافی تو ابوجہل وابولہب کے عدم ایمان کی جو خدا نے خبر دی ہے اس اخبار کی وجہ سے نہ تو عدم ایمان کا

باختیاره وفائدة الانذار بعد العلم بانه لاینفع الزام الحجة وحیازة رسول الله صلی الله علیه وسلم فضل الابلاغ ولذالك قال سواء علیهم ولم یقل سواء علیك کما قال لعبدة الاصنام سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ اَدَعَوْتُمُوْهُمْ اَمْ اَنْتُمْ صَامِتُوْنَ وفی الآیة اخبار بالغیب علی ماهو به ان ارید بالموصول اشخاص باعیانهم فهی من المعجزات۔

ترجمہ :۔اور انذار کا فائدہ جبکہ یہ معلوم ہے کہ وہ کفار کے لئے نافع نہیں ۔یہ ہے کہ ان پر حجت قائم ہو جائے گی ۔اور حضور کو تبلیغ کی فضیلت حاصل ہو جائے گی ۔اس لئے یہاں سَوَاءٌ علیہم فرمایا سواء علیک نہیں فرمایا۔جیسا کہ بت پرستوں کے حق میں سواء علیکم ادعوتموہم ام انتم صامتون فرمایا ہے۔

اور آیت میں واقعہ کے مطابق اخبار بالغیب ہے اگر اسم موصول سے متعین اشخاص مراد لئے جائیں پس آیت ایک معجزہ ہوگی۔

(بقیہ صد گذشتہ) وقوع ضروری ہوا اور نہ وجود ایمان سے قدرت عبد کی نفی ہوتی پس ابولہب وابوجہل کا وجود ایمان فی نفسہ ممکن ہے البتہ ممتنع لغیرہ ہے اس لئے کہ اگر ان لوگوں سے وجود ایمان متحقق ہوجاتے تو اخبار خدا کا کذب ہونا لازم آئے گا اور خدا کا کذب محال ہے اور کذب خدا وجود ایمان کا غیر ہے پس ایمان غیر کی وجہ سے محال ہوا اور اسی کو ممتنع لغیرہ کہتے ہیں اور جب ایمان بولہب وغیرہ کا ممکن فی نفسہ اور ممتنع لغیرہ ہونا ثابت ہوگیا تو اس کے ذریعہ ممتنع لذاتہ کے وقوع تکلیف پر استدلال کرنا لغو ہے اس سے تو ممتنع لغیرہ کی تکلیف کا وقوع ثابت ہوتا ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

قاضی صاحب نے استدلال کے طریقۂ اول کا جواب دیا ہے مگر طریقۂ ثانیہ کا کوئی جواب نہیں دیا ہم نے اس کے جواب کو تلاش کیا تو قاضی صاحب کی ایک کتاب منہاج میں اس طریقۂ ثانیہ کا بھی جواب مل گیا۔جواب کا حاصل یہ ہے کہ جمع بین الضدین اس صورت میں لازم آتا جبکہ خدا نے ابولہب وابوجہل وغیرہ کو آیت کے نازل کرنے کے بعد آیت کا مکلف بنایا ہوتا مگر حقیقت واقعہ اس طرح نہیں ہے بلکہ خدا نے ان کو پہلے مکلف بنادیا اور پھر ان کی قساوت قلبی اور انہماک فی الضلالت کو دیکھ کر آیت لایؤمنون کو نازل فرمایا اور جب تکلیف بالایمان کا وقوع پہلے ہوا اور آیت بعد میں نازل ہوئی تو جمع بین الضدین کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا اور جب جمع بین الضدین کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا تو ممتنع لذاتہ کا وقوع تکلیف ثابت نہیں ہوا لہذا طریقۂ ثانیہ سے ممتنع لذاتہ کے وقوع تکلیف پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

تفسیر: ۵۹ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہوگیا کہ انذار و عدم انذار کفار معہودین کے بارے میں نافع نہیں ہیں تو پھر اس کے بعد حضورؐ کا ان کو ڈرانا بے فائدہ ٹھہرا اور بے فائدہ کام عبث ہوتا ہے لہذا حضورؐ اپنے فعل انذار میں عابث ٹھہرے حالانکہ فعل عبث کا صدور پیغمبر سے مستبعد ہے۔

جواب انذار کا فائدہ اسی میں منحصر نہیں ہے کہ منذرین کو اس سے کوئی نفع پہونچے بلکہ اس کے علاوہ دو فائدے اور بھی ہیں اول الزام حجت یعنی اللہ تعالیٰ حضورؐ کے ذریعہ ڈرواکر آپ کی تکلیف و رسالت کو عام کرنا چاہتے ہیں تاکہ کفار پر حجت قائم ہوجائے اور وہ قیامت کے دن پرسش کے وقت کوئی عذر بیان کرسکیں اور یہ نہ کہہ سکیں کہ انا کنا عن ھذا غافلین. فلولا ارسلت الینا رسولاً فنتبع ایاتک ونکون من المؤمنین) یعنی اے خدا ہم تو آپ کی توحید سے بالکل غافل تھے آپ نے ہمارے پاس رسول کیوں نہیں بھیجا کہ آپ کی آیات واحکام کا اتباع کرتے اور ایمان لاتے اور دوسرا فائدہ انذار کا یہ کہ رسول اللہ ﷺ کو انذار کی وجہ سے تبلیغ رسالت اور دعوت الی الحق کی فضیلت اور اس کا ثواب مل جائے اور جب یہ دو فائدے انذار سے حاصل ہوگئے تو پھر انذار بے فائدہ نہ رہا۔ بلکہ بافائدہ ہوگیا البتہ ان کفار کے اعتبار سے انذار بے فائدہ ہے اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے سواء علیہم فرمایا اور سواء علیک نہیں فرمایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ انذار کفار کے اعتبار سے بے فائدہ ہے نبی کے اعتبار سے بے فائدہ نہیں کیونکہ اگر نبی کے حق میں بے فائدہ ہوتا تو بجائے علیہم کے علیک فرماتے جس طرح کہ بتوں کے پجاریوں کے حق میں اللہ تعالیٰ نے سواء علیکم ادعوتموہم ام انتم صامتون یعنی اے بتوں کے پرستاروں تمہارے حق میں یہ برابر ہے کہ تم اپنے بتوں کو پکارو یا خاموش رہو یعنی دعاء و سکوت دونوں غیر نافع ہونے میں تمہارے لئے برابر ہے۔

انذار کے ان دونوں فائدوں کو صاحب مدارک نے بھی اس طور پر بیان کیا ہے۔ والحکمۃ فی الانذار مع العلم بالاصرار اقامۃ الحجۃ ولیکون الارسال عامًا ولیثاب الرسول یعنی کفار کو ڈرانے میں باوجودیکہ ان کے بارے میں مصر علی الکفر ہونا معلوم ہوچکا تھا حکمت یہ تھی تاکہ کفار پر حجت قائم ہوجائے اور خدا کا ارسال رسل سب کے لئے عام ہوجائے اور حضورؐ کو ثواب حاصل ہو۔

وفی الآیۃ اخبار بالغیب علی ما ھو بہ الخ یہاں سے قاضی صاحب یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اگر الذین کفروا سے معہود کفار ہی مراد لو تو پھر آیت اخبار بالغیب کے قبیلہ سے ہوگی بایں طور کہ جن مخصوص لوگوں کے بارے میں یہ حکم لگایا گیا ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے جب ان کی موت ہوئی تو واقعۃً وہ کفر پر ہی مرے پس آیت نے غیبی طریقہ پر جو واقعہ پیش آیا تھا اس کی خبر دیدی اور اسی کو اخبار بالغیب علی ما ھو بہ کہتے ہیں یعنی غیب کی ایسی خبر دینا جو واقعہ کے مطابق ہو اور جب آیت اخبار بالغیب کے قبیلہ سے ہوئی گویا یہ آیت مزید ایک معجزہ پر بھی مشتمل ہوئی۔

خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰی سَمْعِهِمْ وَعَلٰٓی اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ تعليل للحكم السابق وبيان ما يقتضيه والختم الكتم سمي به الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه لانه كتم له والبلوغ اخره نظرا الى انه اخر فعل يفعل في احرازه والغشاوة فعالة من غشاه اذا غطاه بنيت لما يشتمل على الشئ كالعصابة والعمامة

ترجمہ: یہ حکم سابق کی علت اور اس کے مقتضیٰ کا بیان ہے اور ختم کے معنی کتم کے ہیں اور مہر لگا کر شئ کے قابل وثوق بنانے کو ختم اس لئے کہتے ہیں کہ اس سے اس شئ کا پوشیدہ رکھنا منظور ہوتا ہے۔ نیز آخری منزل پر پہونچنے کو ختم کہنا اس بات پر نظر رکھتے ہوئے کہ ختم (مہر لگانا) بھی ایک آخری فعل ہے جو شئ کو محفوظ کرنے کے سلسلہ میں اختیار کیا جاتا ہے اور غِشاوۃ فِعالۃ بکسر الفاء کا وزن ہے غشاہ سے ماخوذ ہے غشاہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شئ کسی چیز کو ڈھانپ لے غِشاوۃ کی بنیاد اور اس کا وزن اس چیز پر دلالت کرنے کے لئے ہے جو کسی شئ پر مشتمل اور لپٹی ہوئی ہو جیسے عصابہ، عمامہ اول کے معنی جماعت کے اور دوسرے کے معنی پگڑی کے ہیں۔

تفسیر: قاضی صاحب آیت کے ذیل میں تین بحثیں ذکر کر رہے ہیں اول بحث اس پوری آیت کی ماقبل سے مناسبت کے بیان میں ہے۔ دوم بحث ختم وغشاوہ کی تحقیق لغوی اور اس کی نسبت الی اللہ کے متعلق ہے۔ تیسری بحث وعلی سمعہم کے عطف اور علی ابصارہم غشاوۃ کی ترکیب اور قلب وسمع وبصر کی تحقیق کے متعلق ہے۔ پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ یہ جملہ ختم اللہ الخ سبب ہے اور لایؤمنون مسبب ہے اور چونکہ سبب کو مسبب سے مناسبت ہوتی ہے اس لئے اس آیت کو بھی ماقبل سے مناسبت ہے اور چونکہ سبب اور مسبب میں کمال اتصال ہوتا ہے اس لئے اس آیت اور ماسبق میں کمال اتصال ہوگا اور کمال اتصال کی صورت میں حرف عطف نہیں لایا جاتا اس لئے ختم سے پہلے حرف عطف نہیں لایا گیا۔

خفاجی نے ترک عطف پر اس طرح کلام کیا ہے کہ جملہ ختم الآیہ حکم لایؤمنون کے لئے استیناف بذکر السبب المطلوب ہے یعنی جب کفار کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ انذار وعدم انذار ان کے حق میں برابر ہیں اور برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ ایمان نہیں لائیں گے تو اب حکم استواء انذار وعدم انذار وحکم عدم ایمان کو سن کر سامع کے دل میں اس کے سبب کے متعلق سوال پیدا ہونے کا توہم ہوا یعنی سائل یہ سوال کر سکتا ہے کہ ان کے عدم ایمان کا کیا سبب ہے اس سوال متوہم کو محقق کے منزلہ میں رکھ کر عدم ایمان کے سبب مطلق کے متعلق ختم الآیہ سے جواب دیدیا گیا کہ یعنی ان کے عدم ایمان کا سبب یہ ہے کہ ان کے ایمان لانے کے جتنے ذرائع ہیں سب پر اللہ تعالیٰ نے مہر لگادی ہے اور پردہ ڈال رکھا ہے اور سبب مطلق اس لئے کہا کہ سائل نے اپنے سوال میں کسی

خاص سبب کو متعین نہیں کیا تھا جس سے معلوم ہوا کہ سائل مطلق سبب دریافت کرنا چاہتا ہے۔ اب کوئی یہ اشکال نہ کرے کہ جب خدا کا مہر لگانا ان کے عدم ایمان کے لئے علت و سبب ہے تو پھر وہ مجبور ثابت ہوئے لہذا عقاب کے مستحق نہ ہوں گے جس طرح کہ مجبور مستحق عقاب نہیں ہوتا۔

جواب۔ مستحق عقاب ہوں گے کیونکہ خدا کا مہر لگانا بھی مسبب ہے ایک سبب کا اور وہ سبب ان کفار معہودین کا انہماک فی الضلالت اور تمرد و طغیان فی الکفر ہے اور جب انھیں کے ان افعال کی وجہ سے خدا نے مہر لگائی تو یہ لوگ مجبور ثابت نہ ہوئے لہذا عقاب کے مستحق ہوں گے اور جب یہ آیت جملہ مستانفہ بذکر السبب ہے تو جس طرح سہر دائم، وحزن طویل میں حرف عطف ذکر نہیں کیا گیا اسی طرح آیت میں بھی حرف عطف نہیں لایا گیا۔

دوسری بحث ختم اور غشاوہ کی تحقیق لغوی اور ان کی نسبت الی اللہ کے متعلق ہے ختم باب ضرب کا ماضی ہے اس کا مصدر الختم بسکون التاء کالکتم آتا ہے۔ اس کے اصلی معنی ضرب الخاتم علی الشئ کسی شئ پر مہر لگانا اور ختم کے لئے کتم لازم ہے کیونکہ کتم کے معنی چھپانے کے ہیں اور ختم کا لازمی مقصد یہی ہے کہ مکتوب پر مہر لگا کر اس کے مضمون کو غیر مرسل الیہ سے چھپا لیا جائے اور غیر اسکو کھول کر مطلع نہ ہو سکے اسی وجہ سے زمخشری نے ان دونوں کو اخوان کہا ہے یعنی ختم اور کتم اشتقاق اکبر میں شریک ہیں بایں طور کہ دونوں اکثر الفاظ یعنی تا اور میم میں شریک ہیں اور فی الجملہ معنی میں تناسب ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ دونوں لازم و ملزوم ہیں اور چونکہ لازم و ملزوم میں تغایر ہوتا ہے اس لئے ان دونوں لفظوں میں بھی تغایر ہو گا پس قاضی صاحب کا بصورت حمل بالمواطات الختم الکتم کہنا جس سے اتحاد مفہوم ہوتا ہے بظاہر ائمہ لغت کے قول کے خلاف ہے

لیکن جواب دیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ قاضی صاحب کی عبارت مبالغہ پر محمول ہے یعنی کمال تلازم ثابت کرنے کے لئے مبالغۃً حمل کر دیا یعنی تلازم اتنا بڑھ گیا کہ گویا ایک ہو گئے۔ شیخ زادہ میں یہی تشریح کی ہے اور یہی خفاجی میں بھی کی ہے مگر پیرایہ سخن کو بدل کر خفاجی کے الفاظ یہ ہیں۔

اِعلم ان حقیقۃَ الختم الوسْمُ بطابعٍ ونحوہ والاثر الحاصلُ من ذلک وحقیقۃ الکتم السترُ والاخفاءُ وھما متغائران فلا وجہ لتفسیرہ بہ لکنہ لما کان الغرض من ختم السترُ والاخفاءُ جعل الکتم عینہ مبالغۃً۔

یعنی یہ بات سمجھنے کی ہے کہ ختم دراصل نام ہے مہر وغیرہ سے نشان و علامت لگا دینے کا اور اسی طرح ختم نام ہے اس نشان و علامت کا جو اس فعل و سم سے حاصل ہو۔ اور کتم دراصل نام ہے چھپانے اور پوشیدہ کرنے کا اور اس اعتبار سے ختم و کتم دونوں میں تغایر ہے اور جب تغایر ہے تو کتم سے لفظ ختم کی تفسیر کرنے کی کوئی وجہ نہیں مگر چونکہ مقصود مہر لگانے سے یہی ہے کہ اس کو غیروں پر پوشیدہ اور مستور رکھا جائے اس لئے قاضی صاحب نے مقصود کا لحاظ کر کے دونوں میں عینیت کا دعویٰ کر دیا۔

سمی بہ الاستیثاق من الشئ بضرب الخاتم علیہ الخ قاضی صاحب ختم کے اصلی معنی بیان کر کے یہاں ختم کے ثانوی اور مجازی معنی بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں ختم مجازاً دوسرے معنی

میں بھی مستعمل ہے۔

اول استیثاق الخ یعنی کسی شئ پر مہر لگا کر اس کو قابل وثوق وقابل اعتماد بنانا اس معنی مجازی اور حقیقی میں مناسبت یہ ہے کہ جب کسی شئ کو بحیثیت اور قابل وثوق بنا دیا گیا مہر لگا کر تو گویا غیر کے تصرف اور وصول سے اس شئ کو پوشیدہ کر دیا اور چھپا دیا پس کتم کے معنی متحقق ہو گئے،

دوم معنی تکمیل شئ کے ہیں یعنی کسی شئ کے کسی مکمل اور آخری حد تک پہونچ جانے کے معنی میں جیسا کہتے ہیں ختمت القرآن یعنی میں نے قرآن کو پڑھ لیا اور اس کی آخری حد تک پہونچ گیا۔ علاقہ معنی حقیقی اور مجازی میں یہ ہے کہ بلوغ الی آخرہ میں آخریت کے معنی پائے جاتے ہیں اور ختم یعنی مہر لگانا بھی ایسا فعل ہے جو مکتوب وغیرہ کے مضمون کے ختم ہونے کے بعد اختیار کیا جاتا ہے تو وصف آخریت ختم میں بھی پایا گیا۔ اس مناسبت سے لفظ ختم کو مجازاً بلوغ الی آخرہ کے معنی میں استعمال کر لیا گیا۔ دوسرا لفظ آیت میں غشاوہ ہے غشاوہ بکسر غین فعالہ کا وزن ہے اور یہ ماخوذ ہے غشّاہ سے یہ باب تفعیل کا ماضی ہے اور غشاہ عرب والے اس وقت بولتے ہیں جب کوئی چیز کسی چیز کو ڈھانپ لیتی ہے اور فعالہ کا وزن وضع کیا گیا ہے مشتمل علی الشئ کے معنی ادا کرنے کے لئے یعنی وہ شئ جو کسی چیز پر مشتمل اور اس کو گھیرے ہوئے ہو جیسے عمامہ اس کپڑے کو کہتے ہیں جو سر پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کو گھیرے ہوئے ہوتا ہے اس لئے العمامہ کی تفسیر اہل لغت اسم لخرقۃ تعم الراس کے الفاظ سے کرتے ہیں۔

اسی طرح عصابہ ماخوذ ہے عصب القوم بفلان ای احاطوہ یعنی قوم نے فلاں کو گھیرے میں لے لیا پس عصابہ وہ پٹی جو موضع زخم کا احاطہ کئے ہوئے ہو یا وہ قوم جس نے کسی مجلس اور مکان کا احاطہ کر رکھا ہو لہذا غشاوہ اس شئ کو کہیں گے جو اپنے ماورا پر مشتمل ہو اور اس کے لئے آڑ بنی ہوئی ہو جس کی مختصر تعبیر اردو میں پردہ اور عربی میں الستارۃ سے کی جاتی ہے۔ بعض علماء لغت نے کہا ہے کہ بعض کلمات کی ہیئت معانی مخصوص پر دلالت کرتی ہے اگرچہ وہ کلمات مشتق نہیں ہوتے جیسے فعال بکسر فاء کے وزن پر آنیوالا کلمہ اسم آلہ کے معنی ادا کرتا ہے جیسے رکاب ذریعہ رکوب یعنی جس کے ذریعہ سوار ہوا جائے۔

حزام جس کے ذریعہ کسی شئ کو باندھا جائے اور اگر اسی فعال کے آخر میں تاء ملحق کر دیں تو مشتمل علی الشئ ومحیط شئ کے معنی ادا کرے گا۔ جیسے لفافہ قلادہ اور اسی طرح غشاوہ اور اگر فعال بالضم کے آخر میں تاء کا اضافہ کر دیا جائے تو ما ینفصل ویسقط من شئ کے معنی ہوں گے یعنی وہ چیز جو بچ رہے اور استعمال کے بعد گر جائے جیسے کناسہ اس غبار اور کباڑ کو کہتے ہیں جو جھاڑو سے گر جاتا ہے۔

بُرایہ اس چھلکے اور برادے کو کہتے ہیں جو قلم تراشنے کے بعد گر جاتا ہے اور غسالہ اس پانی کو کہتے ہیں جو غسل کے بعد بدن سے گر جاتا ہے،

لہ انتہا تک پہونچنا،

ولاختم ولا تغشیۃ علی الحقیقۃ وانما المراد بھما ان یحدث فی نفوسھم ھیئۃ تمرنھم علی استحباب الکفر والمعاصی واستقباح الایمان والطاعات بسبب غیھم وانھماکھم فی التقلید واعراضھم عن النظر الصحیح فتجعل قلوبھم بحیث لاینفذ فیھا الحق واسماعھم تعاف استماعہ فتصیر کانھا مستوثق منھا بالختم وابصارھم لاتجتلی الآیات المنصوبۃ فی الانفس والآفاق کما تجتلیھا اعین المستبصرین فتصیر کانما غطی علیھا وحیل بینھا وبین الابصار وسماہ علی الاستعارۃ ختما وتغشیۃ۔

ترجمہ:۔ اور آیت میں ختم وتغشیہ سے حقیقی ختم وتغشیہ مراد نہیں بلکہ ان سے کفار کے نفوس میں ایسی ہیئت کا پیدا کر دینا مراد ہے جو انہیں کفر ومعاصی کی پسندیدگی اور ایمان وطاعات کی ناپسندیدگی کا خوگر بنا رہی ہے اور خدا کا یہ عمل کفار کی گمراہی اور ان کے تقلید آباء میں منہمک ہونے اور نظر صحیح سے اعراض کرنے کی وجہ سے ہے۔ پس اس پیدا کردہ ہیئت نے ان کے قلوب اس انداز کے بنا دیئے کہ ان میں حق نفوذ نہیں کرتا اور ان کے کان اس نہج کے بنا دیئے کہ وہ حق کے سننے کو مکروہ جانتے ہیں تو گویا یہ دونوں ایسے ہو گئے کہ انہیں مہر لگا کر پختہ کر دیا گیا اور ان کی نگاہوں کو اس طور سے بنا دیا کہ وہ ان آیات کو نہیں دیکھتیں جو خدا نے انسان کی ذات اور اطراف عالم میں قائم کر رکھی ہیں پس یہ نگاہیں ایسی ہو گئیں گویا ان پر پردہ ڈھک دیا گیا اور ان کے اور دیکھنے کے درمیان آڑ قائم کر دی گئی اور اسی احداث ہیئت کو بر بنائے استعارہ ختم وتغشیہ فرمایا۔

تفسیر:۔ اب یہاں سے بحث کا دوسرا جزا سناد ختم اور خود لفظ ختم کی حقیقت ومجاز کے متعلق ذکر کر رہے ہیں لیکن قبل ازیں کہ اس کی تشریح کی جائے اور اختلاف واضح کیا جائے آپ یہ سمجھ لیجئے کہ کلام میں مجاز کی دو حالتیں ہیں اول مجاز فی الاسناد۔ دوم مجاز فی الطرفین یعنی فی المسند والمسند الیہ۔

مجاز فی الاسناد کہتے ہیں اسناد الفعل او شبہہ الی غیر ما ھو بتاویل یعنی فعل یا مشتقات فعل کا غیر ما ہو لہ کیطرف تاویل کی وجہ سے منسوب ہونا اور اس مجاز فی الاسناد کو مجاز عقلی کہتے ہیں جیسے انبت الربیع البقل۔

اور مجاز فی الطرفین کا مطلب یہ ہے کہ مسند اور مسند الیہ غیر ما وضع لہ کے اندر مستعمل ہوں اور اس مجاز فی الطرفین کو مجاز لغوی کہتے ہیں جیسے احیی الارض شباب الزمان کہ اس میں طرفین یعنی احیاء اور شباب دونوں معنی غیر ما وضع لہ

میں مستعمل ہیں۔ پھر مجاز لغوی دو قسموں پر ہے مجاز مرسل اور استعارہ۔ اگر لفظ غیر موضوع لہ کے اندر علاقہ تشبیہ کے علاوہ کسی دوسرے علاقہ کی وجہ سے مستعمل ہو تو مجاز مرسل ہے جیسے مسبب کا سبب میں بعلاقہ سببیت استعمال ہونا اور اگر بعلاقہ تشبیہ مستعمل ہے تو استعارہ کہتے ہیں جیسے استعمال اسد زید کے اندر بہ علاقہ تشبیہ ہے۔

پھر استعارہ کی باعتبار لفظ مستعار کے دو قسمیں ہیں اصلیہ، تبعیہ۔ اگر لفظ مستعار اسم جنس ہو یعنی ایسا جو غیر علم ہو اور ذات پر دلالت کرے تو استعارہ اصلیہ ہے کاستعارۃ الاسد لزید۔ اور اگر لفظ مستعار اسم جنس کے بجائے مصدر ہے جو وصف محض پر دلالت کرتا ہے پھر اس مصدر کے واسطے سے مصدر مشبہ بہ کے فعل اس کے مشتق کو استعمال کیا گیا ہے تو اس کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں کما فی نطقت الحال بکذا کہ درحقیقت استعارہ مصدر نطق میں ہے پھر اس کے واسطے سے فعل نطقت کے اندر۔

نیز استعارہ کی باعتبار وجہ تشبیہ کے دو قسمیں ہیں تمثیلیہ۔ غیر تمثیلیہ۔ اگر وجہ شبہ ایسا وصف اور ایسی ہیئت ہو جو متعدد امور سے منتزع ہو تو اس کو تمثیلیہ کہتے ہیں جیسے شاعر کا شعر والشمس کالمرءاۃ فی کف الاشل۔ یعنی آفتاب کی مثال اس آئینے کی سی ہے جو مرتعش کے ہاتھ میں ہے یعنی جس طرح مرتعش کے ہاتھ کا آئینہ گول اور چمکدار ہوتا ہے اور مرتعش کی حرکت ید کی وجہ سے مسلسل حرکت کرتا ہے اور جس طرح اس آئینہ کی نورانی شعاعیں اور کرنیں یک بہ یک پھیلتی سی نظر آتی ہیں اور پھر سمٹ جاتی ہیں اسی طرح آفتاب ہے۔

یہاں وجہ شبہ ایسی ہیئت ہے جو متعدد چیزوں یعنی شئ مشرق مستدیر متحرک بحرکۃ متصلۃ اور انبساط شعاع اور تقبض شعاع سے منتزع ہے اور اگر وجہ شبہ متعدد چیزوں سے منتزع نہیں ہے تو غیر تمثیلیہ ہے کالاسد فی زید۔ یہ تفصیل سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ اہل علم کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ختم اللہ اور علی ابصارہم غشاوہ کے اندر لفظ ختم اور غشاوہ اور ان کی اسناد دونوں میں مجاز ہے یا دونوں میں نہیں یا ختم اور غشاوہ میں ہے اور ان کی اسناد میں نہیں اور اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ آیت میں مجاز لغوی و عقلی دونوں ہیں یا دونوں نہیں یا لغوی ہے اور عقلی نہیں تو معتزلہ دونوں کے قائل ہیں[1] اور اصحاب ظواہر اور حسین بصری دونوں کے نافی ہیں۔ اور جمہور اہل سنت والجماعت مجاز لغوی کے قائل ہیں عقلی کے نہیں۔ تو معتزلہ اور اصحاب ظواہر دونوں جمہور اہل سنت والجماعت کے ایک ایک جز میں شریک ہو گئے۔ حسین بصری معتزلی اور اصحاب ظواہر کا کہنا یہ ہے کہ ختم اور تغشیہ یعنی پردہ ڈالنا اپنے حقیقی معنی پر ہے مگر اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ کیفیت ختم و تغشیہ صرف خدا ہی کو معلوم ہے اور حسین بصری معتزلی نے اس کی کیفیت یہ بیان کی کہ جب بندہ کفر کی انتہا کو پہونچ جاتا ہے اور مصر علی الکفر رہتا ہے اور خدا کا اس کے بارے میں یہ علم قائم ہو جاتا ہے کہ اب یہ ایمان نہیں لائے گا تو بطور علامت کے اللہ تعالیٰ اس کے قلب پر لا یؤمن لکھ دیتے ہیں اور یہی اس کے عدم ایمان کی مہر ہے۔

اس مسلک کا عمومی جواب تو یہ ہے کہ جب لفظ کے بارے میں کوئی قرینہ صارفہ عن الحقیقۃ موجود ہو تو مجاز متعین ہوتا ہے پس یہاں عقلی قرینہ موجود ہے جو اس کا مقتضی ہے کہ ختم و تغشیہ اپنے اصلی معنی پر نہیں ہیں کیونکہ قلب حقیقۃً ختم وغیرہ کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا پس مجاز ماننا ہی متعین ہو گا۔

[1] مگر ان کا یہ قول ان کی بعض تاویلوں سے مستفاد ہوتا ہے جملہ تاویلات سے نہیں ۱۲

اور خاص طور سے حسن بصری کا جواب یہ ہے کہ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ علامت لایومنون لگانے سے کیا فائدہ ہے۔ اس بات کا جواب تین ہی صورتوں میں ہو سکتا ہے اور وہ تینوں صورتیں باطل ہیں ایک یہ کہ علامت سے مقصود یہ ہو کہ اس علامت کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے لگایا تاکہ دیکھتے ہی اللہ کو اس کے کفر کا علم ہو جایا کرے یہ صورت باطل ہے اور وجہ بطلان دو ہیں۔

اول یہ کہ خدا کو تمام اشیاء ماکان ومایکون کا بغیر نصب علامت کے علم حاصل ہے اگر اس کا علم بذریعۃ علامت مانتے ہو تو احتیاج الی الغیر لازم آتا ہے جو باطل ہے نیز تحلل جہل لازم آئے گا۔ اور وہ بایں طور کہ جب خدا علامت کو دیکھتے ہیں تب علم ہوتا ہے اور جب علامت نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے تو جہل آ جاتا ہے اور یہ بھی باطل ہے۔

دوسری صورت جواب کی یہ ہے کہ علامت فرشتوں کے لئے لگائی گئی ہے کیونکہ ہر روز مومنین کے لئے دعا کرتے ہیں پس علامت لگا دی گئی تاکہ ان لوگوں کے لئے دعا نہ کریں یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ ملائکہ تمام مومنین کے لئے دعا نہیں کرتے ہیں یعنی ہر واحد کا نام لے کر دعا نہیں کرتے بلکہ جنس مومنین کے لئے اور جب جنس کے لئے دعا کرتے ہیں تو چونکہ کفار جنس مومنین سے خارج ہیں لہذا دعا ان کو شامل نہیں ہوگی جیسے ہی ملائکہ اللہم اغفر للمومنین یا اللہم ارزق المومنین کہیں گے تو کفار خود بخود خارج ہو جائیں گے۔

تیسری صورت جواب کی یہ ہے کہ یہ مومنین کے لئے لگائی گئی ہے تاکہ وہ اس علامت کو دیکھ کر ان کو کافر سمجھیں اور ان کے ساتھ مومنین جیسے معاملے نہ کریں مگر یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ اس علامت سے یہ فائدہ اس وقت حاصل ہو سکتا تھا جبکہ انسانوں کو قلب تک پہونچنے کی قدرت عطا ہوتی اور انسانوں کی وہاں تک رسائی ہے نہیں۔ لہذا یہ صورت بھی باطل ہے اور جب یہ تینوں صورتیں باطل ہیں تو پھر ختم کے حقیقی معنی مراد لینا بھی باطل ہے پس مجاز متعین ہے۔ اسی کو قاضی صاحب نے فرمایا ولا ختم ولا تغشیۃ علی الحقیقۃ الخ یعنی ختم اور تغشیہ آیت میں اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہیں بلکہ علی سبیل الاستعارہ معنی مجازی کے اندر مستعمل ہیں۔ دیکھئے ہم نے استعارہ کہا ہے مجاز مرسل نہیں کہا کیونکہ یہاں علاقہ تشبیہ کا ہے۔

پھر استعارہ کی دو قسمیں ہیں۔ تمثیلیہ۔ غیر تمثیلیہ۔ آیت میں دونوں ہو سکتے ہیں پہلے قاضی صاحب نے غیر تمثیلیہ بیان کیا ہے غیر تمثیلیہ کی دو قسمیں ہیں۔ اصلیہ و تبعیہ ہیں۔

اتنا سمجھنے کے بعد یہ سمجھئے کہ ختم اللہ علی قلوبہم وعلی سمعہم میں استعارہ تبعیہ ہے اور وعلی ابصارہم غشاوہ میں استعارہ اصلیہ ہے ختم اللہ الی آخرہ میں استعارہ تبعیہ اس طور پر کہ خداوند تعالیٰ نے ان کفار کے قلوب میں جو ادراک حق کے لئے اور کانوں میں جو اصوات حق کو سننے کے لئے بنائے گئے تھے ان کی گمراہی کی وجہ ایک ایسی ہیئت اور صفت پیدا فرما دی جو ان کفار کو محبوبیت کفر و معاصی اور مکروہیت ایمان و طاعات اور کراہیت استماع حق کا عادی بنا رہی ہے اب اس احداث ہیئت یعنی ہیئت کے پیدا کرنے کو مصدر ختم کے ساتھ تشبیہ دیدی گئی اور پھر اس تشبیہ کے واسطے سے ختم کے مشتق لفظ ختم کو مشبہ کے اندر بطور استعارہ تبعیہ

او مثل قلوبهم ومشاعرهم الماؤفة باشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها ختما وتغطية وقد عبّر عن احداث هٰذه الهيئة بالطبع في قوله تعالىٰ أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ طَبَعَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ وبالاغفال في قوله تعالىٰ وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وبالاقساء في قوله تعالىٰ وَجَعَلْنَا قُلُوْبَهُمْ قَاسِيَةً وهي من حيث ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالىٰ واقعة بقدرته اسندت اليه ومن حيث انها مسببة مما اقترفوه بدليل قوله تعالىٰ بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ وقوله تعالىٰ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ اٰمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا فَطُبِعَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وردت الاية ناعية عليهم شناعة صفتهم ووخامة عاقبتهم۔

ترجمہ:۔ یا کفار کے آفت رسیدہ دلوں اور ان کے ماؤف اعضاء کو ایسی چیزوں سے تشبیہ دی گئی ہے جن کے درمیان اور ان سے نفع اندوزی کے درمیان مہر لگا کر اور پردہ ڈالکر آڑ قائم کر دی گئی اور فرمان باری اولئک الذین طبع اللہ علی قلوبہم وسمعہم وابصارھم میں اس احداث ہیئت کو طبع کے لفظ سے اور لاتطع من اغفلنا قلبہ میں لفظ اغفال سے اور جعلنا قلوبہم قاسیۃ میں لفظ اقساء سے تعبیر فرمایا گیا ہے اور یہ احداث ہیئت بایں حیثیت کہ تمام ممکنات حق تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں اور اس کی قدرت سے واقع ہیں اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کر دیا گیا۔

اور اس حیثیت سے کہ یہ ہیئت ان کے ارتکاب معاصی کی وجہ سے ہے جیسا کہ فرمان باری بل طبع اللہ علیہا بکفرہم اور ارشاد خداوندی ذلک بانہم امنوا ثم کفروا فطبع علی قلوبہم سے معلوم ہوتا ہے۔ آیت ان کی بدخصلتی اور بد انجامی کی مظہر بن کر وارد ہوئی۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کے استعمال کیا گیا اور وجہ تشبیہ منع النفوذ ہے یعنی کسی چیز کو اندر آنے سے روکنا پس جس طرح ہر غیر مرسل الیہ کے تصرفات کو غیر مضمون سے روک دیتی ہے اسی طرح یہ ہیئت محدثہ نفوذ حق اور ادراک حق کو قلب میں اور اصوات حق کو سمع میں آنے سے روک دیتی ہے تو ایسا ہو گیا گویا کہ ان کے قلوب اور کانوں پر

(بقیہ صفحہ گذشتہ) مہر لگادی گئی اور علیٰ ابصارہم غشاوہ میں استعارہ اصلیہ اس طور پر ہے کہ اس ہیئت کو جو کفار کی نگاہوں کو ان آیات توحید و رسالت سے جو خود انسان کی ذات اور اطراف عالم میں موجود ہیں روک رہی ہے تشبیہ دیدی اس پردہ کے ساتھ جو دیکھنے والے کی شعاع نوری کو مرئی تک پہونچنے سے روک دیتا ہے وجہ تشبیہ یہاں پر بھی منع عن النفوذ ہے یعنی جس طرح پردہ شعاع بصری کو روک لیتا ہے اسی طرح یہ ہیئت محدثہ بھی کفار کی شعاع بصری کو آیات کی طرف پہونچنے سے روک دیتی ہے اور ان کے ابصار میں خدا نے یہ ہیئت اس وجہ سے پیدا کیا کہ انھوں نے نظر صحیح سے مسلسل اعراض کیا اور کر رہے ہیں تو گویا ان کی نگاہوں پر پردے ڈالدیئے گئے جو ان کی شعاع بصری کو آیات حقانی تک پہونچنے سے روک رہے ہیں۔ اور چونکہ لفظ مستعار براہ راست غشاوہ ہے جو اسم جنس ہے اس لئے یہ تشبیہ استعارۂ اصلیہ ہوگی۔

تفسیر:- او مثل قلوبہم ومشاعرہم الموؤفۃ الخ اب یہاں سے استعارۂ تمثیلیہ کو ذکر فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کفار کے ان قلوب کو جو ادراک حق کے لئے اور ان اسماع کو جو سمع اصوات حق کے لئے اور ان ابصار کو جو نظر الی الآیات الانفسیہ والآفاقیہ کے لئے بنائے گئے تھے مگر ہیئت محدثہ ان کی اس منفعت کی تحصیل سے مانع ہوگئی۔ تشبیہ دیدی گئی ایسی چیزوں سے جو کسی منفعت کے لئے بنائی گئی تھیں مگر مہر لگاکر اور پردہ ڈالکر ان کی تحصیل منفعت سے روک دیا گیا اور پھر اس مرکب کو مرکب کے ساتھ تشبیہ دیکر مشبہ بہ مرکب کو مشبہ مرکب کے لئے بطور تمثیل استعمال کیا گیا اور چونکہ وجہ شبہ یعنی عدم الانتفاع من المعد للانتفاع لمانع الانتفاع یعنی جو چیز نفع کے لئے ...... بنائی گئی تھی کسی مانع کیوجہ سے اس سے نفع کا حاصل نہ ہونا منتزع ہے چند امور سے اس لئے یہ تشبیہ تمثیل قرار دی گئی اور وہ متعدد چیزیں یہ ہیں۔ اشیاء منتفعہ اور مانع انتفاع اور عدم انتفاع انہیں تین سے وجہ شبہ منتزع کی گئی ہے۔

وقد عبر عن احداث ہذہ الہیئۃ بالطبع الخ یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ جس طرح آیت ختم اللہ میں اس احداث ہیئت کے لئے بر سبیل استعارہ و تمثیل ختم اور غشاوہ استعمال کیا گیا۔ اسی طرح دوسری آیات میں اس احداث ہیئت کے لئے لفظ طبع اور اغفال اور اقساء بھی مستعمل ہے۔ لفظ طبع تو اللہ تعالیٰ کے فرمان اولئک الذین طبع اللہ علی قلوبہم وسمعہم وابصارہم۔ یہ آیت جواب میں کفار کے قول قلوبنا غلف کے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے قلوب پر خود بخود غلاف پڑا ہوا ہے جس میں وعظ و نصیحت کچھ بھی کارگر نہیں ہو سکتے۔ تب اللہ تعالیٰ نے جواب میں اولئک الخ فرمایا کہ ان کا یہ کہنا غلط ہے کہ ہمارے قلوب پر خود بخود غلاف پڑا ہوا ہے۔ بلکہ ان کے کفر کیوجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کے قلوب پر مہر لگا رکھی ہے یعنی ہیئت مانعہ پیدا کر رکھی ہے۔ تو دیکھئے آیت میں احداث ہیئت کے لئے طبع کا لفظ استعمال کیا گیا۔ اور اقساء کا اطلاق احداث ہیئت پر جس کے معنی ہیں کسی شئ کو سخت بنا دینا، خشک بنا دینا۔ وجعلنا قلوبہم قاسیہ کے اندر ہے۔ اس آیت کی تفسیر مفسرین نے یہ کی ہے۔ یابستہ لا رحمۃ فیہا ولا لین۔ یعنی اہل کتاب کے دل ایسے خشک اور سخت بنا دیئے

ہیں کہ ان میں نرمی اور مہربانی کا نام ونشان تک نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ آیت میں سخت کرنا یا خشک بنا دینا اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے کیونکہ قلوب میں یہ تاثیرات متعذر ہیں بلکہ معنی مجازی یعنی ایسی ہیئت پیدا کر دینا جو نفوذ رحمت سے مانع ہے مراد ہے پس اقسار کا اطلاق احداث ہیئت پر بطور استعارہ ہے اور اغفال کا اطلاق احداث ہیئت پر فرمان باری ولا تطع من اغفلنا قلبہ میں لفظ اغفلنا سے واضح ہو رہا ہے تفسیر مدارک میں آیت کا ترجمہ یوں کیا ہے لا تطع یا محمد الکافر الذی جعلنا قلبہ غافلا عن الذکر یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم آپ ان کفار کی بات نہ مانیے جن کے قلب کو ہم نے اپنے ذکر سے غافل کر رکھا ہے یہاں غافل کر رکھنے کے معنی یہی ہیں کہ ان کے قلوب میں اللہ تعالیٰ نے ایسی ہیئت پیدا کر دی ہے جو ذکر خداوندی سے غافل کر رہی ہے پس احداث ہیئت کو تشبیہ دیدی گئی اغفال کے ساتھ پھر صیغہ اغفلنا بطور استعارہ تبعیہ کے مشبہ کے اندر استعمال کیا گیا ہے۔ قولہ من حیث ان الممکنات مستندۃ الی اللہ تعالیٰ الخ۔ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں جن کا نعیہ ہم نے ابتداء بحث میں کر دیا تھا اشکال یہ ہے کہ آپ نے ختم اور تغشیہ کی اسناد الی اللہ کو حقیقی مانا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اسناد الی اللہ مجاز ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ختم سے غشاوہ تک کفار کی مذمت اور بدخلقی بیان کی ہے۔ اور لہم عذاب عظیم سے ان کفار کی بدانجامی کو بیان فرمایا۔ اب اگر اسناد کو حقیقت مانتے ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ محدث خداوندی ذات ہے اور پردہ خدا نے ڈالا ہے پس ختم اور تغشیہ فعل ہوگا خدا کا نہ کہ کفار کا اور ہر شخص کی مذمت خود اس کے فعل کی وجہ سے کی جاتی ہے نہ کہ غیر کی وجہ سے۔ صاحب کشاف معتزلی نے اس تقریر کو اپنی دلیل بنایا ہے قاضی صاحب کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ دو چیزیں ہیں ایک خلق شئی دوم کسب شئی۔ بندہ کسی چیز کے خلق پر قادر نہیں ہے۔ بلکہ بندہ اعمال کا کاسب ہے اور خلق قبیح قبیح نہیں ہے بلکہ کسب قبیح قبیح ہے پس اس حیثیت سے کہ خدائے تعالیٰ تمام چیزوں کا خالق ہے اور تمام اشیاء اس کی قدرت سے واقع ہیں اور تمام ممکنات اسی کی طرف منسوب ہیں۔ اس احداث ہیئت اور ختم کی نسبت خدا کی طرف حقیقتاً ہوگی اور چونکہ خلق قبیح قبیح نہیں ہے لہذا خدا کا خلق ختم نہ تو قبیح ہوگا اور نہ قابل مذمت اور اس حیثیت سے کہ اس خلق خدا کا سبب کفار کا کسب کفر ہے جیسا کہ فرمان باری "بل طبع اللہ علیہا بکفرہم" یعنی خدا نے ان کے قلوب پر ان کے کفر کی وجہ سے مہر لگا دی اور اسی طرح ارشاد باری ذلک بانہم آمنوا ثم کفروا فطبع علی قلوبہم "سے معلوم ہوتا ہے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ نے طبع کا سبب پہلی آیت میں کفر کو قرار دیا ہے اور دوسری آیت میں فاء کے ذریعہ ان کے کفر پر طبع کو مرتب کیا جس سے معلوم ہوا کہ ان کا کسب کفر سبب ہے خدا کے خلق طبع اور خلق ختم کا اور جب کفار کا کسب ٹھہرے ان اسباب کے جو سبب ہے خلق ختم کے اور کسب سبب گویا کسب مسبب ہے۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ کفار کاسب ہوئے ختم اور احداث ہیئت کے جو کہ فی نفسہ قبیح ہیں۔ اور کسب قبیح قبیح ہے اور قبیح قابل مذمت ہوتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے کفار کی مذمت فرمائی۔ پس اسناد حقیقت پر باقی ہے اور آیت کا مقام مذمت میں وارد ہونا بھی صحیح ہے۔ ماسبق کی تقریر میں تین لفظ قابل تشریح ہیں۔ اول تمرنہم یہ واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے باب تفعیل سے استعمال ہوا ہے اس کا مجرد مرن علی الشئی آتا ہے جس کے معنی ہیں کسی شئی کا عادی ہو جانا اور اس پر دوام کے ساتھ

واضطرب المعتزلة فیہ فذکروا وجوھًا من التأویل الاول ان القوم لما اعرضوا عن الحق وتمکن ذلک فی قلوبھم حتی صار کالطبیعۃ لھم شبہ بالوصف الخلقی المجبول علیہ

ترجمہ:۔ اور معتزلہ آیت کے بارے میں بیقرار ہوئے چنانچہ انہوں نے مختلف قسم کی تاویلیں کرڈالیں جنمیں کی پہلی تاویل یہ ہے کہ جب کفار نے حق سے اعراض کیا ان کے دلوں میں ایسا پیوست ہوا کہ فطرت ثانیہ کی صورت اختیار کرلی تو ان کے اس اعراض کو اس فطری وصف سے تشبیہ دیدی گئی جس پرانسان کو پیدا کیا گیا ہو۔

(بقیہ صگذشتہ) قائم رہنا پس تفعیل میں جاکر یہ متعدی بن جائے گا۔ اور اس کے معنی ہوں گے عادی بنانے کے لہذا ہیئۃ تمرنہم علی استحباب الکفر کا ترجمہ ہوگا ایسی ہیئت جوان کو کفر کی پسندیدگی کا عادی بنادے۔
دوسرا لفظ لاتجتلی الآیات الخ ہے اجتلاء کے معنی ہیں پیش کردہ چیز پر نظر ڈالنا اور اس کو دیکھنا پس لاتجتلی الآیات کے معنی ہوں گے کہ اس ہیئت محدثہ نے کفار کی نگاہوں کو ایسا بیکار کردیا ہے کہ جو آیات قدرتًا ان کے سامنے پیش کی گئیں ان کو نہیں دیکھتے بعض لوگوں نے اجتلاء کے معنی کئے ہیں کسی چیز کو جلوت اور بحالت کشف دیکھنا جیساکہتے ہیں اجتلیت العروس میں نے دلہن کو بے پردہ ہونے کی حالت میں دیکھا۔ پس اس وقت معنی ہوں گے کہ کفار ان کھلے ہوئے دلائل کو نہیں دیکھتے۔
تیسری چیز ماؤفۃ یہ اسم مفعول مؤنث ہے جس کے معنی آفت ونقصان رسیدہ کے ہیں۔ عرب والے کہتے ہیں "الیف الزرع" جبکہ کھیتی کو کوئی آفت سماوی وارضی پہونچ جاتی ہے۔ یہاں آفت سے ہیئت محدثہ کی آفت مراد ہے۔

تفسیر:۔ واضطرب المعتزلۃ فیہ فذکروا وجوھًا الخ یہاں سے معتزلہ کی تاویلات کو ذکر کررہے ہیں۔ کیونکہ معتزلہ ختم کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف حقیقت نہیں مانتے۔ اور اگر مانتے بھی ہیں جیساکہ بعض تاویلوں سے واضح ہوتا ہے تو ختم کے وہ معنی مجازی مراد نہیں لیتے جو اہل سنت والجماعت نے مراد لیا ہے بلکہ دوسرے معنی مراد لیتے ہیں اس وجہ سے وہ ایسی تاویلات ذکر کررہے ہیں جن سے نسبت کا مجاز اور مصروف عن الظاہر ہونا ثابت ہوجائے۔
اب رہی یہ بات کہ معتزلہ نسبت کو مجاز پر کیوں محمول کرتے ہیں تو اس بات کو سمجھنے کے لئے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے جو علم کلام کی کتابوں میں مفصلا مذکور ہیں۔ اول یہ کہ افعال شرعیہ کے حسن وقبح کے حاکم کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا افعال شرعیہ کے حسن وقبح کا فیصلہ عقل کرتی ہے یا شریعت۔ تو اس میں دو قول ہیں۔ اول اشاعرہ کا۔ دوم ماتریدیہ ومعتزلہ کا۔ اشاعرہ کا کہنا یہ ہے کہ حسن وقبح کا ادراک کرنے والی اور فیصلہ کرنے والی شریعت ہے عقل کا اس میں کچھ حصہ نہیں پس جس چیز کو شارع نے ہمارے لئے جائز کردیا وہ حسن ہے اور جو چیز ممنوع

قرار دیدی وہ قبیح ہے۔ مسامرہ میں اشاعرہ کے مسلک کی ترجمانی یوں کی گئی ہے وقالت الاشاعرۃ قاطبۃً لیس للفعل نفسہ حسنٌ ولا قبح وانما حسنہ ورود الشرع باطلاقہ وقبحہ وروده بحظره واذا ورد بذلک حسّنا او قبحناه بذلک، یعنی اشاعرہ یک زبان ہو کر یہ کہتے ہیں کہ فعل فی نفسہ نہ حسن ہے اور نہ قبیح یعنی صرف فعل کو دیکھ کر عقل اس کے حسن و قبح کا فیصلہ نہیں کر سکتی اور حسن تو فعل کا اس وقت معلوم ہوتا ہے جبکہ شریعت اس کے جواز کو بیان کردے اور قبح اس وقت ظاہر ہوتا ہے جبکہ شریعت اس سے منع کردے۔ تو ہم فعل کو حسن و قبیح شریعت کے ورود کی وجہ سے قرار دیں گے نہ کہ عقل سے۔ اور ماتریدیہ یعنی متکلمین احناف اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ عقل حسن و قبح کا ادراک اور فیصلہ کر سکتی ہے مگر پھر ماتریدیہ اور معتزلہ میں اختلاف ہو گیا وہ یہ کہ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ عقل کا فیصلہ موقوف رہے گا شریعت پر یعنی جب تک شریعت وارد نہ ہو۔ اس عقلی فیصلہ پر جزم اور یقین نہیں کیا جا سکتا اور معتزلہ کہتے ہیں کہ شرع پر موقوف نہیں ہے جزم کیا جا سکتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قبیح چیزیں مثلاً کفار کے دل پر مہر لگا دینا چھاپ لگا دینا خدا کی طرف حقیقۃً منسوب کی جا سکتی ہیں یا نہیں۔ تو معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ اور اہل سنت والجماعت اثبات کرتے ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خدا کی ذات عظیم الشان ہے لہٰذا اس کی عظمت کا تقاضا یہی ہے کہ اس کی طرف قبیح کی نسبت نہ کی جائے۔ اسی وجہ سے انہوں نے خیر و شر میں تقسیم کر دی اور کہا کہ خالق خیر خدا ہے اور خالق شر بندہ ہے۔ اسی لئے سرکار نے معتزلہ کے بارے میں فرمایا۔ القدریۃ مجوس ہذہ الامۃ یعنی معتزلہ اس امت کے مجوس ہیں یعنی جس طرح مجوسی خیر و شر میں تقسیم کرتے ہیں اور یزدان کو خالق خیر اور اہرمن کو خالق شر مانتے ہیں اسی طرح معتزلہ نے خیر و شر کو بین العباد واللہ تقسیم کر رکھا ہے۔ اور اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ قبائح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ خدا کی طرف جس فعل کی بھی نسبت ہوگی خالق ہونے کے اعتبار سے ہوگی۔ پس اگر قبیح کی نسبت خدا کی طرف ہوگی تو اس نسبت سے خدا کا خالق قبیح ہونا ثابت ہوگا اور خلق قبیح قبیح نہیں ہے البتہ کسب قبیح قبیح ہے۔ اس لئے کہ کسی قبیح شئ کو موجود کرنے اور پیدا کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس قبیح مخلوق کا قبح اس کے خالق اور موجد کے اندر پہونچ جائے اور اثر کرے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ ایک مصور اگر ایک حبشی کی صورت کا نقشہ بنا دے تو کیا اس سے یہ لازم آئے گا کہ اس صورت کا قبح اس کے مصور میں پہونچ گیا اور کیا اس کو کوئی قبیح کہہ سکتا ہے بلکہ معاملہ تو یہ ہے کہ جتنے زیادہ اوصاف کو ملحوظ رکھتے ہوئے صورت کشی کی جاتی ہے اتنا ہی زیادہ مصور کو ماہر سمجھا جاتا ہے خواہ اس نے کسی بدصورت کی صورت کشی ہی کیوں نہ کی ہو۔ آپ نے نفحۃ الیمن میں وہ واقعہ پڑھا ہوگا کہ چین کے بادشاہ کو مصورین سے بڑی دلچسپی تھی۔ چنانچہ ایک شہرۂ آفاق بے نظیر مصور دربار سلطنت میں پیش کیا گیا۔ ایک کاغذ جیسی چیز پر ایک تصویر بنائی جس میں دکھایا کہ چڑیا گیہوں کے درخت پر بیٹھی ہوئی ہے اور ایسی صفائی کے ساتھ بنایا کہ دور سے دیکھنے والا حقیقی چڑیا کے اس مخصوص وجود اور تصویر میں فرق نہیں کر سکتا تھا۔

معلوم ہوتا تھا کہ تصویر کشی کے لئے دست قدرت مستعار اور عاریت لے لیتے تھے بادشاہ اور ارکین سلطنت تصویر کو دیکھ کر محو حیرت ہوگئے اور خوش ہو کر اس مصور کی مہارت فن کی داد دینے لگے۔ اور پھر مصور کا روزینہ مقرر کرکے اس تصویر کو صدر دروازے پر لٹکا دیا گیا اور اعلان کر دیا کہ سال بھر میں جو شخص بھی اس تصویر میں نقص نکالدے تو انعام و خلعت شاہی کا مستحق ہوگا۔ بڑے بڑے لوگ شوق انعام میں آتے اور نقص نکالنے کی کوشش کرتے مگر حیران رہ جاتے۔ اسی زمانے میں ایک اعرابی عمر رسیدہ حاضر سلطنت ہوا۔ اور اجازت طلبی کے بعد بکمال ادب عرض کیا کہ ذاتی طور پر تصویر میں کوئی رخنہ اور خلل نہیں مگر تصویر کشی میں وصف خارجی کا لحاظ نہیں رکھا گیا وہ یہ کہ مصور نے جس گیہوں کے درخت پر چڑیا کو بیٹھتا دکھایا ہے اس درخت کو مستقیم القامۃ اور سیدھا بنایا ہے حالانکہ گیہوں کے درخت پر جب چڑیا بیٹھتی ہے تو وہ جھک جاتا ہے۔ دیہاتی کے اس تبصرے اور تنقید کو سبھی لوگوں نے بے چون وچرا قبول کیا اور اس کو انعام اور خلعت سے نوازا گیا اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ تصویر کشی میں جتنے ہی زیادہ اوصاف کا لحاظ رکھا جائیگا اتنا ہی مصور کے کمال فن کا ثبوت ہوگا اور ان اوصاف کا خواہ قبیح ہی کیوں نہ ہوں مصور پر کوئی اثر نہیں پڑے گا بلکہ اس قبیح کے ترک کی وجہ سے کبھی تصویر کو ناقص اور مصور کو نامکمل قرار دیا جاتا ہے۔

اسی واقعہ میں دیکھئے کہ درخت کے ٹیڑھے پن کو چھوڑ دینے کی وجہ سے مصور کے اندر نقص ثابت کر دیا گیا۔ اگر مصور اس ٹیڑھے پن کا لحاظ رکھتا تو اس کی وجہ سے مصور کے اندر کوئی نقص نہ آتا پس جس طرح قبیح تصویر اثر انداز نہیں ہے مصور کے اندر۔ اسی طرح قبیح مخلوق اثر انداز نہیں ہوگا خالق کے اندر۔ اسی طرح کاتب کی مثال ہے کہ کاتب ایسے حرفوں کو بھی لکھتا ہے جو ٹیڑھے بینگے ہوتے ہیں مگر اعوجاج مکتوب کی وجہ سے کاتب پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور نہ اسی ٹیڑھے حرف کی نسبت کو کاتب کی طرف متوجہ کرنے میں کوئی قباحت سمجھی جاتی ہے پس جس طرح اعوجاج مکتوب کاتب کے اندر اثر انداز نہیں ہوتا اور معوج کی نسبت کو قبیح نہیں سمجھا جاتا۔ اسی طرح قبیح خلق خالق کے اندر اثر انداز نہیں ہوگا۔ اور نہ اس قبیح کی نسبت الی الخالق کو قبیح سمجھا جائے گا۔ اتنا سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ معتزلہ ختم وتغشیہ کی نسبت کو مجاز کیوں قرار دیتے ہیں۔ یا وہ معنی مجازی کیوں مراد نہیں لیتے جو اہل سنت والجماعت نے لئے ہیں۔ تو وجہ یہ ہے کہ ختم کے اگر وہ معنی مجازی مراد ہوں جو اہل سنت نے لئے ہیں تو خدا کی طرف قبیح کی نسبت لازم آئے گی اس لئے کہ وہ ہیئت جو ایمان سے مانع ہے قبیح ہے کیونکہ قبیح معتزلہ کے نزدیک عقلی ہے اور عقل فیصلہ کرتی ہے کہ ہیئت قبیح ہے اس لئے کہ وہ ایمان سے روکنے والی ہے جو اہم الفرائض ہے اور اہم الفرائض احسن شئ ہے اور احسن سے روکنے والی چیز اقبح شئ ہے پس ہیئت مانعہ اقبح شئ ہے پس اگر یہ معنی مراد لئے جائیں اور اسناد کو حقیقت عقلی مانا جائے تو نسبت اقبح الاشیاء الی اللہ لازم آئے گا جو مستبعد و متعذر ہے لہذا اگر اسناد حقیقت ہوگی تو یہ معنی مراد نہیں ہوں گے۔ اور اگر یہ معنی مراد ہوں گے تو اسناد حقیقت نہیں ہوگی چنانچہ اسی نظریہ کے مطابق معتزلہ نے آیت میں سات تاویلیں ذکر کی ہیں جن میں بعض کے اندر پہلے معنی مجازی کے علاوہ دوسرے معنی بیان کر دیئے ہیں۔ اور بعض تاویلوں میں اسناد ہی مجاز مان لیا ہے۔ مگر اہل سنت والجماعت معتزلہ کا جواب دو طریقے پر دیتے ہیں اول یہ کہ ان اشیاء قبیحہ کی اسناد اللہ کی طرف بحیثیت خالق ہونے کے ہوگی جس سے خدا کا خالق ہونا ثابت

ہوگا۔ اور خلق قبیح قبیح نہیں ہے لہذا اسناد الی اللہ قبیح نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ کہ اس ہیئت کو ہم خدا کے حق میں قبیح تسلیم ہی نہیں کرتے کیونکہ حسن و قبح شرعی چیزیں ہیں لہذا ان اشیاء کی قباحت و حسن اس شخص کے حق میں ہوگا جو شریعت کا مکلف ہو یعنی بندے اور جو ذات شریعت کی مکلف نہیں بلکہ شریعت کو بھیجنے والی ذات ہے وہ شریعت کی مکلف نہیں لہذا اس کے حق میں حسن و قبح کا امتیاز نہیں بلکہ حکیم ہونے کے ناتے سبھی چیزیں اس کے حق میں حسن ہیں اور جب یہ اشیاء یعنی اضلال وغیرہ قبیح نہیں تو اسناد قبیح لازم نہیں آتا۔ پس آپ کے اصول مانتے ہوئے بھی اسناد حقیقت ہے مجاز نہیں اور آیت کے بھی معنی مجازی مراد ہیں جو اہل سنت نے بیان کئے۔ اب آپ معتزلہ کی سات تاویلات سنئے۔

پہلی تاویل یہ ہے کہ آیت مجاز متفرع عن الکنایہ کے طور پر استعمال ہوئی ہے یعنی پہلے تو آیت میں کنایہ تھا مگر عذر کی وجہ سے اس کنایہ سے منتقل ہو کر مجاز اختیار کیا گیا۔ اب پہلے آپ یہ سمجھئے کہ آیت میں کنایہ کیسے ہے اور پھر تفرع مجاز کو سمجھئے۔ آیت میں کنایہ اس طور پر ہے کہ آیت میں کفار کے تمکن اعراض عن الکفر کو تشبیہ دی گئی وصف خلقی کے ساتھ یعنی ایسے وصف کے ساتھ کہ جس پر کسی کو پیدا کیا گیا ہو اور پھر مشبہ بہ کے الفاظ یعنی ختم اللہ الخ مشبہ کے اندر بطور کنایہ کے استعمال کیا گیا۔ اور کنایہ اس طور پر ہوا کہ وصف خلقی ملزوم ہے اور اس کے لئے تمکن اور رسوخ لازم ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہے پس ختم کو بول کر تمکن اعراض مراد لینا بھی کنایہ ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ تمکن کے لئے وصف خلقی کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ فلاں مجبول علی صدق المقال وحسن الفعال۔ اس وقت کہتے ہیں جبکہ یہ بیان کرنا ہو کہ فلاں کے اندر سچائی اور حسن خلق راسخ ہو گئی اور وصف خلقی کے لئے تمکن لازم ہے۔ چنانچہ فارسی کا ایک مقولہ جو حدیث نبوی کا ترجمہ ہے اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے مقولہ ہے جبل گردد جبلت نمی گردد۔ مگر چونکہ کنایہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ حقیقی اور ملزوم معنی کا ارادہ صحیح ہو اور آیت کے اندر معتزلہ کے نقطہ نظر سے وہ معنی حقیقی درست نہیں کیونکہ اس صورت میں خدا کا مانع عن الایمان ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ قبیح ہے اس لئے کنایہ سے اعراض کر کے مجاز اختیار کیا گیا۔ اور یہ کہا گیا کہ آیت کا تمکن اعراض کے معنی میں استعمال ہونا مجازاً ہے۔ مگر چونکہ پہلے کنایہ کا بھی لحاظ ہو چکا ہے اس لئے اس کو مجاز متفرع عن الکنایہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس تاویل کے اعتبار سے خدا کا خالق مانع ہونا ثابت نہیں ہوتا اور خدا کی نسبت قبیح سے بچ جاتی ہے اور یہی مقصود ہے معتزلہ کا۔

الثانی ان المراد بہ تمثیل حال قلوبہم بقلوب البہائم التی خلقہا اللہ تعالیٰ خالیۃ عن الفطن او قلوب مقدر ختم اللہ علیہا ونظیرہ سال بہ الوادی اذا ہلک وطارت بہ العنقاء اذا طالت غیبتہ۔

ترجمہ :۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ آیت سے مقصود کفار کی دلی کیفیات کو اُن جانوروں کی قلبی کیفیات کے ساتھ تشبیہ دینی ہے جنہیں خدانے فطانت سے عاری بنا کر پیدا کیا ہے یا ایسے قلوب سے تمثیل مقصود ہے جن کے بارے میں فرض کر لیا گیا ہے کہ ان پر چھاپ لگ چکی ہے۔ اور ان دونوں تمثیلوں کی نظیر سال بہ الوادی اور طارت بہ العنقاء ہے۔ پہلی مثال کے معنی ہیں۔ اسے وادی بہالیگئی۔ یہ جملہ کسی کی ہلاکت کے وقت بولتے ہیں اور دوسری مثال کے معنی ہیں۔ اسے عنقاء اڑا لیگئی۔ یہ کسی کی درازی غیبت کی تعبیر ہے۔

تفسیر :۔ الثانی ان المراد الخ یہاں سے قاضی صاحب نے معتزلہ کی دوسری تاویل کو ذکر کیا ہے اس تاویل سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ تمثیل کی دو قسمیں ہیں۔ تمثیل تحقیقی۔ تمثیل تخییلی۔ اگر مشبہ بہ محقق اور حقیقی الوقوع ہو تو تمثیل تحقیقی ہے اور اگر مشبہ بہ مفروض الوقوع ہو تو اسے تمثیل تخییلی کہتے ہیں۔
اب سمجھئے کہ آیت میں تمثیل حقیقی اور تمثیلی دونوں ہو سکتی ہیں۔ تحقیقی تو اس طور پر کہ کفار یہود کا اعراض عن الحق کے سلسلہ میں جو حال تھا اس حال کو تشبیہ دی گئی قلوب بہائم کے ساتھ جو خالی عن الفطانۃ ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ مشبہ بہ یعنی قلوب بہائم کا خالی عن الفطانۃ ہونا امر محقق ہے لہٰذا تمثیل حقیقی ہوگی اور پھر بطور تمثیل جو جملہ مشبہ بہ پر دلالت کرتا تھا مشبہ یعنی حال قلوب کفار کے لئے استعمال فرمایا۔ اور تمثیل تخییلی اس طور پر ہوگی کہ کفار کے اعراض عن الحق کے حال کو تشبیہ دیدی گئی ان قلوب کے حال کے ساتھ جن کے بارے میں مختوم ہونا فرض کر لیا گیا ہے اور پھر بطور استعارہ تمثیلیہ کے جو جملہ مشبہ بہ پر دلالت کرتا تھا مشبہ کے لئے استعمال فرمایا۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں چونکہ مشبہ بہ یعنی قلوب کا مختوم ہونا مفروض ہے اس لئے تمثیل تخییلی ہے۔ اس ثانی تاویل کے اعتبار سے بھی معتزلہ اپنے مقصد میں کامیاب ہیں یعنی اس تاویل کی رو سے خدا کیطرف قبیح کی نسبت لازم نہیں آتی۔
کیونکہ تمثیل میں جو جملہ مشبہ کے لئے استعمال ہوتا ہے اس جملہ کے فعل و فاعل کا حقیقی تحقق مشبہ میں ہوتا ہے نہیں۔ بلکہ مشبہ کے اندر مثلاً آپ نے ایک ایسے شخص کو جو اپنے کام میں متردد و متزلزل ہے تشبیہ دی ایسے شخص کے حال کے ساتھ کہ جو اپنا قدم کبھی آگے بڑھاتا ہے اور کبھی پیچھے ہٹاتا ہے اور پھر بطور تمثیل کے اس مشبہ کے اندر یہ جملہ استعمال کیا کہ تقدم رجلاً وتوخر اخریٰ۔ کہ کبھی تم ایک پیر آگے بڑھاتے ہو اور پھر پیچھے ہٹا لیتے ہو یعنی اپنے معاملہ میں متردد ہو۔ دیکھئے اس تمثیل میں تقدیم رجل اور تاخیر رجل کا اصل وجود اور اس کا حقیقی وجود مشبہ کے اندر نہیں کیونکہ مشبہ یعنی متردد

فی الامر تو اپنے ذہن میں معنوی طور پر متردد ہے نہ کہ حسی طور پر تقدیم رجل و تاخیر رجل کر رہا ہے۔ البتہ سب ان کا حقیقی وجود مشبہ بہ کے اندر ہے پس اس طرح ختم کا وقوع اور اس کا فاعل درحقیقت محقق ہوگا مشبہ کے اندر پس خدا کا خالق ختم ہونا لازم آتا ہے قلوب بہائم میں اور اس میں کوئی قباحت نہیں کیونکہ قلوب بہائم تو ایسے ہوتے ہی ہیں لیکن مشبہ یعنی قلوب کفار میں خدا کا خاتم اور مغشی ہونا قبیح ہے اور وہ محقق نہیں پس نسبت قبیح الی اللہ لازم نہیں آئی۔ فافہم وتدبر۔

ونظیرہ سال بہ الوادی الخ۔ اب یہاں سے قاضی صاحب ہر دو تمثیل کی نظیر بیان فرما رہے ہیں تمثیل تحقیقی کی مثال سال بہ الوادی ہے بایں طور کہ ہلاک ہونیوالے شخص کے حال کو تشبیہ دیدی گئی ایسے شخص کے حال سے جسکو وادی کا پانی بہالے گیا ہو اور پھر جو جملہ مشبہ بہ پر دلالت کرتا تھا مشبہ کے لئے استعمال کیا گیا۔ اس میں تمثیل تحقیقی اس لئے ہے کہ سیلان وادی کی وجہ سے ہلاکت غالب الوقوع اور محقق ہے اور تمثیل تخییلی کی نظیر طارت بہ العنقاء ہے اس میں تمثیل اس طور پر ہے کہ جب کوئی شخص وطن سے بہت دنوں کے لئے غائب ہوجاتا ہے تو اس کے طول غیبت کے حال کو تشبیہ دیدیتے ہیں اس شخص کے حال کے ساتھ جسکو عنقاء اڑالے گئی ہو اور چونکہ عنقاء کا طیران مفروض ہے اس لئے مشبہ بہ مفروض الوقوع ہوا پس اس صورت میں تمثیل تخییلی ہے۔ اور عنقاء کا مفروض ہونا ظاہر ہے کیونکہ عنقاء کے بارے میں کہا گیا ہے ھو طائر فرضی ولا وجود لہ فی الخارج۔ اور بعض نے قافیہ بندی کی اور کہا العنقاء اسم لا جسم یعنی عنقاء صرف نام کی اور کہنے کی چیز ہے خارج میں اس کا مجسمہ موجود نہیں ہے عنقاء کو عنقاء اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے گلے میں ایک سفید لکیر طوق نما کھینچی ہوئی ہے اور بعض نے کہا کہ سفید طوق پڑا ہوا ہے۔ بہرحال چونکہ اس کے عنق یعنی گردن میں یہ چیزیں موجود ہیں اس لئے اس کو عنقاء کہتے ہیں۔

اب بات یہ رہ گئی کہ طول غیبت کو طیران عنقاء کے ساتھ کیوں تشبیہ دیتے ہیں۔ طیران عنقاء میں طول غیبت کس طرح پائی گئی تو یہ بات کلبی کی روایت سے واضح ہوگی۔ کلبی نے روایت کیا ہے کہ مقام رس میں ایک آبادی تھی جس کے نبی حنظلہ ابن صفوان علیہ السلام تھے اس میں ایک پہاڑ تھا جسکا نام رمخ تھا۔ اس کی بلندی کا یہ عالم تھا کہ وہ آسمان سے باتیں کرتا تھا۔ لوگ اس کو کوہ فلک بوس کہتے تھے۔ اس پہاڑ پر ایک خوبصورت چڑیا جسکا نام عنقاء ہے رہتی تھی اس چڑیا کے گذر اوقات کی صورت یہ تھی کہ جب اسے بھوک لگتی تو کسی چھوٹے پرندے پر چل پڑتی اور اس کا شکار کرکے کھالیتی۔ اتفاقاً وہ ایک مرتبہ وہ بھوکی ہوئی اور کوئی پرندہ نظر نہ آیا۔ بھوک کی تاب نہ لاکر ایک بچہ کا شکار کر بیٹھی اور اس بچہ کو اڑاکر دور نکل گئی۔ جب سے لوگ اسے عنقاء مغرب کہنے لگے۔ یعنی وہ عنقاء جو بچہ کو بہت دور لے چلی گئی۔ چند ایام گذرنے کے بعد پھر واپس آئی اور اس نے ایک مراہقہ قریب البلوغ کا شکار کرلیا اور پھر اسے بھی بہت دور لے کر چلی گئی اور ایک زمانہ دراز کے لئے غائب ہوگئی۔ لوگ اس کے اس فعل ناشائستہ اور ہر بار یہ خونریزی سے گھبراکر اپنے پیغمبر حضرت حنظلہ ابن صفوان کے پاس شکایت لے کر پہونچے اور بددعاء کی درخواست کی۔ پیغمبر نے اس کے لئے بددعاء فرمادی اور اس کی ساری نسل ہلاک ہوگئی۔ اگرچہ بعض نے وجود کا بھی دعوی کیا ہے تو دیکھئے چونکہ عنقاء کے اصل واقعہ میں طول غیبت متحقق ہوا۔ اس وجہ سے لوگ، طول غیبت کو طیران عنقاء کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں۔

والثالث ان ذلك فی الحقیقة فعل الشیطان او الکافر لکن لما کان صدوره عنه باقداره تعالیٰ ایاه اسند الیه اسناد الفعل المسبب الرابع ان اعراقهم لما رسخت فی الکفر واستحکمت بحیث لم یبق طریق الی تحصیل ایمانهم سوی الالجاء والقسر ثم لم یقسرهم ابقاءً علیٰ غرض التکلیف عبر عن ترکه بالختم فانه سدٌّ لایمانهم وفیه اشعار علیٰ تراهی امرهم فی الغیّ وتناهی انهماکهم فی الضلال والبغی۔

ترجمہ:۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ ختم دراصل شیطان یا کافر کا فعل ہے لیکن چونکہ ان سے اس کا صدور خدا کے قدرت دینے کی وجہ سے ہوا۔ اس لئے مسبب ہونے کی حیثیت سے خدا کی جانب نسبت کردی گئی۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ جب کفر کفار کی رگوں میں اس درجہ مستحکم ہوگیا کہ ان کے ایمان کی سوائے اس کے کوئی راہ نہ رہی کہ خدا انہیں مجبور کرے اور پھر بھی خدا نے مقصد تکلیف کو باقی رکھنے کی غرض سے انہیں مجبور نہیں کیا تو اس ترک جبر کو مہر لگانے سے تعبیر کردیا گیا کیونکہ اس صورت حال میں انہیں مجبور نہ کرنا گویا ایمان سے روکنا ہے اور اس میں اس بات پر آگاہ کرنا ہے کہ ان کفار کا معاملہ گمراہی کے سلسلے میں بہت دراز ہوچکا ہے انتہا کو پہونچ گیا ہے۔

تفسیر:۔ والثالث ان ذلك فی الحقیقة الخ۔ یہاں سے تیسری تاویل ذکر کر رہے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ معتزلہ اہل سنت والجماعت سے کہتے ہیں کہ چلئے ہم نے آپ ہی کے بیان کردہ معنی یعنی احداث کو مان لیا مگر اس کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقت نہیں بلکہ مجاز عقلی ہے۔ اس طور پر کہ فعل ختم کی اسناد۔ اسناد السبب الی المسبب ہو رہی ہے یعنی احداث ہیئت درحقیقت فعل ہے شیطان یا کافر کا۔ مگر شیطان یا کافر سے یہ فعل صادر ہوا خدا کے قدرت دینے کی وجہ سے۔ اور قدرت سبب ہے صدور فعل کا۔ تو گویا اللہ تعالیٰ احداث ہیئت کے مسبب یعنی اسباب مہیا کرنے والے ٹھہرے پس مجازاً فعل ختم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کردی گئی جیسے کہ بنی الامیر المدینة۔ اس تاویل سے صاف ثابت ہوگیا کہ احداث ہیئت شیطان یا کافر کا فعل ہے خدا کا نہیں۔ پس خدا کی طرف قبیح کی نسبت نہ ہوئی۔

والرابع ان اعراقهم الخ یہ معتزلہ کی چوتھی تاویل ہے اس تاویل کا حاصل یہ ہے کہ آیت میں استعارہ تبعیہ ہے صورت اس کی یہ ہے کہ جب کفار معہودین کے قلوب میں کفر راسخ اور رچا گزیں ہوگیا اور اس درجہ مستحکم ومضبوط ہوگیا کہ ان کے حصول ایمان کی کوئی راہ نظر نہ آئی۔ بجز اس کے کہ خداوند تعالیٰ اپنی قدرت سے کام لیکر ان لوگوں کو ایمان لانے پر مجبور کریں لیکن پھر بھی خدا نے ان کو مجبور نہ کیا تو خدا نے گویا قسر والجا رجبر کو ترک کردیا۔ اس ترک جبر کو تشبیہ دیدی مصدر ختم کے ساتھ پھر بطور استعارہ تبعیہ کے مشبہ بہ مصدر ختم سے ختم فعل ماضی مشتق کرکے مشبہ کے اندر استعمال کیا گیا۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح ختم سد باب ہوتا ہے غیروں کے لئے یعنی غیر مرسل الیہ کو مضمون پر

الخامس ان یکون حکایۃ لما کانت الکفرۃ یقولون مثل قُلُوْبُنَا فِیْٓ اَکِنَّۃٍ مِّمَّا تَدْعُوْنَا اِلَیْہِ وَفِیْٓ اٰذَانِنَا وَقْرٌ وَّمِنْۢ بَیْنِنَا وَبَیْنِکَ حِجَابٌ تھکما واستھزاءً بھم کقولہ تعالٰی لَمْ یَکُنِ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا الاٰیۃ۔

ترجمہ :۔ پانچویں تاویل یہ ہے کہ ختم اللہ الخ بطور استہزا اس کی نقل ہے جو کفار کہا کرتے تھے۔ مثلاً ان کا کہنا تھا قلوبنا فی اکنۃ مما تدعونا الیہ وفی آذاننا وقر ومن بیننا وبینک حجاب۔ جیسا کہ فرمان باری لم یکن الذین کفروا الآیہ حکایۃً واقع ہوا ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) مطلع ہونے سے روک دیتا ہے اس طرح خدا کا ترک جبران لوگوں کے لئے ایمان کے حق میں سد باب ہے اس لئے کہ جب ان کے حصول ایمان کی بغیر جبر ایمان کے کوئی راہ نہیں تھی پھر جب اللہ تعالٰی نے ان کو مجبور نہیں کیا تو گویا خدا نے ترک جبر فرما کر ان کو ایمان لانے سے روک دیا۔ اس تاویل کے اعتبار سے بھی خدا کی جانب قبیح کی نسبت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ اس تاویل کے اعتبار سے زیادہ سے زیادہ خدا کا تارک جبر ہونا لازم آتا ہے اور ترک جبر فعل قبیح نہیں ہے پس معتزلہ کا مقصود حاصل ہو گیا۔

اب رہی یہ بات کہ خدا نے ان کو مجبور کیوں نہیں کیا جبکہ ایمان نعمت عظمیٰ ہے اور نعمت عظمیٰ کے لئے اگر کسی کو مجبور کر دیا جائے تو اس میں کیا مضائقہ ہے۔ جواب۔ ابقاءً علی غرض التکلیف یعنی کفار کو مقصد تکلیف پر باقی رکھنے کے لئے خدا نے ان کو ایمان لانے پر مجبور نہیں کیا۔ اور مقصد تکلیف یہ کہ بندے کے فعل اختیاری پر اس کی جزا کا ترتب کیا جائے اور ثواب دیا جائے اور یہ مقصد حاصل ہو گا اس وقت جبکہ بندہ اپنی قدرت سے وہ فعل انجام دے پس جب مجبور ہو کر اس نے وہ فعل انجام دیا تو مقصود تکلیف کہاں حاصل ہوا۔ اس لئے قاضی صاحب نے نستعین کی تفسیر میں معونۃ کی قسمیں شمار کرا کر معونۃ ضروریہ کو مدار صحت تکلیف قرار دیا تھا اور معونۃ ضروریہ میں قدرت بھی مذکور تھی۔ مگر یہ بات مدنظر رہے کہ ختم اللہ سے مقصود بالذات یہ نہیں ہے کہ خدائے وحدہٗ لاشریک اپنے فعل ترک قسر و جبر کو بیان کرے بلکہ مقصود بالذات خود انہیں کفار کے فعل کفر و ضلالت وگمراہی کی زیادتی اور انتہا بیان کرنا ہے کہ ان کا کفر و ضلالت وگمراہی اس مضبوطی کے ساتھ جگہ پکڑ چکا ہے اور انتہا حد سے گذر گیا ہے کہ اب ایمان و صلاح کی صورت بجز اس کے کچھ بھی نہیں کہ خدا انہیں مجبور کرے۔ شبہ پیدا ہوا کہ یہ مقصود بالذات آپ نے کس قرینے سے نکالا جبکہ آیت کے معنی ترک قسر کے لئے گئے۔

جواب۔ اس قرینہ سے کہ یہ آیت جواب ہے اس سوال کا جو لا یؤمنون کے سبب مطلق کی بابت کیا گیا تھا اور معتزلہ کے نقطۂ نظر سے آیت ختم الخ لا یؤمنون کا اس وقت جواب بن سکتی ہے جبکہ آیت مقصود بالذات فعل کفار

(بقیہ صد گذشتہ) کو بیان کرنا لیا جائے کیونکہ اگر خدا ہی کے فعل کو سبب جان لو تو وہی خرابی یعنی نسبت قبیح لازم آجائے گی۔ بایں طور کہ خدا کا فعل سبب بنا عدم ایمان کا جو قبیح ہے اس کے برخلاف جب مقصود بیان فعل کفار کو قرار دیا جائے تو یہ خرابی لازم نہیں آتی۔ اس لئے کہ اس صورت میں بندہ کا فعل ایک قبیح شی کا سبب بنے گا۔ اور اس میں کوئی حرج و استبعاد نہیں ہے۔ پس آیت کا جواب ہونے کی حیثیت سے ترجمہ یہ ہوگا کہ کفار ایمان اس لئے نہیں لا سکتے کہ انہوں نے کفر میں انتہائی تجاوز کر ڈالا۔

تفسیر: الخامس ان یکون حکایۃ لما کانت یقولون الخ۔ یہ پانچویں تاویل ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ آیت میں ختم اپنے معنی حقیقی یا اس معنی مجازی پر ہے جو اہل سنت نے بیان کئے اور اس کی اسناد الی اللہ بھی حقیقت ہے مگر کفار کے گمان کے اعتبار سے یعنی وہ کفار یہ سمجھتے تھے کہ ہمارے دلوں اور کانوں پر مہر لگی ہوئی ہے۔ جس سے ہم حق کا ادراک نہیں کر سکتے اور اس کی آواز کو نہیں سن سکتے۔ اور ہماری آنکھوں پر پردے پڑے ہوئے ہیں جس کی وجہ سے دلائل پر نظر نہیں ہو سکتی اور کفار اپنے اس عقیدہ کو لفظوں سے بیان بھی کرتے تھے چنانچہ کہتے تھے قلوبنا فی اکنۃ مما تدعونا الیہ۔ ہمارے دل پردوں میں ہیں ان باتوں کی طرف سے جن کی طرف تم ہم کو بلاتے ہو اور ایسے ہی کہتے تھے۔ فی آذاننا وقر۔ ہمارے کانوں میں ڈھیٹیاں ہیں جس کی بنا پر محمدؐ کی آواز کو سن نہیں سکتے۔ اور من بیننا وبینک حجاب۔ اور ہمارے اور محمدؐ کے درمیان پردہ اور حجاب قائم ہے کہ جس کی وجہ سے ہم ان کے معجزات کو دیکھ نہیں سکتے تو دیکھئے اپنے الفاظ سے بھی یہی کہا کرتے تھے۔ تو خدا نے ان کے انہیں اقوال کو ختم اللہ سے نقل فرمایا۔

اب رہی یہ بات کہ نقل یہاں کونسی ہے نقل باللفظ یا نقل بالمعنی تو ویسے نقل باللفظ ممکن تو ہے کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ خدا اپنے بندہ کی زبان پر وہی الفاظ جاری کرا دے جس کو اس کے اپنے کلام کے الفاظ میں داخل کر رکھا ہے مگر اس آیت ختم میں سبھی مفسرین کا اجماع ہے کہ نقل بالمعنی ہے بایں طور کہ ختم اللہ علی قلوبہم کے معنی ہیں ان کے قول قلوبنا فی اکنۃ کے اور و علی سمعہم کے معنی ہیں ان کے قول و فی آذاننا وقر کے اور و علی ابصارہم غشاوۃ کے معنی ہیں ان کے قول و من بیننا وبینک حجاب کے۔ اور جب آیت حکایت ٹھہری کفار کے اقوال کی تو اگر خدا کی طرف نسبت قبیح لازم آئے گی تو وہ کفار ہی کے عقیدہ کے اعتبار سے لازم آئے گی اور انہیں کو یہ کہا جائے گا کہ انہوں نے خدا کی طرف قبیح کو منسوب کیا نہ کہ معتزلہ کے گمان و عقیدہ کے اعتبار سے پس مقصد معتزلہ حاصل ہو گیا۔

اب رہی یہ بات کہ ان کے اقوال کی حکایت سے خدا کا مقصد کیا ہے۔ جواب مقصد کفار کا تہکم اور مذاق اڑانا ہے بایں طور کہ جب ان کا قول ظاہر البطلان ہے اور اس کو نقل کر نیوالا خدا ہے جو حکیم ہے اور جب ظاہر البطلان قول کو کوئی حکیم و دانا شخص نقل کرتا ہے تو اس کا مقصد اس قول باطل کے قائلین کا مذاق اڑانا ہوتا ہے۔ پس اسی طرح آیت میں بھی یہی معنی مراد ہوں گے اور اس کی نظیر کہ جہاں پر خدا نے کفار کے قول کو محض تہکم و استہزاء کے واسطے نقل فرمایا ہو۔ فرمان خدا لم یکن الذین کفروا من اہل الکتاب والمشرکین منفکین حتی تاتیہم البینۃ ہے۔ آیت میں بینۃ سے مراد رسول علیہ السلام ہیں کیونکہ آگے رسول کے ساتھ اسی بینۃ کی

السادس ان ذلک فی الاٰخرۃ وانما اخبر عنہ بالماضی لتحققہ وتیقن وقوعہ ویشھد لہ قولہ تعالیٰ وَنَحْشُرُھُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ عَلٰی وُجُوْھِھِمْ عُمْیًا وَّبُکْمًا وَّصُمًّا۔ السابع ان المراد بالختم وسم قلوبہم بسمۃ تعرفہا الملئکۃ فیبغضونہم وینفرون عنہم وعلٰی ھٰذا المنہاج کلامنا وکلامہم فیما یضاف الی اللہ تعالیٰ من طبع واضلال ونحوھما۔

ترجمہ: چھٹی توجیہ یہ ہے کہ یہ سب کچھ آخرت میں ہوگا۔ اور بلفظ ماضی سے اس لئے خبر دی گئی کہ اس کا وقوع متیقن ہے۔ اور اس توجیہ پر اللہ تعالیٰ کا فرمان ونحشرہم یوم القیٰمۃ علی وجوہہم عمیا وبکما وصما شاہد ہے۔ ترجمہ یہ ہے کہ ہم قیامت کے دن انہیں ان کے چہروں کے بل اندھے گونگے بہرے بنا کر اٹھائیں گے۔
ساتویں توجیہ یہ ہے کہ ختم سے ان کفار کے دلوں پر ایسی علامت لگا دینی مراد ہے جسے ملائکہ پہچان کر ان سے نفرت کریں اور طبع واضلال اور ان جیسی دوسری چیزوں کی جو اللہ کی جانب نسبت کی گئی ہے وہاں ہماری اور معتزلہ کی اسی انداز پر گفتگو ہوگی۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کی گئی ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ کفار اور اہل کتاب دونوں کہا کرتے تھے کہ ہم اپنے دین کو اس وقت تک نہیں چھوڑیں گے جبتک کہ نبی مبعوث نہ آجائے یعنی جب نبی مبعوث آجائے گا تو ہم اپنے دین سے جدا ہو جائیں گے۔ مگر نبی علیہ السلام کے مبعوث ہونے کے بعد بھی جب وہ اپنے دین سے علیحدہ نہ ہوئے تو خدا نے بطور استہزاء ان کے اس قول سابق کو نقل فرمایا کہ تم یہ کہا کرتے تھے۔ شبہ پیدا ہوا کہ لم یکن الخ کو حکایت ماننے پر کیا قرینہ ہے مستقلاً خدا کا کلام ماننے میں کیا حرج ہے؟
الجواب: اگر خدا کا کلام مانوگے تو خدا کا اپنے کلام میں کاذب ہونا لازم آئے گا اور خدا کا کاذب ہونا محال ہے۔ لہٰذا لم یکن الخ کا کلام اللہ میں سے ہونا بھی محال ہے۔ اور کلام خدا ماننے کی صورت میں کذب اس طور لازم آئے گا کہ جب آپ اس کو کلام باری مانیں گے تو کلام خبر ہوگا جس میں خدا نے اہل کتاب اور مشرکین کے بارے میں یہ خبر دی کہ وہ جب تک رسول نہیں مبعوث ہوگا اپنے دین سے جدا نہیں ہوں گے۔ تو گویا خدا نے عدم انفکاک عن الدین کی غایت اتیان رسول کو قرار دیا۔ اور قاعدہ ہے کہ جب کسی حکم کی غایت آجاتی ہے تو وہ حکم ختم ہو جاتا ہے اور غایت کے مابعد پر حکم سابق کے خلاف حکم جاری ہوتا ہے اگر ماقبل غایت ثبوتی حکم ہوتا ہے تو مابعد پر سلبی جاری ہوتا ہے اور اگر ماقبل پر سلبی ہوتا ہے تو مابعد پر ثبوتی۔ پس جب عدم انفکاک کی غایت اتیان بینہ کو قرار دیا گیا تو اتیان بینہ کے بعد انفکاک عن الدین کا حکم ثابت ہونا چاہئے۔ اور رسول کے آنے کے بعد سبھی اہل کتاب اور مشرکین کو اپنے دین سے جدا ہو جانا چاہئے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آنے کے

تفسیر: قولہ السادس ان ذلک الخ۔ یہ معتزلہ کی چھٹی تاویل ہے اس تاویل کا حاصل یہ ہے کہ ختم اور مہر کا زمانہ آخرت ہے دنیا نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے متعدد جگہ کفار کے احوال آخرت کو بیان کرتے ہوئے ختم علی القلب و السمع والبصر کا ذکر فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے ونحشرہم یوم القیٰمۃ علی وجوہہم عمیا وبکما وصما۔ مفسرین نے اس کی تفسیر یوں طور کی ہے۔ ای یسحبون علیہا وقیل لرسول اللہ کیف یمشون علی وجوہہم قال ان الذی امشاہم علی اقدامہم قادر علی ان یمشیہم علی وجوہہم عمیا وبکما وصما کما کانوا فی الدنیا لایستبصرون ولاینطقون بالحق ویتصامون من استماعہ فہم فی الآخرۃ کذلک لایبصرون مایقر اعینہم ولایسمعون مایلذ مسامعہم ولاینطقون بما یقبل منہم۔ یعنی یوم قیامت میں کفار کو ان کے منہ کے بل گھسیٹا جائے گا۔ رسول علیہ السلام سے صحابہ نے دریافت کیا کہ منہ کے بل وہ کیسے چل سکیں گے؟ جواب دیا کہ جس ذات نے دنیا میں ان کو قدموں پر چلایا وہ اس پر بھی قادر ہے کہ ان کو منہ کے بل چلائے اور ان کو جہنم میں اسی حالت میں لے جایا جائے گا کہ وہ اندھے اور گونگے اور بہرے ہوں گے یعنی جس طرح وہ دنیا میں حق کے مناظر کو نہیں دیکھتے تھے اور حق بات نہیں بولتے تھے اور نہ حق بات سنتے تھے۔ اسی طرح آخرت میں سزائً یہ لوگ ان چیزوں کو نہ دیکھ سکیں گے۔ جو ان کی آنکھوں کے لئے ٹھنڈک کا سامان ہوں۔ اور ان چیزوں کو نہ سن سکیں گے جو ان کے کانوں کو لذت پہونچائیں اور ان چیزوں کا تکلم نہیں کر سکیں گے جو آن کی فریاد رسی کا باعث ہوں۔ اس تفسیر سے معلوم ہوا کہ یوم قیامت میں ان لوگوں کے اندر ایک ایسی ہیئت پیدا کر دی جائے گی جو کار آمد چیزوں کے حاصل کرنے سے مانع ہو۔ اور جب آخرت میں خداوند تعالیٰ مہر لگانیوالے اور منع ٹھہرتے تو کوئی قباحت لازم نہیں آتی۔ اس لئے کہ آخرت دار التکلیف نہیں بلکہ دار الجزاء ہے۔ پس کفار کے اندر یہ ہیئت پیدا کرنا جزاء لسوابق الاعمال ہوگا۔ اور الجزاء بما یستحقہ العامل عدلٌ لا ظلمٌ۔ یعنی مستحق سزاء کو سزا دیدینا عین عدل ہے۔ نہ یہ کہ ظلم ہے پس جب ظلم نہیں تو خدا کی طرف قبیح کی نسبت لازم نہیں آئی اور یہی مقصود ہے۔ اب سوال پیدا ہوا کہ جب فعل ختم وغیرہ آخرت میں ہوگا تو پھر اسے ماضی سے کیوں تعبیر کیا مستقبل کے ساتھ تعبیر کرنا چاہئے۔ جیسے کہ آیت مذکورہ میں نحشر اور اسی طرح الیوم نختم علی افواہہم میں نختم بصیغۂ استقبال وارد ہوئے ہیں۔

جواب چونکہ ختم اور تغشیہ آخرت میں محقق اور متیقن الوقوع تھا۔ اس تحقق و تیقن کی وجہ سے امر غیر واقع کو واقع کے ساتھ تشبیہ دیدیا۔ اور لفظ ماضی جو مشبہ بہ کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ مشبہ کے لئے استعمال فرمایا۔

قولہ السابع ان المراد بالختم الخ۔ یہ ساتویں تاویل ہے اس کا قائل حسین بصری معتزلی اور ابو علی جبائی ہے۔ تاویل کا حاصل یہ ہے کہ ختم سے مراد قلوب کفار پر لایؤمنون لکھ کر عدم ایمان کی علامت قائم کر دینا ہے اور چونکہ علامت شئی علت شئی نہیں ہوتی پس علامت عدم ایمان عدم ایمان کے لئے علت اور موجب نہیں ہوگی۔ اور جب............

وعلیٰ سمعھم معطوف علیٰ قلوبہم لقولہ وَخَتَمَ عَلٰی سَمْعِہٖ وَقَلْبِہٖ وللوفاق علیہ و لانہما لما اشترکا فی ادراک من جمیع الجوانب جعل مایمنعھما من خاص فعلھما والختم الذی یمنع من جہات وادراک الابصار لما اختص بجہۃ المقابلۃ جعل المانع لہا عن فعلہا الغشاوۃ المختصۃ بتلک الجہۃ۔

ترجمہ :۔ اس کا قلوبہم پر عطف ہے کیونکہ دوسرے موقع پر اللہ تعالیٰ نے وَخَتَمَ عَلٰی سمعہ وقلبہ فرمایا ہے جہاں دونوں کا باہم عطف ہے اور اس لئے بھی کہ تمام قرار کا اس پر اتفاق ہے کہ علیٰ سمعہم پر عطف کیا جائے۔ نیز اس لئے کہ یہ دونوں یعنی قلب اور سمع جمیع جوانب سے ادراک کرنے میں مشترک ہیں لہذا خاص طور پر ان کے تصرف سے مانع شئے والاختم ہی ہوسکتا ہے جو چوطرفہ سے تصرف کو روک دیتا ہے اور چونکہ نگاہوں کا دیکھنا سامنے کی جہت کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے ابصار کے تصرف کو روکنے والا وہی پردہ ہوسکتا ہے جو سامنے کی جہت میں لٹکا ہوا ہو۔

(بقیہ گذشتہ) موجب عدم ایمان نہیں تو مانع ایمان بھی نہیں ہوگی پس علامت لگنے سے منع ایمان ثابت نہ ہوا۔ اور جب منع ثابت نہ ہوا تو خدا کی طرف تقبیح کی نسبت بھی لازم نہیں آئی۔

اب رہی یہ بات کہ اس علامت سے مقصود کیا ہے۔ جواب، مقصود یہ ہے کہ ملائکہ اسے دیکھ کر پہچان لیں کہ وہ کافر ہیں تاکہ ان سے بغض و نفرت کا برتاؤ کریں اور ان کے لئے دعا نہ مانگیں۔ یہ تاویل اور اس کا جواب ماسبق میں گذر چکا ہے۔

وعلی مثل اللتھاج کلا منا و کلا مھم الخ یہاں سے قاضی صاحب ایک کلیہ بیان کرتے ہیں کہ جہاں کہیں بھی خدا کی طرف آیات میں طبع یعنی مہر لگانا اور اضلال کی نسبت کی گئی ہے وہاں اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کی بھی گفتگو ہوگی یعنی ہم خدا کو خالق ہونے کی حیثیت سے مسند الیہ حقیقی مانیں گے اور معتزلہ مجاز مانیں گے یا کوئی تاویل کریں گے۔

تفسیر :۔ وعلیٰ سمعھم معطوف علیٰ قلوبہم الخ یہاں سے تیسری بحث کا پہلا جز یعنی عطف علیٰ سمعہم ذکر فرمارہے ہیں۔ وعلیٰ سمعہم کے اندر عطف کے اعتبار سے دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ اس کو معطوف قرار دیا جائے وعلیٰ قلوبہم کا اس صورت میں یہ ختم اللہ جملہ فعلیہ سے متعلق ہوگا اور دوسری صورت یہ ہے کہ وعلیٰ سمعہم کو خود معطوف علیہ اور وعلیٰ ابصارہم کو معطوف بناکر غشاوۃ کی خبر مقدم قرار دیا جائے اور غشاوہ کا مبتدا واقع ہونا باوجودیکہ وہ نکرہ ہے اس لئے درست ہے کہ اس کی خبر مقدم ہے جیسے فی الدار رجل اس صورت میں

وعلی سمعہم جملہ اسمیہ کا تتمہ اور جزء ہوگا پہلی ترکیب کے اعتبار سے وعلی سمعہم پر وقف کیا جائے گا اور پھر دوسری سانس لے کر وعلی ابصارہم کو پڑھا جائے گا۔ اور دوسری تاویل کے اعتبار سے وعلی قلوبہم پر وقف کیا جائے گا اور علی سمعہم سے دوسری سانس لیجائیگی۔ قاضی صاحب ترکیب اول کو ترجیح دیتے ہیں اور اس ترجیح پر تین دلیلیں قائم کرتے ہیں پہلی دلیل نقلی خدا کا فرمان "وختم علی سمعہ وقلبہ وجعل علی بصرہ غشاوۃ" ہے۔ دیکھئے اس آیت میں سمع کا قلب کے ساتھ ذکر آیا ہے اور البصر کو علیحدہ ذکر کیا گیا اور یہی ختم وتغشیہ جو ختم اللہ میں بیان کیا گیا ہے اس آیت میں بھی بیان کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علی سمعہم کا عطف علی قلوبہم پر ہے نہ کہ علی ابصارہم پر اور سمع مختوم قبیلے سے ہے نہ کہ مغشی کے قبیلے سے۔ لان القرآن یفسر بعضہا بعضاً شبہ پیدا ہوا کہ قلب کو آیت ختم علی قلوبہم میں مقدم۔ اور آیت ختم علی سمعہ وقلبہ میں مؤخر کیوں ذکر کیا؟

جواب: اختلاف مقاصد کی وجہ سے کیونکہ آیت ختم اللہ میں مقصود اصرار علی الکفر اور عدم قبول ایمان کو بیان کرنا ہے اور کفر وایمان متعلق ہوتے ہیں قلب کے ساتھ لہذا چونکہ مقصود قلب سے اکمل طریقہ پر حاصل ہو رہا ہے اس لئے قلوبہم کو یہاں مقدم ذکر کر دیا۔ اور ختم علی سمعہ وقلبہ سے مقصود عدم قبول نصیحت کو بیان کرنا ہے اس لئے سمع کو مقدم کیا کیونکہ قبول نصیحت کی راہ کان ہی ہیں۔

دوسری دلیل نقلی یہ ہے کہ تمام قراء کا اس پر اتفاق ہے کہ وعلی سمعہم پر وقف کیا جائے اور وقف اسی جگہ پر کیا جاتا ہے جس کا تعلق مابعد سے نہ ہو۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وعلی سمعہم مابعد کا معطوف علیہ نہیں ہے۔

تیسری دلیل عقلی یہ ہے کہ ختم اور غشاوہ اعضاء ثلثہ کے نفوذ تصرف سے مانع ہیں یعنی ختم اور غشاوہ کی وجہ سے قلب کا ادراک اور تعقل بیرونی چیز سے متعلق نہیں ہو سکتا اور سماعت باہری آواز سے وابستہ نہیں ہو سکتی اور رویۂ مرئی سے متعلق نہیں ہو سکتی اور مانع جہت تصرف کے موافق ہوتا ہے یعنی جس جہت میں تصرف ہو اسی جہت میں مانع تصرف ہونا چاہیئے جبھی تو وہ مانع تصرف کو روک سکیگا۔ ایسا نہیں ہے کہ دشمن کی فوج حملہ کرنے کے لئے مشرقی جانب سے آئے اور اس کی روک تھام کے لئے ملک ـــــ والے اپنی فوج مغربی جانب کی سرحد پر بھیج دیں یہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ قلب کا تصرف اور ادراک یعنی تعقل اور سمع کا تصرف اور ادراک یعنی سماعت جمیع جوانب سے وابستہ ہے یعنی انسان آگے پیچھے، دائیں بائیں اوپر نیچے والی ہر چیز کا تعقل کر لیتا ہے اور سماعت بھی ایسی ہی ہے کیونکہ انسان ہر طرف کی آوازوں کو سن لیتا ہے پس ان دونوں کا مانع بھی ایسا ہونا چاہیئے جو جمیع جوانب سے مانع بن رہا ہو۔ اور وہ ختم ہے کیونکہ جب کسی چیز پر مہر لگ جاتی ہے تو وہ جمیع جوانب سے محفوظ ہو جاتی ہے اس کے برخلاف بصر کہ اس کا تصرف اور ادراک صرف سامنے سے ہوتا ہے لہذا اس کے لئے مانع بھی ایسا ہونا چاہیئے جو سامنے سے تصرف ہونے سے روک دے اور وہ غشاوہ ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ سمع قلب کا شریک ہے اور یہ شرکت اسی وقت ثابت ہوگی جبکہ وعلی سمعہم کا وعلی قلوبہم پر عطف مانیں۔

وكرر الجار ليكون ادلّ على شدة الختم في الموضعين واستقلال كل منهما بالحكم ووحد السمع للامن عن اللبس واعتبار الاصل فانه مصدر في اصله والمصادر لا تجمع او على تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم۔

ترجمہ :۔ اور حرف جار مکرر لایا گیا تاکہ معلوم ہو کہ دونوں میں شدید قسم کی مہر لگائی گئی ہے نیز ان میں سے ہر ایک حکم ختم کے ساتھ مستقل ہے کوئی کسی کا تابع نہیں ہے اور اسکو واحد لایا گیا دو وجہوں کی بنا پر۔
(۱) التباس سے امن ہونے کی وجہ سے (۲) سمع کی اصلی حقیقت کا لحاظ کرنے کی وجہ سے کیونکہ یہ درحقیقت مصدر ہے۔ اور مصادر کی جمع نہیں آتی یا عبارت کی بنا مضاف کی تقدیر پر رکھی جائے اور یوں مانا جائے وعلی حواس سمعہم۔

تفسیر :۔ وکرر الجار لیکون ادلّ علی شدۃ الختم الخ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ جب آپ نے وعلی سمعہم کو وعلی قلوبہم کا معطوف قرار دیا تو پھر دوبارہ لفظ علیٰ لانے کی کیا ضرورت تھی۔ وعلی قلوبہم وسمعہم کہدینا کافی تھا۔ جواب۔ حرف جر کو اس لئے مکرر ذکر کیا گیا تاکہ دو باتوں پر دلالت کرے۔ اول شدت ختم دوم استقلال۔ یعنی ہر واحد کے مستقلاً مختوم ہونے پر دلالت کرے۔ شدت ختم کی تفصیل یہ ہے کہ ختم اپنے مفعول کی طرف بلا واسطہ یا بواسطہ ہر دو طرح استعمال ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے ختمت الشئ اور ختمت علی الشئ۔ مگر فرق دونوں استعمال میں یوں ہے کہ بلا واسطہ متعدی ہونے کی صورت میں مطلقاً ختم پر دلالت ہوتی ہے اور بواسطہ علیٰ کی صورت میں شدت ختم پر۔ پس اگر آیت میں بدون تکرار علیٰ کے وعلی قلوبہم وسمعہم فرماتے تو شدت ختم پر نفس دلالت ہو جاتی کیونکہ معطوف علیہ جس حرف جر کا مدخول ہوتا ہے معطوف بھی اسی حرف کا مدخول ہوتا ہے مگر مکمل دلالت نہ ہوتی۔ اسی کو قاضی صاحب کہہ رہے ہیں لیکون ادل علی شدۃ الختم الخ قاضی صاحب نے ادلّ بصیغۂ اسم تفضیل جواب دیا ہے لیدل نہیں فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً دلالت علی شدۃ الختم بغیر تکرار کے بھی حاصل تھی اور استقلال پر دلالت اس طرح ہوگئی کہ حرف جر وضع کیا گیا ہے افضائے معنی فعل الی الاسم کے لئے۔ پس جہاں حرف جر مذکور ہوگا وہاں فعل کو بھی مقدر مانیں گے بلکہ کالمذکور مانیں گے پس علیٰ کا مکرر ہونا گویا ختم کا مکرر ہونا ہے اور جب ختم مکرر ذکر ہوا تو ہر واحد کا مستقل مختوم ہونا ثابت ہو گیا اور اگر مکرر ذکر نہ کرتے تو ہر واحد کا مستقل مختوم ہونا ثابت نہ ہوتا بلکہ یہ بھی احتمال باقی رہتا کہ ختم مجموعہ پر الگ رہا ہے حالانکہ مقصود استقلال کو بیان کرنا ہے۔

ووحد السمع للامن عن اللبس الخ۔ یہ بھی ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال سے پہلے یہ سمجھئے کہ لفظ سمع اصل میں نام ادراک اذن کا ہے پھر مجازاً قوۃ سامعہ اور عضو سمع یعنی کان پر اطلاق ہونے لگا۔ مصدر کے

اعتبار سے سمع کی تثنیہ وجمع نہیں آتی ۔ البتہ اطلاق مجازی کے اعتبار سے تثنیہ وجمع آتی ہے ۔ اور آیت میں معنی مجازی یعنی عضو مراد ہے ۔ یہ سمجھنے کے بعد سمجھئے کہ اشکال دو طریقہ پر کیا گیا ہے ۔ اول یہ کہ سمع کا مضاف الیہ ہم ضمیر جمع ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر فرد جمع کے کان پر مہر لگائی گئی ہے ۔ اور ہر فرد جمع پر دلالت کرنے کے لئے سماع کا لفظ ہے ۔ نہ کہ سمع کا کیونکہ جب جمع مقابلہ میں جمع کے آتی ہے تو ہر فرد جمع دوسری جمع کے ہر فرد کے مقابلہ میں ہوتا ہے جیسے اَلسِنَۃُ القوم اور ایدیکم الی المرافق پس آیت میں بصیغۂ جمع اسماعہم لانا چاہئے تھا ۔ نہ کہ بصیغۂ واحد کیونکہ صیغۂ واحد لانے میں یہ شبہ پڑتا ہے کہ سارے کفار ایک کان میں شریک ہو کر سنتے تھے ۔ لہٰذا ایک کان پر مہر لگائی گئی حالانکہ ایسا نہیں ۔۔

دوسرا طریقۂ اشکال یہ ہے کہ وعلیٰ سمعہم کے طرفین یعنی وعلیٰ قلوبہم اور وعلیٰ ابصارہم بصیغۂ جمع وارد ہوئے ہیں ۔

پس طرفین کی موافقت کا تقاضا یہی تھا کہ جمع لایا جاتا لیوافق الوسط بالطرفین ۔ اشکال کے دو جواب ہیں ۔ اول جواب یہ ہے کہ سمع کو واحد اس لئے لایا گیا کہ اس کو واحد لانے پر التباس کا خوف نہیں تھا اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی اصل کا بھی اعتبار کیا گیا کیونکہ سمع کے اصل معنی مصدری ہیں اور مصادر کی جمع نہیں آتی ۔ اب یہ سمجھئے کہ التباس کے خوف نہ ہونے کا مطلب کیا ہے کہ سمع کو واحد لانے کی صورت میں مخاطبین پر یہ معاملہ ملتبس نہیں ہوگا ۔ کہ ایک ہی کان اور سمع میں سب کفار مشترک تھے اور یہ التباس اس لئے نہیں ہوگا کہ اشیاء کی دو قسمیں ہیں ۔ منفصل بشخص غیر منفک بحال ۔ دوم منفصل عن الشخص یعنی ایک تو وہ چیزیں ہیں جو کسی شخص کی ذات کے ساتھ متصل ہوں اور کبھی بھی منفک نہ ہوں دوم وہ ہیں کہ جو کسی شخص سے منفک اور منفصل ہو سکتی ہوں ۔ اول کی مثال انسان کے اعضاء و جوارح ہیں کہ یہ کبھی بھی انسان سے منفک نہیں ہوتے ۔ دوم کی مثال ثیاب یعنی کپڑے ہیں کہ یہ ہر وقت منفصل ہو سکتے ہیں ۔ آپ یہ اشکال نہ کریں کہ اعضاء و جوارح بھی انسان سے منفک ہو سکتے ہیں ۔ مثلاً یہ کہ کسی آلۂ دھاردار سے کاٹ کر ان کو جدا کر دیا جائے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ عدم انفکاک سے ہماری مراد یہ ہے کہ منفک ہو کر ان سے وہ کام نہیں لیا جا سکتا جو بحالت اتصال لیا جاتا تھا ۔ مثلاً ہاتھ وقت الاتصال بطش کے لئے استعمال کیا جاتا ہے لیکن کاٹ دینے کے بعد آپ اس سے وہ کام نہیں لے سکتے ۔ اس کے برخلاف ثوب کہ وقت اتصال لبس کے لئے استعمال ہوتا ہے آپ اس کو ایک شخص کے بدن سے علیحدہ کر دینے کے بعد بھی لبس کے لئے استعمال کر سکتے ہیں بایں طور کہ غیر کو پہنا دیں ۔ یہ سمجھنے کے بعد یہ بھی سمجھئے کہ شیٔ واحد کو تمام لوگ مشترکہ طور پر اس وقت استعمال کر سکتے ہیں جبکہ قسم ثانی کے قبیلہ سے ہو ۔ مثلاً کپڑا کہ اس کو مشترکہ طور پر نوبت بنوبت بہت سارے لوگ استعمال کر سکتے ہیں لیکن شیٔ متصل کو مشترکہ طور پر نہیں استعمال کیا جا سکتا بلکہ وہی شخص استعمال کر سکتا ہے کہ جس کے ساتھ وہ شیٔ متصل ہے ۔ پس اگر کسی شیٔ منفصل کی اضافت ضمیر جمع کی طرف کی جائے تو اس شیٔ منفصل کو جمع لایا جائے گا ۔ کیونکہ اگر مفرد لاؤ گے تو اشتراک فی شیٔ واحد کا التباس ہو جائے گا چنانچہ ثیابکم کہنا ضروری ہوگا ثوبکم کہنا درست نہیں ۔ مگر شیٔ متصل کی اضافت اگر جمع کی طرف ہو رہی ہو تو جمع لانا ضروری نہیں واحد بھی لا سکتے ہیں کیونکہ یہاں اشتراک کا خوف نہیں ہے بلکہ مخاطب خود یہ سمجھ لیگا کہ یہ شیٔ ہر ہر فرد کے لئے ثابت ہے ۔ چنانچہ شاعر نے اسی چیز کا لحاظ کرتے ہوئے ایک شعر کہا ہے ؎

کلوا فی بعض بطنکم وتعفوا ⁂ فان زمانکم زمن الخمیص ۔

والابصار جمع بصر وهو ادراك العين وقد يطلق مجازاً على القوة الباصرة وعلى العضو وكذا السمع ولعل المراد بهما في الآية العضو لانه اشد مناسبة للختم والتغطية وبالقلب ما هو محل العلم وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة كما قال تعالى إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ۔

ترجمہ :۔ ابصار بصر کی جمع ہے جس کے معنی ادراک عین (آنکھ کا کسی چیز کو دیکھ لینا) کے ہیں اور گاہے اور مجازاً بصر کا اطلاق قوت باصرہ اور عضو بصر پر بھی ہو جاتا ہے اور لفظ سمع میں یہی تفصیل ہے۔ اور شاید آیت میں سمع و بصر سے مراد اعضاء سمع و بصر ہیں (کیونکہ ختم (مہربندی) تغطیہ (پردہ قائم کرنا) کے لئے یہی معنی زیادہ مناسب ہیں۔ اور قلب سے محل علم مراد ہے اور کبھی قلب بولکر عقل اور معرفت مراد لی جاتی ہے۔ چنانچہ فرمان باری اِنَّ فِیْ ذٰلِک لذکرٰی لمن کان لہ قلب میں قلب سے عقل و معرفت مراد ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) یہاں شاعر نے لفظ بطن کی اضافت ضمیر جمع کم کیطرف کیا ہے اس لئے کہ لفظ بطن اشیاء منفصلہ میں سے ہے شعر میں شاعر اپنے زمانہ کے لوگوں کو کم کھانے پر ابھار رہا ہے۔ چنانچہ کہتا ہے کہ تم لوگ اپنے پیٹ کے بعض حصہ میں کھاؤ۔ اگر کم کھاؤگے تو حرام سے بچ جاؤگے (تعفو عفت سے ہے جس کے معنی حرام سے بچنے کے ہیں) کیونکہ تمہارا دور قحط سالی کا دور ہے اور قحط سالی میں حرام سے بچنے کی صرف یہی صورت ہے کہ کم کھانے پر اکتفاء کیا جائے کیونکہ اگر زیادہ کھایا جائے گا تو زیادہ کھانا طلب کرنے کی ضرورت پیش آئے گی۔ اور چونکہ زمانہ قحط سالی کا ہے بنا بریں زیادہ کھانا بغیر چوری اور رہزنی کئے ہوئے نہیں مل سکے گا۔ یہ ساری تقریر سمجھ لینے کے بعد سمجھئے کہ سمع بمعنی کان چونکہ اشیاء منفصلہ میں سے ہے اس لئے اس کو واحد لایا گیا۔ اس لئے کہ اس میں اشتراک کا التباس نہیں ہے۔ شبہ پیدا ہوا کہ امن عن اللبس تو قلب میں بھی ہے پس اس کو واحد کیوں نہیں لایا گیا۔ جواب ! ہمارے جواب کے دو جز ہیں۔ اول یہ کہ لفظ میں التباس کا خوف نہ ہو دوم یہ کہ اصل کے اعتبار سے مصدر ہو۔ قلب میں اگرچہ امن عن الالتباس پایا جاتا ہے مگر اس کی اصل مصدر نہیں ہے بنا بریں قلب کو لیکر لفظ سمع کے جواب پر اشکال نہیں کرسکتے۔ نیز یہ کہ جمع لانا تو اصل ہے اور واحد لانا خلاف اصل ہے اور اصل پر کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔ اور خلاف اصل پر جو اعتراض وارد ہو رہا تھا ہم نے اس کا جواب دیدیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں سمع کا مضاف مقدر ہے اصل عبارت تھی وعلی حواس سمعھم۔ اس صورت میں سمع مصدر ہوگا بمعنی ادراک صوت کے اور حواس مقابلہ میں ہوگا ضمیر جمع ہم کے پس اس صورت میں جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہو جائے گا۔ اور یہی مطلوب ہوگا مگر حواس کو حذف کردیا اور علی کو اس کے مضاف الیہ لفظ سمع پر بطور مجاز فی الایقاع کے داخل کردیا۔

تفسیر:۔ والابصار جمع البصر وھو ادراک العین الخ یہاں سے قاضی صاحب نے بصر و سمع و قلب کی تحقیق ذکر کی ہے سب سے پہلے لفظ بصر ہے بصر کے بارے میں اولاً تو یہ سمجھئے کہ زمخشری نے کیا کہا ہے پھر قاضی صاحب کی بات سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ زمخشری کہتے ہیں کہ دو چیزیں ہیں۔ اول بصر دوم بصیرۃ۔ بصر نام ہے نور عین کا اور بصیرۃ نام ہے نور قلب کا۔ یہ تفسیر قاضی صاحب نے اختیار نہیں کی اس لئے کہ اہل لغت ان معانی کو بصر کی تحقیقی اور قطعی تفسیر قرار نہیں دیتے۔ اب قاضی صاحب کی بات سمجھئے فرماتے ہیں کہ بصر در حقیقت نام ہے ادراک عین کا یعنی آنکھ کا کسی شئی مبصر کا ادراک کر لینا۔ اس کی تفسیر یوں ہے کہ بصر نام ہے نفس کا کسی شئی کو بذریعہ آلہ چشم ادراک کر لینا کیونکہ درحقیقت مدرک نفس ہے آنکھ تو صرف ایک آلہ و ذریعہ ہے۔ پھر مجازاً قوت باصرہ پر اس کا اطلاق ہونے لگا۔ اسی طرح عضو بصر یعنی آنکھ پر بھی اس کا اطلاق مجازی ہے۔ اور یہ مجاز مجاز مرسل ہے کیونکہ معنی اصلی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ سبب و مسبب کا ہے۔ یعنی معنی اصلی ادراک مسبب ہے اور دونوں معنی مجازی سبب ہیں۔ اور جہاں معنی اصلی اور مجازی میں سبب و مسبب وغیرہ کا علاقہ ہو وہاں مجاز مرسل ہوتا ہے۔ پس بصر کے قوۃ بصر اور عضو بصر پر بھی بولے جانے میں مجاز مرسل ہے۔ اسی طرح سمع اصل معنی کے اعتبار سے ادراک صوت کے اندر مستعمل ہے یعنی نفس کا بواسطہ کان کے آواز کا ادراک کرنا۔ پھر مجازاً قوۃ سامعہ اور عضو سمع پر اطلاق ہونے لگا۔ اب رہا یہ کہ اہل علم سمع و بصر کا ان دونوں معنی مجازی میں استعمال کرتے ہیں یا نہیں تو دیکھئے سمع و بصر کا استعمال قوۃ کے معنی میں اہل کلام اور ارباب فلسفہ کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ بصر و سمع کی تعریف القوۃ المودعۃ کے ذریعہ کرتے ہیں۔ اور عضو کے معنی میں استعمال اہل عرب کے قول سے ثابت ہوتا ہے قول یہ ہے۔

لقیتہ بین بصر الارض وسمعھا۔ میں نے فلاں سے ملاقات کی زمین کی آنکھ اور کان کے سامنے۔ یعنی میں نے اس شخص سے ایسی حالت میں ملاقات کی جبکہ ہم کو زمین کے علاوہ اور کوئی شخص دیکھنے اور سننے والا نہ تھا۔ مقصود اس قول سے خلوت تلاقی کو بیان کرنا ہے۔ دیکھئے اس مثال میں بصر و سمع عضو کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں اسی طرح قلب کے دو معنی ہیں۔ اول محل علم یعنی گوشت کا وہ ٹکڑا جو صنوبری شکل کا ہوتا ہے۔ یہ معنی قلب کے اصلی ہیں۔ اور محل علم کو قلب اس لئے کہتے ہیں کہ قلب کے معنی الٹنے پلٹنے کے ہیں اور چونکہ محل علم میں خواطر اور خیالات انسانی الٹتے پلٹتے رہتے ہیں اس لئے اس کو قلب کہتے ہیں۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ قلب چاند اور تاروں کی منزلوں میں سے ایک منزل کا نام ہے اور محل علم کو قلب اس لئے کہتے ہیں کہ وہ معنوی طور پر روشن ہوتا ہے اور ہر شئی کو اپنے دل میں مرتسم کر لیتا ہے۔ اس صفائی اور روشنی کی وجہ سے محل علم کا نام قلب رکھ دیا۔ جو کہ درحقیقت نام تھا منزل قمر و الکواکب کا۔ دوسرے معنی تعقل اور ادراک کے ہیں۔ یہ دوسرے معنی مجازی ہیں اور قلب کا اس معنی مجازی میں مستعمل ہونا آیت اِنَّ فِی ذٰلِکَ لَذِکْرٰی لِمَنْ کَانَ لَہٗ قَلْبٌ سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ آیت کے معنی ہیں کہ ان سابقہ مذکورہ چیزوں میں اس شخص کے لئے موعظت و نصیحت ہے جس کو تعقل اور معرفت حاصل ہو۔ کیونکہ ایسا شخص مذکورہ چیزوں کو سمجھ کر ان سے نصیحت حاصل کرے گا۔ آیت کی تشریح سے ثابت ہو گیا کہ قلب سے تعقل مراد ہے اگرچہ آیت مذکورہ میں صاحب مدارک نے قلب کو اپنے اصلی معنی پر رکھ کر صفت واعی کا اضافہ کر کے تفسیر کی ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ چیزوں میں اس شخص کے لئے نصیحت ہے جو قلب مدرک و قلب حافظ رکھتا ہو۔

اب رہی یہ بات کہ آیت میں تینوں اعضاء کے کون سے معنی مراد ہیں۔ تو قلب کے معنی اصلی یعنی محل علم اور سمع وبصر سے عضو سمع اور عضو مراد ہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ختم اور تغشیہ کے یہی معنی مناسب ہیں اس لئے کہ ختم اور تغشیہ ایک فعل حسّی ہیں۔ اور اس معنی کے اعتبار سے اشیاء ثلثہ بھی حسّی ہیں۔ سمع وبصر کا تو حسّی ہونا ظاہر ہے۔ اور قلب اس لئے کہ محل علم ایک گوشت کا ٹکڑا ہے اور گوشت اشیاء محسوسہ میں سے ہے اگرچہ اس کے باطن عضو ہونے کی وجہ سے حواس اس کا ادراک نہیں کر پاتے۔ قاضی صاحب نے لعل کا لفظ استعمال کیا ہے جو شک پر دلالت کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ معنی جزمی اور یقینی نہیں ہے۔ کیونکہ احتمال معنی مصدری کا بھی ہو سکتا ہے بایں طور کہ سمع وبصر کے معنی مصدری مراد لیکر لفظ حواس کو مقدر مان لیا جائے جیسا کہ ابھی گذر چکا۔ اور جب احتمال دوسرے معنی کا بھی پیدا ہو گیا تو یہ بیان کردہ معنی مشکوک ہو گئے اس لئے قاضی صاحب نے لفظ لعلّ استعمال فرمایا۔

شبہ پیدا ہوا کہ تفسیر میں قاضی صاحب نے قلب کو مؤخر کر دیا۔ حالانکہ آیت میں مقدم ہے اور سمع وبصر کو مقدم کر دیا۔ حالانکہ آیت میں یہ دونوں چیزیں مؤخر ہیں۔

جواب۔ دو چیزیں ہیں۔ ایک ہے شئ کا مقصود ہونا دوم اس کا وجود واقعی اور استعمال واقعی۔ آیت میں مقصود کا لحاظ کر کے قلب کو مقدم کیا گیا۔ اور قاضی صاحب نے استعمال واقعی کا لحاظ کر کے سمع وبصر کو مقدم کر دیا۔ اب سنئے کہ مقصود تقدیم قلب کا اور استعمال تقدیم سمع وبصر کا کیونکر متقضی ہے تو دیکھئے آیت میں مقصود شدت ختم کا بیان کرنا ہے۔ اور شدت ختم قلب پر مہر لگا کر ہو سکتی ہے نہ کہ سمع وبصر پر اس لئے کہ اگر ہزار دفعہ بھی سمع وبصر پر مہر لگا دی جائے اور قلب کو سالم رکھا جائے تب بھی وہ کچھ نہ کچھ کام کرے گا اور اشیاء کا ادراک کرلے گا جیسا کہ اندھے اور بہروں میں مشاہد ہے اس کے برخلاف جب قلب پر مہر لگ جائے تو پھر کچھ بھی ادراک نہیں کر سکے گا۔ خواہ سمع وبصر صحیح و سالم ہوں جیسا کہ مجنون و پاگل لوگوں میں مشاہد ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ درحقیقت مدرک تمام اشیاء کا نفس اور دل ہے اعضاء تو صرف واسطہ ہیں اور واسطہ کا کام تو صرف اتنا ہے کہ ذی واسطہ تک وہ کسی چیز کو پہونچا دیں اور جب ذی واسطہ ہی بیکار ہو گا تو یہ کس کو پہونچائیں گے بلفاظ محسوسات سے حاصل کی ہوئی شئ بیکار ہو جائے گی اس کے برخلاف ذی واسطہ کبھی بغیر واسطہ کے بھی کام کر لیتا ہے جیسے کہ خدا کہ رسول کو واسطہ بنا کر عالم کی طرف بھیجتا ہے اگر وہ چاہے تو سارے عالم کی ہدایت بغیر ارسال رُسل کے بھی کر سکتا ہے پس چونکہ شدت جو مقصود تھا قلب پر مہر لگانے سے حاصل ہوئی اس لئے مقصود کا لحاظ کرتے ہوئے قلب کو مقدم ذکر فرمایا اور چونکہ واقع میں کسی چیز کا ادراک کرنے کے لئے پہلے سمع وبصر کو استعمال کرتے ہیں اور پھر سمع وبصر بالواسطہ قلب تک اشیاء کو پہونچاتے ہیں اس لئے استعمال واقعی کے تقدم کا لحاظ کرتے ہوئے قاضی صاحب نے تفسیر سمع وبصر کو مقدم کر دیا۔

وانما جاز امالتها مع الصاد لان الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير.

ترجمہ :۔ اور ابصار میں امالہ جائز ہے باوجود یکہ اس میں صاد ہے اس لئے کہ را مکسورہ اپنی تکرار کی وجہ سے صاد مستعلیہ پر غالب ہے،

تفسیر :۔ وانما جاز امالتها الخ یہاں سے قاضی صاحب وعلی ابصارہم کی ایک قرأت پر وارد ہونے والے اشکال کو رفع کر رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ سات حروف جو حروف مستعلیہ میں سے ہیں مانع امالہ ہیں اور وہ سات حروف یہ ہیں صاد، ضاد، طاء، ظاء، خاء، غین، قاف۔ خواہ ان سے قبل الف ہو اور چاہے ان کے بعد۔ اور یہ حروف مانع امالہ اس لئے ہیں کہ یہ حروف مستعلیہ میں سے ہیں اور استعلاء چاہتا ہے ترفیع صوت کو یعنی استعلاء کی صورت میں آواز اوپر کو بلند ہوتی ہے اور امالہ تسفل صوت کو چاہتا ہے یعنی امالہ میں آواز نیچے کو جاتی ہے کیونکہ امالہ نام ہے حرکت فتحہ اور حرف الف کو حرکت کسرہ اور حرف یاء کی طرف مائل کر کے پڑھنا ——

—— اور ظاہر ہے کہ جب الف وفتحہ کو یاء وکسرہ کی طرف مائل کر کے پڑھا جائیگا تو آواز نیچے کو جائیگی اور آواز میں پستی آجائے گی پس اگر استعلاء کی صورت میں امالہ ہو تو جمع بین الضدین کی صورت پیدا ہو جائے گی۔ جو موجب ثقل ہے بنا بریں قراء نے استعلاء کو مانع امالہ قرار دیا۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو ابصارہم میں صاد حروف مستعلیہ میں سے ہے اس کے فتحہ صاد اور الف کو کسرۂ را اور یاء کی طرف مائل کر کے پڑھنا کیسے درست ہو گا اور ابو عمرو کسائی نے جیسا کہ دوری کی روایت ہے امالہ کیونکر جائز قرار دیا اس کا جواب سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ سمجھو وہ یہ کہ مقتضی شئی کا مانع شئی پر غلبہ ہو جائے تو پھر مانع کالعدم ہو جاتا ہے یعنی مانع مانع نہیں رہتا۔ اب سنئے کہ ابصار کی راء ان حروف میں سے ہے جو تلفظ کے وقت مکرر ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کہ راء کے تلفظ کے وقت زبان میں کپکپی آجاتی ہے جس کی وجہ سے بیک وقت کئی رائیں نکلتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اس لئے علامہ ابن حاجب نے کہا کہ راء حکم میں حرف مکرر کے ہے اور جب مکرر ہے تو کسرہ بھی جو اس کی حرکت ہے مکرر ہوگی اور جب کسرہ مکرر ہو گیا تو گویا راء اور کسرہ دو دو مکرر ہو گئے اور صاد اور فتحہ ایک ہی رہا اور راء اور کسرہ مقتضی امالہ ہے اور صاد اور اس کی حرکت مانع امالہ ہے اور دو غالب ہوتے ہیں بمقابلہ ایک کے پس مقتضی امالہ غالب آجائے گا بمقابلہ مانع امالہ کے اور جب مقتضی غالب آجاتا ہے تو مانع مانع نہیں رہتا۔ لہذا صاد اور اس کا فتحہ مانع امالہ نہیں رہے گا لہذا ابصارہم میں امالہ درست ہو گا۔ اور ابو عمرو کسائی کی قرأت اپنی جگہ پر بے غل وغش ہو گی۔ رہا آپ کا یہ کہنا کہ امالہ کی صورت میں ثقل پیدا ہوتا ہے ہم کہتے ہیں غلط ہے بلکہ خفت پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ ترک امالہ کی صورت میں دو مختلف آوازیں نکالنی پڑتی تھیں جو موجب ثقل تھیں اور امالہ کی صورت میں جب آپ نے فتحہ والف کو یاء وکسرہ کی طرف مائل کر لیا تو اب ایک ہی قسم کی آواز ادا ہو گی اور اس میں خفت ہے۔ اسی لئے شاطبیہ میں ابصارہم جیسے مقامات میں امالہ کو مقبول ومحمود قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں۔

وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه وبالجار والمجرور عند الاخفش ويؤيده العطف على الجملة الفعلية وقرئ بالنصب على تقدير وجعل على ابصارهم غشاوة على حذف الجار وايصال الختم بنفسه اليه والمعنى وختم على ابصارهم بغشاوة و قرئ بالضم وبالرفع والفتح والنصب وهما لغتان فيها وغشوة بالكسر مرفوعة وبالفتح مرفوعة ومنصوبة وعشاوة بالعين الغير المعجمة :-

ترجمہ :- اور لفظ غشاوۃ سیبویہ کے نزدیک ابتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور اخفش کے نزدیک جار مجرور کے (عامل محذوف) کیوجہ سے۔ اور اخفش کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ علی ابصارہم الآیۃ کا جملہ فعلیہ پر عطف کیا گیا ہے۔ اور لفظ غشاوہ میں ایک قرأت نصب کی بھی ہے اس وقت تقدیری عبارت یہ ہوگی وجعل علی ابصارہم غشاوۃ بالنصب اس تقدیر پر ہے کہ غشاوہ کے حرف جار کو محذوف قرار دیکر ختم کو غشاوۃ کیطرف بلاواسطہ متعدی مانا جائے۔ اس صورت میں (اصل عبارت کے اعتبار سے) معنی یہ ہوں گے وختم علی ابصارہم بغشاوۃ نیز غشاوۃ میں (مندرجہ ذیل قرأتیں بھی ہیں) غشاوہ کے غین کو ضمہ اور آخر کو مرفوع اور غشاوہ کے غین کو فتحہ اور آخر کو منصوب پڑھا جائے اور یہ دو حالتیں غشاوہ میں بحیثیت دو لغتوں کے ہیں اور غشوہ بکسر الغین وبغیر الالف بھی پڑھا گیا ہے مگر اس صورت میں غشوۃ کے آخر کو صرف رفع ہوگا اور غشوۃ کے غین کو مفتوح پڑھتے ہوتے اس کے آخر میں رفع ونصب دونوں اعراب پڑھے گئے ہیں اور عشاوۃ بعین غیر معجمہ کے ساتھ بھی ایک قرأت ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) ولی الفات قبل را طرف اتت ٭ بکسر امل تدعی حمیداً وتقبلا۔

یعنی ان الفوں میں جو طرف میں واقع ہونے والی راء مکسورہ سے پہلے واقع ہوں امالہ کرو۔ اور یہ امالہ محمود ومقبول ہے۔ یہاں مصنف شاطبیہ نے اپنے مذاق کے مطابق تدعی کی تاء سے رمز کیا ہے دوری الکسائی کی طرف اور حمید کی حاء سے رمز کیا ہے ابو عمرو کی طرف۔ مطلب یہ ہے کہ اس امالہ کو ابو عمرو اور کسائی سے دوری نے روایت کیا ہے جو راوی ثانی کہلاتے ہیں۔ آگے مصنف اس امالہ کی مثال بیان کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کابصارہم والدار ثم الحمار مع۔ حمارک والکفار واقتس لتنضلا۔ یعنی اس امالہ کا تحقق ابصارہم اور الدار اور حمارا اور حمارک اور کفار وغیرہ میں ہوگا۔ ان کے اشباہ کو ان پر قیاس کرلو تاکہ تم دوسروں کے مقابلہ میں غالب آجاؤ۔

فضل کہتے ہیں تیر اندازی میں مسابقت کرنا۔ غالب آنا۔ عرب والے بولتے ہیں ناضل زیدٌ عمرًا فنضل زیدٌ یعنی زید نے عمرو سے تیر اندازی میں مقابلہ کیا اور زید تیر اندازی میں غالب آگیا۔ بہر نوع اس شعر شاطبیہ سے ابصارہم کا امالہ ثابت ہوتا ہے۔

تفسیر ۸۹: وغشاوۃ رفع بالابتداء عند سیبویہ. الخ یہاں سے قاضی صاحب لفظ غشاوۃ کی ترکیب ذکر کر رہے ہیں فرماتے ہیں. کہ لفظ غشاوہ میں اعراب کے اعتبار سے دو حالتیں ہیں. رفع، نصب. پہلے رفع کو بیان کیا ہے مگر وجہ رفع کی تعیین میں اختلاف ہے سیبویہ فرماتے ہیں کہ ابتداء کی وجہ سے مرفوع ہے. اور اخفش صاحب کا کہنا یہ ہے کہ فاعلیت کی بناء پر مرفوع ہے سیبویہ کے مذہب کی بنا پر علی ابصارہم غشاوہ جملہ اسمیہ ہوگا. اور اخفش کے نزدیک جملہ فعلیہ اور تقدیری عبارت یوں ہوگی۔

واستقرت علی ابصارہم غشاوہ. اور چونکہ سیبویہ کے نزدیک علی ابصارہم خبر مقدم ہے اور یہ جار مجرور ہے لہٰذا اس کا کوئی متعلق محذوف ماننا پڑے گا سو متعلق کے بارے میں اختلاف ہے اکثر نحاۃ فرماتے ہیں. کہ ظرف مستقر یعنی جار مجرور کا متعلق فعل ہوگا. اور دلیل یہ ہے کہ متعلق متعلق کے اندر عامل ہوتا ہے اور عمل میں فعل اصل ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ صیغہ صفت کو مقدر مانا جائے گا اس لئے کہ خبر میں اصل یہ ہے کہ مفرد ہو جملہ نہ ہو اور مفرد اس وقت ہوگی جبکہ صفت کو مقدر مانا جائے مگر دھیان رہے کہ آیت میں دوسری صورت متعین ہے دونوں احتمال وہاں چل سکتے ہیں جہاں خبر موخر ہو۔

علامہ رضی نے اس کی تشریح اس طور پر کی ہے کہ غشاوۃ کی وجہ رفع کے بارے میں اختلاف ہے بصریین کہتے ہیں. کہ غشاوۃ لامحالہ ابتداء کی وجہ سے مرفوع ہے اور کوفیین کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ واجب طور پر فاعلیت کی وجہ سے مرفوع ہے بصریین کی دلیل یہ ہے کہ اگر غشاوہ کو فاعلیت کی بناء پر مرفوع مانا جائے تو عامل اس کے اندر ظرف ہوگا. اور ظرف کے عامل بننے کی شرط یہ ہے کہ ماقبل پر اعتماد رکھتا ہو اور اعتماد کے معنی یہ ہیں کہ ظرف ماقبل کا حقیقۃً یا حکماً معمول واقع ہو جس کی صورت یہ ہے کہ اپنے ماسبق ذوالحال کا حال واقع ہو یا موصوف کی صفت ہو یا مبتدا کی خبر ہو یا ہمزۂ استفہام و مانافیہ کے بعد واقع ہو. اور ہم دیکھتے ہیں کہ وعلی ابصارہم میں یہ چیزیں موجود نہیں ہیں لہٰذا یہ غشاوہ میں عمل نہیں کر سکتا پس غشاوۃ فاعلیت کی بنا پر مرفوع نہیں ہے اور جب فاعلیت کی نفی ہوگئی تو ابتداء متعین ہے۔

اور کوفیین کی دلیل یہ ہے کہ غشاوۃ کو ابتداء کی وجہ سے مرفوع ماننے کی صورت میں علی ابصارہم خبر مقدم ہوگا اور تقدیم خبر جائز نہیں پس علی ابصارہم خبر مقدم نہیں ہو سکتا. اور جب علی ابصارہم خبر نہیں بن سکتا تو غشاوۃ بھی مبتدا نہیں بن سکتا. پس لامحالہ فاعلیت کی بنا پر مرفوع ہوگا. رہا بصریین کا یہ اعتراض کہ ظرف کے عامل بننے کے لئے ماقبل پر اعتماد ضروری ہے. سو اس کا جواب یہ ہے کہ اعتماد کی شرط آپ کے یہاں ہوگی. ہمارے یہاں اعتماد ضروری نہیں. فاندفع الاشکال. اس کے بعد علامہ رضی نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں اخفش بیچ بچولئے ہیں وہ کہتے ہیں کہ دونوں صورتیں درست ہیں غشاوہ ابتداء کی وجہ سے بھی مرفوع ہو سکتا ہے اور فاعلیت کی وجہ سے بھی کیونکہ اخفش کے نزدیک تقدیم خبر بھی جائز ہے. اور ظرف کے عامل بننے کے لئے اعتماد بھی ضروری نہیں. اس تشریح سے معلوم ہوگیا کہ سیبویہ کے اصل مدمقابل کوفیین ہیں. لیکن قاضی صاحب نے کوفیین کے مذہب کو لایعبأ سمجھ کر ترک کر دیا. اور چونکہ اخفش ایک قول کے اعتبار سے سیبویہ کے مخالف تھے اس لئے قاضی صاحب نے

سیبویہ کے مقابلہ میں اخفش کو لا کھڑا کیا۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اخفش کے قول کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ علیٰ ابصارہم غشاوۃ کا ختم اللہ علیٰ قلوبہم وعلیٰ سمعہم پر عطف کیا گیا ہے اور معطوف علیہ جملہ فعلیہ ہے پس مناسب ہے کہ علیٰ ابصارہم غشاوۃ جو کہ معطوف ہے نیز جملہ فعلیہ ہو کیونکہ عطف کے لئے یہ چیز موجب تحسین ہے کہ معطوف و معطوف علیہ اسمیت و فعلیت میں شریک ہوں اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے جبکہ غشاوۃ کو بربنائے فاعلیت مرفوع مانیں کیونکہ اس صورت میں ایک فعل مقدر ماننا پڑے گا۔ اور جب فعل مقدر مان لیا چونکہ قاعدہ ہے کہ المقدر کالمذکور اس لئے وعلیٰ ابصارہم غشاوہ جملہ فعلیہ بن جائے گا۔ اور سیبویہ کے مسلک کے پیش نظر یہ حسن پیدا نہیں ہوگا۔

مگر خیال رہے کہ سیبویہ بھی تہی دست نہیں ہیں اس تائید کا ان کی جانب سے جواب دیا گیا ہے کہ تناسب جملتین فی العطف اسی وقت قابل تحسین ہے جبکہ اس تناسب کے لئے کوئی مانع موجود نہ ہو اور اگر مانع موجود ہو تو پھر تناسب خوبی نہیں رہتا۔ اور آیت میں مانع موجود ہے وہ یہ کہ غشاوۃ مانع تصرف دائمی ہے اور ختم مانع دائمی نہیں ہے۔ کیونکہ قلب اور سمع کا تصرف غیر مستمر ہے اس لئے کہ کبھی ادراک کرتے ہیں اور کبھی نہیں کرتے لہٰذا ان کا مانع بھی غیر مستمر ہوگا۔ اور بصر کا تصرف دائمی ہے اس لئے کہ بصر سے آیات کا ادراک کیا جاتا ہے جو انفس و آفاق میں موجود ہیں اور آیات کا وجود ہر وقت رہتا ہے پس تصرف بصر اور ادراک ہر وقت رہے گا۔ اور جب تصرف مستمر ہے تو اس کا مانع غشاوۃ بھی مستمر ہوگا۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ ختم مانع غیر مستمر اور غشاوۃ مستمر ہے تو اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ ختم کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو جملہ فعلیہ سے تعبیر کیا جائے تاکہ وہ غشاوۃ کے مانع دائمی ہونے پر دلالت کرے۔ اور غشاوۃ کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو جملہ اسمیہ سے تعبیر کیا جائے تاکہ وہ غشاوۃ کے مانع دائمی ہونے پر دلالت کرے پس معطوف اور معطوف علیہ کے یہ مختلف تقاضے اس بات سے مانع تھے کہ جملتین میں تناسب پیدا کیا جائے لہٰذا قاضی صاحب کا اخفش کی تائید میں ولیوید العطف کہنا کوئی قوت نہیں رکھتا۔

وقرئ بالنصب الخ۔ یہاں سے لفظ غشاوہ کی دوسری حالت بیان فرمارہے ہیں وہ یہ کہ غشاوہ کو نصب پڑھا گیا ہے۔ اب منصوب پڑھنے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ مفعولیت کی بناء پر۔ دوم یہ کہ منصوب بنزع الخافض قرار دیا جائے۔ اول کی تشریح یہ ہے کہ علیٰ ابصارہم سے قبل ایک فعل مقدر مانا جائے جس پر ختم دلالت کرتا ہے۔ مثلاً لفظ جعل۔ اور یہ لفظ قرآن پاک میں دوسرے موقعہ پر بصراحت مذکور بھی ارشاد ہے۔ وجعل علیٰ بصرہ غشاوۃ۔ اب تقدیری عبارت ہوگی وجعل علیٰ ابصارہم غشاوۃ۔ چونکہ معطوف علیہ اس فعل مقدر پر دلالت کرتا تھا اس لئے اعتماداً حذف کر دیا گیا جیسے علفتہا تبناً و ماءً بارداً تھا اور جیسے شراب لبن واقط جو دراصل شراب لبن واکال اقط تھا میں معطوف کو اعتماداً حذف کر دیا گیا ہے۔ دوسری وجہ کی تشریح یہ ہے کہ وعلیٰ ابصارہم غشاوۃ کی اصل تھی وختم علیٰ ابصارہم بغشاوۃ۔ بغشاوہ جار مجرور سے مل کر ختم کے متعلق تھا اور ختم بواسطہ باء کے غشاوۃ کی طرف متعدی تھا مگر باء کو حذف کر کے ختم کو بلا واسطہ غشاوۃ کی طرف متعدی کر دیا گیا اور غشاوۃ کو منصوب بنزع الخافض پڑھا گیا۔

وقرئ بالضم مع الرفع الخ۔ یہاں سے قاضی صاحب لفظ غشاوۃ کے متعلق دوسری قرأتیں بیان

فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ غشاوۃ میں چھ قرأتیں اور بھی ہیں۔ ان چھ کی دلیل حصر یہ ہے کہ کلمۂ غشاوۃ دو حال سے خالی نہیں یا بالعین ہوگا یا بلا عین۔ اگر بالعین ہے تو یہ چھٹی قرأت ہے۔ یعنی عشاوۃ۔ اور اگر بالغین ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں الف کے ساتھ ہوگا یا بلاالف ہوگا۔ اگر الف کے ساتھ ہے تو پھر دو صورتیں ہیں بضم الغین ہوگا یا بالفتح الغین۔ اگر بضم الغین یعنی غُشاوۃ ہے تو یہ پہلی قرأت ہے اور اگر ثانی صورت ہے تو یہ قرأت ثانیہ ہے۔ اور اگر بحذف الالف ہے تو پھر دو صورتیں ہیں۔ بکسر الغین ہے یا بالفتح الغین۔ اگر بکسر الغین یعنی غشوۃ ہے تو یہ تیسری قرأت ہے۔ اور اگر ثانی صورت ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ اگر اس کا مرفوع ہوگا یا منصوب۔ اگر پہلی صورت ہے تو یہ چوتھی قرأت یعنی غشوۃٌ ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ پانچویں قرأت یعنی غشوۃً ہے۔ قاضی صاحب نے اپنی عبارت میں چار لفظ استعمال کئے۔ ضم، فتح، رفع، نصب۔ ان کے مابین فرق اور ان کا مفہوم سمجھ لینا ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ کلمہ کی آخری حالت کو تعبیر کرنے کے لئے تین نوع کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں۔

ضم، فتح، کسر۔ ضمہ، فتحہ، کسرہ۔ رفع، نصب، جر۔

ضم، فتح، کسر حرکت بنائیہ کو تعبیر کرنے کے لئے ہے۔ اور رفع، نصب، جر حرکت اعرابیہ کے لئے مخصوص ہے اور ضمہ، فتحہ، کسرہ دونوں کے لئے علیٰ سبیل الاشتراک مستعمل ہے۔

ایک بات یہ بھی ذہن نشین کرلینی چاہئے کہ کلمہ کا اول و اوسط ہمیشہ مبنی ہوتا ہے۔ اب سمجھئے کہ قاضی صاحب نے بالضم سے غشاوہ کے پہلے حرف اور بالرفع سے آخری حرف کی حرکت کو بیان فرمایا ہے۔ اسی طرح والفتح سے اول اور والنصب سے آخر کی حرکت، علیٰ ہذا القیاس بالکسر سے حرکت اول اور مرفوعۃ سے حرکت آخر اور بالفتح سے حرکت اول اور منصوبہ مرفوعۃ سے آخر کو بیان کیا ہے۔ قاضی صاحب نے چھٹی لغت عشاوۃ بفتح العین بیان کیا ہے۔ اس صورت میں عشاوۃ ماخوذ ہوگا عشا سے اور یہ مصدر ہے اعشیٰ کا۔ اعشیٰ اس شخص کو کہتے ہیں جسے رات میں نظر نہ آتا ہو یہ عشا بغیر مد کے ہے اور جو عشا مد کے ساتھ ہے وہ مقابل ہے غدا کے جیسے معنی ہیں اس طعام کے جو بعد الزوال کھایا جائے جس طرح غدا، طعام قبل الزوال کو کہتے ہیں۔ اس قرأت کے مطابق معنی ہوں گے کہ خدا نے ان کی آنکھوں پر رتوندہ کا مرض مسلط کر دیا جس کی وجہ سے آیات بینات میں عبرت کی نظر نہیں ڈالتے بلکہ غفلت کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ ان قرأتوں میں آخر کی چھ قرأتیں شاذ اور ان کی ترتیب ذکری کے اعتبار سے شذوذ میں فرق بھی ہے یعنی اول الذکر کم شاذ ہے بمقابلہ ثانی کے علیٰ ہذا القیاس کما بین فی المقدمۃ۔

وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ وعيد وبيان لما يستحقونه والعذاب كالنكال بناء ومعنى تقول عذب عن الشيء ونكل اذا امسك ومنه الماء العذب لانه يقمع العطش ويردعه ولذلك سمي نقاخا وفراتا ثم اتسع فاطلق على كل الم فادح وان لم يكن نكالا اي عقابا يردع الجاني عن المعاودة فهو اعم منهما۔

ترجمہ :- یہ آیت کافروں کے لئے ڈراوا ہے اور اس سزا کا بیان ہے جس کے وہ لوگ اپنے کفر کی وجہ سے مستحق ہونگے اور عذاب وزن اور معنی میں نکال کے مشابہ ہے آپ عذب عن الشئ اور نکل عن الشئ اس وقت کہیں گے جبکہ کسی شخص کو کسی چیز سے روکدیا جائے اور اسی عذاب سے مشتق کر کے ماء عذب یعنی شیریں پانی بولتے ہیں اس لئے کہ وہ پیاس کو ختم کر دیتا اور روکدیتا ہے اور اسی وجہ سے شیریں پانی کو نقاخ اور فرات بھی کہتے ہیں پھر عذاب کو وسعت دی گئی چنانچہ ہر بھاری غم پر اس کا اطلاق ہونے لگا اگرچہ وہ رنج از قبیل نکال یعنی اس عقاب کے قبیل سے نہ ہو جو جنایت کرنے والے کو دوبارہ کرنے سے روکدے بہذا لفظ عذاب نکال و عقاب دونوں سے عام ہوگا۔

تفسیر :- وَلَهُمْ عَذَابٌ عظيم الخ آیت کی تفسیر میں قاضی صاحب دو بحثیں ذکر کر رہے ہیں پہلی بحث ربط آیت اور عذاب کی تحقیق میں ۔ اور دوسری بحث کلمہ عظیم کی تشریح میں گمان بحثوں میں جانے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ آیت لہم عذاب عظیم میں لہم خبر مقدم اور عذاب عظیم ترکیب توصیفی مبتدا مؤخر ہے جب مبتدا نکرہ موصوفہ ہو تو اس کی تقدیم درست ہے جیسے واجل مسمی عندہ میں مقدم ہے مگر اس کے باوجود آیت میں مؤخر کیا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مقام ہے کافروں کی سزا کی ہولناکی بیان کرنیکا اور تاخیر مبتدا ہی کو اس میں دخل ہے اس لئے مؤخر کر دیا۔ اب یہ سمجھئے کہ تاخیر مبتدا کو دخل کیسے ہے سو وہ اس طرح کہ تاخیر مبتدا سے تخصیص کا فائدہ ہوتا ہے۔ پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ عذاب عظیم جس کے کافر مستحق ہیں ۔ انہیں کے ساتھ مخصوص ہے اور کسی رنج کا صرف ایک فرقے کے ساتھ مخصوص ہونا دوسروں کا مبتلا نہ ہونا رنج میں اور زیادہ ہولناکی پیدا کر دیتی ہے اس لئے کہ مرگ انبوہ جشنے دارد۔ نیز عربی مقولہ ہے البلیۃ اذا عمت طابت۔ مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو گوارا ہو جاتی ہے۔ اب قاضی صاحب کی بات سمجھئے بحث اول کا پہلا جز۔ ربط ہے۔ سو ربط آیت کا ماسبق سے یہ ہے کہ ماقبل میں اصرار کفار علی الکفر کو بیان کیا گیا تھا اور یہاں سے اس سزا کو بیان فرما رہے جس کے وہ اصرار علی الکفر کی بنا پر مستحق ہوتے۔ اور بحث اول کا دوسرا جز عذاب کی تحقیق ہے تو اس کے بارے میں یوں سمجھئے کہ لفظ عذاب یا ماخوذ ہوگا مجرد سے یا مزید سے دوسرے احتمال کو آگے چلا۔ وقیل اشتقاقہ من التعذیب سے بیان

فرماتے ہیں۔ پہلا احتمال یعنی اگر مجرد سے ماخوذ ہو تو یہ نکال کے مشابہ ہوگا۔ وزن میں مشابہت تو اس لئے ہے کہ دونوں فعال بالفتح کے وزن پر ہیں۔ اور معنوی مشابہت اس طور پر ہے کہ دونوں امساک منع کرنے۔ روک دینے کے معنی میں ہیں چنانچہ عذب عن الشئ اور نکل عن الشئ اسی وقت استعمال ہوتا ہے جبکہ کسی شخص کو کسی چیز سے روک دیا جائے اور شہاب کے بیان کے مطابق اس کے اصل معنی کھانے پینے اور سونے سے روک دینے کے ہیں خیر کچھ بھی ہو دونوں کے مفہوم میں امساک پایا جاتا ہے اور اسی مناسبت سے شیریں اور خوشگوار پانی کو العذب کہا جاتا ہے کیونکہ وہ پیاس کو روک دیتا ہے۔ اس کے برخلاف کھارا اور نمکین پانی کہ اس کے پینے سے پیاس نہیں بجھتی بلکہ پیاس پر پیاس لگتی ہے اس لئے تو شاعر از راہ تعجب اپنی محبوبہ سے کہہ رہا ہے ؎

مابال ریقک لیس ملحا طعمہ ❊ ویزید لی عطشاً اذا ماذقتہ

اے جان من تمہارے لعاب کا عجیب حال ہے کہ مزے کے اعتبار سے نمکین نہیں بلکہ کالزبیب ہے مگر جب جب لگاتا ہوں تو پیاس ہی بڑھتی ہے اور چونکہ شیریں پانی میں پیاس بجھانے کا اثر ہے اسی وجہ سے اس کو نقاخ اور فرات کہتے ہیں کیونکہ نقخ اور فرت کے معنی توڑنے اور ریزہ ریزہ کر دینے کے آتے ہیں۔ پس چونکہ شیریں پانی پیاس کے لئے توڑ ہے اس لئے اس کو نقاخ اور فرات کہتے ہیں۔ پھر لفظ عذاب میں وسعت دی گئی یعنی مجازاً اس کا اطلاق ہر الم ثقیل (بھاری مصیبت) پر ہونے لگا۔ اگرچہ وہ از قبیلہ نکال نہ ہو یعنی ایسا عقاب نہ ہو جو مجرم کو دوبارہ جرم سے روک دے پہلے معنی کے اعتبار سے عذاب اور نکال میں تساوی کی نسبت ہے چنانچہ اس معنی کے اعتبار سے قضیہ محصورہ کلیہ۔ کل عذاب نکال و کل نکال عذاب صادق آئے گا۔ اور اس مجازی معنے کے اعتبار سے دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ عذاب عام مطلق ہوگا۔ اور نکال خاص مطلق پس کل نکال عذاب تو صادق آئے گا مگر کل عذاب نکال نہیں صادق آئے گا۔ بلکہ جزئیہ سالبہ۔ بعض العذاب لیس بنکال صادق آئے گا۔ بلکہ قاضی صاحب کے بیان کے مطابق لفظ عقاب بھی نکال سے عام ہے۔ پس عذاب دونوں سے عام ہوا۔ اس لئے کہ عقاب کہتے ہیں اس سزا کو جو جنایت کے بدلہ میں دی جائے خواہ وہ مجرم کو دوبارہ ارتکاب جرم سے روکے یا نہ روکے۔ اور نکال میں روکنے کی بھی شرط ملحوظ ہے اور عذاب میں کچھ شرط نہیں خواہ وہ الم ثقیل کسی جنایت کے بدلہ میں ہو یا اس کے علاوہ ہو۔ نیز خواہ مجرم کو روکنے کا قصد ہو یا نہ ہو پس عذاب اخروی کو نکال نہیں کہیں گے۔ کیونکہ عذاب اخروی کا یہ مقصد بالکل نہیں ہے کہ معذب انسان دوبارہ ارتکاب جرم سے روک دیا جائے اس لئے کہ دار آخرت ارتکاب جرم کا محل ہی نہیں ہے۔

وقیل اشتقاقہ من التعذیب الذی ھو ازالۃ العذاب کالتقذیۃ والتمریض۔

ترجمہ :۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ لفظ عذاب مشتق ہے تعذیب سے جس کے معنی ہیں عمدہ چیز کو زائل کر دینا۔ جس طرح تقذیہ (کہ اس کے معنی ہیں آنکھ سے تنکے کو دور کر دینا) اور جیسے کہ تمریض (کہ اس کے معنی ہیں مرض زائل کرنا یعنی مریض کی تیمارداری ایسی حسن وخوبی کے ساتھ کرنا کہ اس کا مرض زائل ہو جائے)

تفسیر :۔ وقیل اشتقاقہ الخ یہاں سے عذاب کے بارے میں دوسرا احتمال بیان فرما رہے ہیں کہتے ہیں کہ بعض کا قول ہے کہ لفظ عذاب تعذیب سے مشتق ہے جو باب تفعیل کا مصدر ہے اور چونکہ باب تفعیل کی ایک خاصیت سلب ماخذ بھی ہے اور تعذیب میں یہی خاصیت سلب ماخذ بھی ہے اور تعذیب میں یہی خاصیت ملحوظ ہے پس اس اعتبار سے تعذیب کے معنی ہوں گے عذب (یعنی شئ طیب کو زائل کر دینا) جس طرح تقذیہ کے معنی آنکھ سے تنکا دور کر دینا اور تمریض مرض کو زائل کر دینا ہے اور جب عذاب تعذیب سے مشتق ہے تو پھر اس کے اعتبار سے معنی بھی ازالۃ العذب کے ہوں گے۔ مگر پھر مطلقاً ایلام کے معنی کی طرف نقل کر لیا گیا۔ شہاب نے تعذیب کے چند معانی اور بھی بیان کئے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ بعض نے کہا ہے کہ تعذیب کے معنی ہیں اکثار الضرب بعذبۃ السوط یعنی کوڑے کے پھندے سے خوب مارنا۔ اور بعض نے کہا کہ تعذیب ماخوذ ہے بیرٌ عذبۃ فیہا قذیٌ سے۔ یعنی ایسا شیریں کنواں جس میں گھاس وغیرہ پڑ گئی ہو نیز عذبۃ کے معنی کدورت عیش کے ہوں گے یعنی میں نے اس کی زندگی کو مکدر کر دیا۔

شبہ پیدا ہوتا ہے کہ عذاب مجرد ہے اور تعذیب مزید ہے اور مزید مجرد سے مشتق ہوتا ہے نہ کہ مجرد مزید سے پس یہ قول کیسے صحیح ہے۔ اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ عذاب مجرد ہے بلکہ عذاب اسم مصدر ہے تعذیب کا جیسے سلام وغیرہ۔ ہاں اگر عذاب کی اصل عذب قرار دیا جائے تو اشکال پیدا ہوگا۔ پس اس صورت میں جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اکثر یہ ہے کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے جہاں پر کہ مزید بمقابلہ مجرد کے زیادہ مشہور ہو جیسا کہ وجہ ماخوذ ہے مواجہت سے۔ نیز جواب میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مشتق ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تعذیب اصل اور عذاب اس کی فرع ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اصل میں عذاب کے اندر تعذیب کے معنی ملحوظ تھے پھر مطلقاً ایلام کی طرف نقل کر لیا گیا۔ فاندفع الاشکال۔

والعظیم نقیض الحقیر والکبیر نقیض الصغیر فکما ان الحقیر دون الصغیر فالعظیم فوق الکبیر :-

ترجمہ :- اور عظیم حقیر کا نقیض ہے اور کبیر صغیر کا نقیض پس جس طرح حقیر صغیر سے کمتر ہے اسی طرح عظیم کبیر سے بڑھ کر ہے۔

تفسیر :- یہاں سے قاضی صاحب دوسری بحث یعنی عظیم کی تشریح کا آغاز فرما رہے ہیں۔ قاضی صاحب اس ایک سطر کی عبارت میں عظیم و حقیر وغیرہ کی حقیقت واضح کرکے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ آیت میں عذاب کی صفت کے لئے لفظ عظیم کیوں منتخب کیا گیا۔ قاضی صاحب کی بات سمجھنے سے پہلے ایک بات بطور تمہید سمجھ لیجئے وہ یہ کہ نقیض شئ عرف میں سلب شئ کو کہتے ہیں چنانچہ یہ کلیہ مشہور و معروف ہے کہ نقیض کل شئ رفعہ ای سلبہ اس اصطلاح کے اعتبار سے نقیضین کے درمیان تقابل ایجاب و سلب ہوگا۔ مگر قاضی صاحب کی عبارت میں نقیض سے مراد ضد ہے پس اس اعتبار سے نقیضین کے درمیان تقابل تضاد ہوگا۔ نیز لگے ہاتھوں یہ بات بھی گرہ میں باندھ لینے کی ہے کہ نقیض اخص اعم ہوا کرتی ہے اور نقیض اعم اخص ہوتی ہے جیسے انسان و حیوان کہ ان میں انسان اخص اور حیوان اعم ہے۔ اب جب ان کی نقیض لائیں اور لاحیوان و لاانسان کا تقابل کریں تو لاانسان اعم ہوگا اور لاحیوان اخص ہوگا۔ اس بیان کے بعد اب قاضی صاحب کی بات سنئے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ خساست کو بیان کرنے کے لئے دو لفظ استعمال ہوتے ہیں حقیر اور صغیر۔ اور عظمت کو بیان کرنے کے لئے عظیم و کبیر استعمال ہوتے ہیں۔ مگر حقیر و صغیر میں حقیر اخص ہے یعنی زیادہ خساست پر دلالت کرتا ہے بمقابلہ صغیر کے پس حقیر کی نقیض اشرف ہوگا بمقابلہ کبیر کے جو صغیر کی نقیض ہے اور چونکہ عظیم اشرف ہے بمقابلہ کبیر کے اس لئے آیت کے اندر بجائے کبیر کے عظیم کو صفت بناکر ذکر کیا گیا کیونکہ اس صفت میں عذاب کی ہولناکی جس کا مقام تقاضی ہے زیادہ ظاہر ہوتی ہے بہ نسبت کبیر کے اب یہ بات کہ حقیر زیادہ خساست پر اور عظیم زیادہ شرافت پر کیوں دلالت کرتا ہے تو اسکی وجہ نحوی کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ حقارت اور عظمت کا استعمال عموماً خساست رتبہ و معانی اور شرافت رتبہ و معانی کیلئے ہوتا ہے اور صغیر و کبیر کا استعمال عموماً خساست جثہ و جسم اور شرافت جثہ و اجسام کے لئے ہوتا ہے جسکو دوسرے لفظوں میں یوں کہہ دیجئے کہ حقارت و عظمت کا استعمال کیفیات میں اور صغیر و کبیر کا کمیات میں ہوتا ہے۔ اور ظاہر بات ہے خساست رتبہ انتہائی گری ہوئی چیز ہے بمقابلہ خساست جثہ کے جس طرح کہ شرافت رتبہ بدرجہا فائق ہے بمقابلہ شرافت جثہ کے۔ اس لئے عظیم بڑھ کر ہے بمقابلہ کبیر کے۔ شبہ پیدا ہوا کہ عظیم کو عام ہونا چاہیئے بمقابلہ کبیر کے۔ اور عام اس وقت ہوگا جبکہ عظیم میں عظمت و شرافت کم ہو بمقابلہ کبیر کے عظیم کو عام اس لئے ہونا چاہیئے کہ قاضی صاحب کے بیان کے مطابق عظیم نقیض ہے حقیر کا۔ اور حقیر اخص ہے صغیر سے اور اخص کی نقیض اعم ہوا کرتی ہے اس لئے عظیم

ومعنی التوصیف بہ انہ اذا قیس بسائر مایجانسہ قصر عنہ جمیعہ وحقر بالاضافۃ الیہ

ترجمہ :۔ اور عذاب کو عظیم کے ساتھ متصف کرنے سے مقصود قرآنی یہ ہے کہ اس عذاب سے جب اس کے مماثل دوسرے عذابوں کا موازنہ کیا جائے تو وہ دیگر عذاب اس کے بہ نسبت قاصر و حقیر ثابت ہوں گے۔

(بقیہ گذشتہ) عام ہوگا کبیرسے۔

الجواب :۔ یہ قاعدہ وہاں چلیگا جہاں نقیض اصطلاحی یعنی نقیض بالمعنی الاول کا تحقق ہو اور یہاں قاضی صاحب کی عبارت میں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ نقیض سے .... نقیض بالمعنی الثانی مراد ہے پس وہ اشکال بے اصل ہے۔

تفسیر:۔ ومعنی التوصیف بہ اذا قیس الخ. چونکہ عظمت ایک معنی اضافی ہے یعنی عظمت و حقارت اشیاء کو دوسری چیزوں کی نسبت سے حاصل ہوتی ہے اس لئے قاضی صاحب یہاں سے عظمت کی نسبت کو بیان فرمارہے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ اس عذاب عظیم کا معظم علیہ وہ آلام و مصائب ہیں جو انسان اول پر عالم دنیا و برزخ میں نازل ہوتے ہیں پس مقصود قرآنی یہ ہوگا کہ کافروں کے لئے جو عذاب آخرت تجویز کیا گیا ہے وہ ان عذابوں کے مقابلہ میں عظیم ترین ہے جو انہیں دنیا و برزخ میں پیش آتے ہیں یعنی اس عذاب سے جب ان عذابوں کا موازنہ کیا جائے تو وہ عذاب اس کے مقابلہ میں حقیر نظر آئیں گے. ایک بات بندہ کی سمجھ میں آتی ہے جس کا قبول کرنا ناظرین کی صواب دید پر موقوف ہے وہ یہ کہ ہوسکتا تھا کہ سطحی نظر کا انسان عذاب کا معظم علیہ جرم معذب کو قرار دیتا اور یہ سمجھتا کہ آخرت میں جو کافروں کو عذاب دیا جائے گا وہ ان کے جرم کے مقابلہ میں بڑھا ہوا ہوگا۔ حالانکہ یہ سمجھنا نص قرآنی جزاء وفاقا کے خلاف ہے۔ اس لئے قاضی صاحب نے عذاب عظیم کا معظم علیہ بیان فرمادیا تاکہ یہ توہم پیدا نہ ہوسکے۔

ومعنى التنكير في الآية ان على ابصارهم غشاوة ليس مما يتعارفه الناس وهو التعامي عن الآيات ولهم من الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله۔

ترجمہ :۔ اور آیت میں نکرہ لانیکا مقصد یہ بتلانا ہے کہ کافروں کی نگاہوں پر ایک خاص قسم کا پردہ پڑا ہوا ہے جسے لوگ نہیں جانتے اور وہ ان کافروں کا دلائل الٰہی سے بتکلف اندھا بننا اور آنکھ بند کرلینا ہے دیہ تو تھا غشاوہ کو نکرہ لانے کا مقصد اور عذاب کو نکرہ لانیکا مقصد یہ ہے کہ ان کافروں کے لئے ایسے عظیم الشان قسم کے مصائب ہیں جن کی حقیقت ذات باری کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

تفسیر :۔ ومعنى التنكير في الآية الخ یہاں سے قاضی صاحب غشاوۃ اور عذاب دونوں کی تنوین کے سلسلے میں بحث کر رہے ہیں اس لئے فی الآیۃ کا لفظ استعال کیا۔ اس لئے کہ اگر فی الآیۃ کے بجائے معنی التنکیر نہ کہتے تو چونکہ ضمیر کا مرجع اقرب ہوتا ہے اس لئے وہم پیدا ہوتا کہ مرجع لفظ عذاب ہے کیونکہ قرب میں وہی مذکور ہے اور پھر آگے چل کر جب غشاوۃ کا لفظ آتا تو خلجان پیدا ہوتا کہ غشاوۃ کا ذکر بے جوڑ سی بات ہے۔ اس لئے فی الآیۃ کہکر یہ بتلادیا کہ دونوں کے بارے میں بحث ہورہی ہے بحث کا حاصل یہ ہے کہ غشاوۃ اور عذاب دونوں میں تنوین نوعیت کے لئے ہے یعنی غشاوۃ سے ایک خاص نوع کا غشاوۃ مراد ہے جس سے لوگ ناآشنا ہیں اور وہ ان کافروں کا دلائل الٰہی سے اندھا بن جانا ہے۔ قاضی صاحب نے تعامی کا لفظ استعال کیا ہے جو باب تفاعل کا مصدر ہے جس کی خاصیت تکلف بھی ہے۔ اور یہی خاصیت یہاں ملحوظ بھی ہے۔ اس لفظ کے استعال کرنے میں حکمت یہ ہے کہ مخاطب یہ سمجھ لے کہ ان کافروں کا یہ حال خود ان کے سوء اختیار کی بنا پر ہے بالجبر قدرت نے ان کے ساتھ یہ برتاؤ نہیں کیا۔

اسی طرح عذاب میں بھی تنوین نوعیت کے لئے ہے یعنی ان کافروں کے لئے آخرت میں ایسے قسم کے مصائب اور عذاب ہیں جن کی کنہ تک اللہ کے سوا کسی کی رسائی نہیں۔ یہ تنوین کا نوعیت کے لئے قرار دینا زمخشری کا اختیار کردہ مسلک ہے اور قاضی صاحب نے بھی انہیں کی پیروی کی ہے۔

سیبویہ فرماتے ہیں کہ دونوں جگہ تنوین تہویل وتعظیم کے لئے ہے اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ ان کی نگاہوں پر بہت بڑا پردہ پڑا ہوا ہے اور ان کے لئے بہت بڑا عذاب ہے اس صورت میں عذاب کی صفت عظیم تاکید کے قبیل سے ہوگی جیسے امس الدابر میں دابر از قبیلہ تاکید ہے۔ مگر اس صورت میں کلام میں فائدہ جدیدہ تاسیس پیدا نہیں ہوتی پس مناسب ہے کہ عذاب میں تنوین نوعیت کیلئے مانی جائے اور جب عذاب میں تنوین نوعیت کیلئے ہوگی تو غشاوۃ میں بھی نوعیت ہی کے معنی مناسب رہیں گے اسلئے عذاب اخروی سزا ہے اور ختم وغشاوۃ دنیوی پس یہی اچھا ہے کہ دونوں کی تنوین ایک ہی معنی کیلئے قرار دیجائے تاکہ دونوں میں سیاق بہتر نہیں منتاز ہے ایک قول یہ بھی ہے کہ غشاوۃ کی تنوین تعظیم کیلئے اور عذاب کی نوعیت کیلئے اور چوتھا قول اسکے برعکس ہے مگر یہ دونوں قول ضعیف ہیں۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ لما افتتح سبحانه بشرح حال الكتاب العظيم وساق لبيانه ذكر المؤمنين الذين اخلصوا دينهم لِلّٰهِ وواطأت فيه قلوبهم السنتهم وثنّى باضدادهم الذين محضوا الكفر ظاهرًا وباطنًا ولم يلتفتوا الفتة رأسًا ثلث بالقسم الثالث المذبذب بين القسمين وهم الذين اٰمنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم تكميلًا للتقسيم وهم اخبث الكفرة وابغضهم الى الله لانهم موهوا الكفر وخلطوا به خداعًا واستهزاءً ولذلك طوّل فی بيان خبثهم وجهلهم واستهزاءهم وتهكم بافعالهم وسجل على غيّهم وطغيانهم وضرب لهم الامثال وانزل فيهم ان المنافقين فی الدرك الاسفل من النار وقصتهم عن اٰخرها معطوفة على قصة المصرّين۔

ترجمہ:۔ جب اللہ سبحانہ نے قرآن عظیم کے حال کی توضیح شروع کی اور اس کے بعد ان مؤمنین کا تذکرہ شروع کیا جنہوں نے اپنے دین کو خالص اللہ کے لئے رکھا۔ اور اس بارے میں ان کی زبان ان کے دل موافق رہی اور انہیں مؤمنین کے ساتھ دوسرے نمبر پر ان کے اضداد ان کافروں کا اضداد کا ذکر بھی ملا دیا جو اپنے کفر میں ظاہر و باطن کے اعتبار سے خالص تھے اور جنہوں نے بالکل ایمان اور کتاب اللہ کیطرف توجہ نہیں کی تو اب تیسرے نمبر پر اس قسم ثالث کو ذکر فرما رہے ہیں جو ان سابقہ دو قسموں کے درمیان دائر ہے یعنی زبانی مؤمن ہے اور دل سے غیر مؤمن یعنی کافر ہے (اور اس قسم کو کیوں ذکر فرمایا) رؤسائے امت کی تقسیم کو مکمل کرنے کے لئے اور یہ قسم ثالث والے لوگ کافروں میں سب سے زیادہ گھٹیا اور عند اللہ مبغوض ترین ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے کفر پر اپنا کا پانی چڑھا یا اور سونے پر سہاگہ یہ کہ کفر کے ساتھ فریب کاری اور استہزاء بھی ان کے اندر موجود تھا اسی لئے تو اللہ سبحانہ نے ان کی خباثت کے بیان میں طول اختیار فرمایا۔ اور ان کو جاہل قرار دیا۔ اور ان کے ساتھ استہزاء کا سا معاملہ کیا اور ان کے افعال کے سلسلے میں ان کا ٹھٹھا کیا اور ان کی کور باطنی اور سرکشی کا قطعی فیصلہ کیا۔ اور ان کے لئے کہاوتیں کہیں اور انہیں کی بابت آیت اِنَّ المنافقین فی الدرک الاسفل من النار۔ اتاری۔ اور یہ پوری کی پوری عبارت (جو منافقین کے لئے لائی گئی ہے) معطوف ہے اس عبارت پر جو بیان مصرین علی الکفر کے لئے تھی۔۔

تفسیر:۔ ومن الناس من یقول الخ یہاں سے قاضی صاحب ربط آیت بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شروع سورۂ بقرہ میں تو قرآن مجید کے اوصاف حمیدہ بیان ہوتے تھے۔ اس کے بعد منزل علیہم کا حال چھیڑا گیا تھا یعنی جن لوگوں کے لئے قرآن آ تاز آگیا تھا۔ نزول قرآن اور اسلام کے خروج کے بعد ان کے تین گروہ ہو گئے ایک گروہ ان لوگوں کا ہے جو اس قرآن پر بصمیم قلب ایمان لائے اور ظاہر و باطن دونوں کے اعتبار سے اسلام کے حلقہ بگوش ہو گئے۔ دوسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جو آیات بینات کا مشاہدہ کر لینے کے باوجود اپنے کفر پر ظاہر و باطن کے اعتبار سے جمے رہے جس طرح ان کا دل کفر کی گندگی سے ملوث اور خبث باطنی میں آلودہ تھا اسی طرح اپنے ظاہری طرز عمل سے بھی اس کا ثبوت دیتے تھے۔

اور تیسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جو دورُخے تھے یعنی حقیقۃً تو وہ کافر تھے اور اپنے قلب کے اعتبار سے دوسرے گروہ کے شریک تھے۔ مگر دنیاوی مقاصد اور جان و مال کی حفاظت کے مدنظر ظاہری رکھ رکھاؤ سے ایمان ظاہر کرتے تھے اور زبان کے اعتبار سے پہلے گروہ کے شریک تھے انہیں کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مثل المنافق کمثل الشاۃ العائرۃ بین الغنمین۔ یعنی منافق کی مثال اس طالب نر بکری کی سی ہے جو نر کی تلاش میں دو ریوڑوں کے درمیان حیران و سرگرداں پھرتی ہو کبھی اس ریوڑ میں آجاتی ہے کبھی اس میں گھس جاتی ہے۔

اللہ سبحانہ نے سب سے پہلے اول گروہ کا تذکرہ فرمایا اس کے بعد دوسرے کا اور یہاں سے تیسرے گروہ کا ذکر فرما رہے ہیں۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ چونکہ جماعت منافقین عند اللہ مبغوض ترین جماعت تھی اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کی خباثت کو نمایاں کرنے کے لئے مستقل بیان وارد کیا اور نئے نئے اسالیب سے ان کی خباثت کو واشگاف فرمایا۔ چنانچہ کہیں ”وما یشعرون“ فرما کر انہیں جاہل و نادان قرار دیا۔ اور کسی موقعہ پر اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالہدیٰ کے الفاظ سے رویہ کو قابل تمسخر ظاہر کیا۔ یمدہم فی طغیانہم یعمہون پر نظر ڈالئے تو ان کی گمراہی اور سرکشی کے فیصلے نظر آتے ہیں اور مثلہم کمثل الذی استوقد نارا کے تشبیہی کلمات میں غور کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نور ایمان کے زوال اور تیرگی کفر کی بقا کے سلسلے میں کہا او تم میں کہ ان کی بدانجامی اور بدحواسی کو نکھارا گیا ہے اور اسی پر اکتفا نہیں کی بلکہ پروردگار نے ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار۔ کا اعلان فرما کر منافقین کو جہنم کے سب سے نچلے طبقہ کا مستحق قرار دیدیا ہے۔

وقصتہم عن آخرہا معطوفۃ علی قصۃ المصرین۔ اس عبارت سے قاضی صاحب جملہ ومن الناس کے عطف پر کلام کر رہے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ جتنا بیان منافقین کے بارے میں وارد ہوا ہے اس کے مجموعہ کا بحیثیت المجموعہ عطف ہے اس مجموعہ کے بیان پر۔ جو مصرین علی الکفر کے بارے میں پہلے گذر چکا۔ ایسا نہیں ہے کہ اس بیان کے ایک ایک جملہ کا پہلے بیان کے ایک ایک جملہ پر علی سبیل الانفراد عطف ہو۔ اس بات کو مختصر لفظوں میں یوں سمجھو کہ یہ عطف قصہ علی القصہ کے قبیلہ سے ہے۔ عطف جملہ علی الجملہ کے قبیلہ سے نہیں۔

والناس اصله اناسٌ لقولهم انسان وانس واناسی فحذفت الهمزة حذفها فی لوقة وعوض عنها حرف التعریف ولذلك لایكاد یجمع بینهما. وقوله. ان المنایا یطلعن علی الاناس الامنینا شاذ وهو اسم جمع كرخال اذلم یثبت فعال فی ابنیة الجمع ماخوذ من انس. لانهم مستانسون بامثالهم اوٰانس لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك سموا بشرًا كما سمی الجن جنًا لاجتنانهم۔

ترجمہ:۔ اور ناس کی اصل اُناس ہے کیونکہ عرب والے انسان، وانس واناسی بولتے ہیں۔ ہمزہ کو حذف کر دیا گیا جسطرح کہ لفظ لوقہ میں (جو دراصل الوقہ تھا) ہمزہ کو حذف کیا گیا۔ اور ہمزہ کے عوض لام تعریف داخل کیا گیا اور اسی وجہ سے یہ دونوں چیزیں (ہمزہ ولام تعریف) بیک وقت جمع نہیں ہو سکتیں۔ رہا شاعر کا قول ــــ ان المنایا یطلعن علی الاناس الامنینا۔ (جسمیں دونوں جمع ہیں) سو وہ شاذ ہے۔ اور لفظ اناس اسم جمع ہے جسطرح کہ رُخال اسم جمع ہے کیونکہ اوزان جمع میں فعال کا وزن ثابت نہیں۔ اور یہ ماخوذ ہے۔ انس از باب ضرب وسمع سے اس لئے کہ انسان اپنے ہم جنسوں سے انس حاصل کرتے ہیں۔ یا آنس سے باب افعال ماخوذ ہے اس لئے کہ انسان روئے زمین پر ظاہر ہیں آنکھوں سے نظر آتے ہیں۔ اسی بنا پر تو ان کو بشر کہتے ہیں جسطرح سے کہ جنوں کو ان کی پوشیدگی کی وجہ سے جن کہتے ہیں۔

(بقیہ صد گذشتہ) اور جب یہ عطف مجموعہ علی المجموعہ کے قبیل سے ٹھہرا تو پھر معطوف اور معطوف علیہ کے جملوں کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری نہ ہوگا۔ بلکہ دونوں مجموعوں کے درمیان تناسب کی ضرورت پیش آئے گی۔ سو وہ یہاں پر بھی موجود ہے اور تناسب یہ ہے کہ جس غرض کے لئے پہلا بیان وارد ہوا تھا یعنی مصرین علی الکفر ظاہرًا و باطنًا کی قباحت حال کو بیان کرنا اسی جیسی غرض کے لئے یہ بیان بھی نازل ہوا ہے یعنی منافقین کی تقبیح شان

تفسیر:۔ اس عبارت سے تین چیزوں کی وضاحت مقصود ہے۔ اول الناس کی تعلیل صرفی۔ دوم اس کے صیغہ کی نوعیت افرادًا وجمعًا۔ سوم اس کے ماخوذ منہ اور مشتق منہ کی نشاندہی۔ پہلی بات کو اختصارًا یوں سمجھیے کہ نحاۃ کا اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ الناس کی اصل تعلیل سے پہلے کیا تھی۔ تو سلمہ بن عاصم کا قول یہ ہے کہ ناس اور اناس میں کوئی تعلیل واقع نہیں ہوئی بلکہ دونوں مستقل مادے ہیں۔ امام کسائی کا خیال ہے کہ ناس اجوف واوی ہے یعنی ناس کا الف ساکن واؤ سے بدلا ہوا ہے۔ اور یہ مشتق ہے نوش (ن و ش) سے۔ ناس الشیٔ اس وقت بولتے ہیں جبکہ شیٔ میں حرکت واضطراب ہو۔ تنوس الغصن بولتے ہیں جبکہ ٹہنی ہوا کے چلنے سے

ہلے۔ چونکہ حضرت انسان اپنے بدن اور خیالات کو دوسرے حیوانات کے بہ نسبت زیادہ حرکت میں رکھتے ہیں۔ اس لئے ان کو ناس سے موسوم کیا گیا۔ کسائی نے استدلال میں نویس دھیوتا موتا یا بیار (انسان) کو پیش کیا ہے جو کہ ناس کی تصغیر ہے۔ اور تصغیر ذی تصغیر کو اس کی اصلیت پر لیجاتی ہے۔ پس جس طرح تصغیر میں واؤ درمیان میں واقع ہے یعنی تصغیر اجوف واوی ہے۔ اسی طرح ذی تصغیر یعنی ناس بھی اجوف واوی ہوگا مگر کسائی کے اس استدلال کا جواب بقول اسمٰعیل قنوی یہ دیا جا سکتا ہے کہ جس اسم سے کچھ حروف حذف کر دیئے جائیں۔ اگر بعد الحذف اتنے حروف باقی رہ جائیں۔ جن کے رہتے ہوئے اسم کی تصغیر آسکتی ہو۔ تو انہیں حروف باقیہ بعد الحذف کے اعتبار سے اس کی تصغیر لے آئی جاتی ہے اس کو اصل کیطرف لوٹانے کی ضرورت نہیں۔ پس ناس میں بعد الحذف چونکہ تین کلمات باقی تھے جن پر تصغیر آسکتی تھی۔ اس لئے تصغیر کے واسطے اصل کی طرف لوٹانے کی ضرورت نہیں پڑی۔ ورنہ اصل ناس کی اُناس ہی ہے۔ اب قاضی صاحب نے جو بیان کیا ہے وہ سیبویہ اور جمہور کا مسلک ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ الناس کی اصل اناس ہے۔ ہمزہ کو حذف کر دیا۔ جسطرح کہ لوقہ بمعنی مکھن یا ایسا مکھن جو خاص طور سے تازہ کھجور پر لگا ہو میں جو کہ اصل میں الوقہ تھا ہمزہ کو حذف کر دیا گیا۔ اور اناس کے ہمزہ محذوفہ کے عوض میں لام تعریف داخل کیا گیا پس الناس ہوگیا۔ الناس کی اصل اناس ہونے پر قاضی صاحب نے تین کلموں سے استدلال کیا ہے پہلا کلمہ انسان دوسرا انس تیسرا اناس۔ استدلال اس طور پر ہوگا کہ انسان اور انس، ناس کے مفرد من غیر لفظہ ہیں۔ پس مفرد کے اندر ہمزہ آنا اس کی دلیل ہے کہ اس کی اصل ہمزہ کے ساتھ ہے علی ہذا القیاس اناسی جمع کا صیغہ ہے اور چونکہ جمع بھی کلمہ کو اس کے حروف اصلیہ کی جانب لوٹا دیتی ہے۔ اس لئے اناس میں ہمزہ کا آنا بھی ایک دلیل ہوگا۔ اب لفظ اناس کے بارے میں کہ یہ کس کی جمع ہے اختلاف ہے بعض نے کہا کہ انسی کی جمع ہے جیسے کراسی جمع ہے کرسی کی اور بعض نے کہا کہ اناسی جمع ہے انسان کی جیسے سراحی جمع ہے سرحان کی (بمعنی بھیڑیا یا شیر وسط حوض) مگر اس صورت میں اناسی کی جمع اناسین ٹھہرے گی نون کو یاء سے بدلکر یاء کو یاء میں ادغام کر دیا گیا۔ اناسی ہوگیا۔ اسمٰعیل قنوی نے بیان کیا ہے کہ ناس کی دو حالتیں ہیں، نکرہ، معرفہ جس وقت نکرہ ہو تو حذف ہمزہ اور عدم حذف دونوں بکثرت وارد ہیں۔ ارشاد باری ہے۔ یَوْمَ نَدْعُوْ کُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ۔ اور شاعر کہتا ہے ؎

اذا الناس ناسٌ والزمان زمان۔ پہلی مثال ذکر ہمزہ اور دوسری حذف ہمزہ کی ہے اور معرفہ ہونے کی صورت میں حذف غالب اور ذکر نادر ہے۔ انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ حذف ہمزہ کے لئے لوقہ کو نظیر میں پیش کرنا زمخشری کے قول پر ہے۔ ورنہ دوسرے حضرات نے الوقہ کو لوقہ کی اصل نہیں قرار دیا بلکہ دونوں کو دو مستقل مادے مانتے ہیں۔

ولذلک لایکاد یجمع بینهما الخ۔ یہ ماقبل والے بیان پر تفریع ہے یعنی چونکہ الناس میں حرف تعریف ہمزہ کا بدل اور عوض ہے اور عوض و معوض عنہ کا اجتماع محال ہے جیسا کہ دونوں کا ارتفاع محال ہے اس لئے الناس میں دونوں چیزوں کو جمع کرکے الاناس استعمال نہیں کر سکتے۔ ورنہ عوض اور معوض عنہ کا اجتماع لازم آئیگا۔

جو کہ ناجائز ہے۔ اب شبہ پیدا ہوا کہ ہم تو دیکھ رہے ہیں کہ دونوں کا اجتماع ہو رہا ہے جیسے شاعر کا قول ؎
اِنَّ المنایا الخ کہ اس میں الاناس کے اندر حرف تعریف اور ہمزہ دونوں جمع ہیں۔ اسی طرح ہمارے سامنے ایسی بھی مثال ہے جہاں دونوں کا ارتفاع ہو رہا ہے اور دوسرے شاعر کا قول ؎ اذا الناس ناس والزمان زمان یہاں ثانی ناس میں دونوں غائب ہیں۔ نہ ہمزہ ہے نہ حرف تعریف۔ فما جوابکم؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عوض و معوض عنہ کے عدم اجتماع و عدم الارتفاع کا دعویٰ کلام فصیح شائع میں ہے۔ اور یہ مثالیں شاذ و نادر ہیں۔ فتفکر۔ معترض کے اعتراض میں دو شعر آگئے ہیں۔ دوسرا شعر مع التشریح ماسبق میں گذر چکا ہے۔ اس لئے اس کی تشریح یہاں دوبارہ بلاضرورت ہے البتہ پہلے شعر کی مختصر تشریح گوش گذار کیجارہی ہے۔

پورا شعر اس طرح ہے۔ ؎ ان المنایا یطلعن علی الاناس الامنینا ٭ فتذرہم شتی وقد کانوا جمیعا وافرینا
منایا جمع ہے منیۃ کی۔ موت کے معنی میں جیسے خبایا جمع خبیۃ خیمہ کے معنی ہیں۔ یطلعن۔ جمع مونث غائب ہے مصدر اطلاع سے۔ جو باب افتعال سے آتا ہے جب اس کا صلہ علی آتا ہے تو اس کے معنی اچانک آجانا۔ اگرچہ علی کے صلہ کے ساتھ جاننے اور مطلع ہونے کے معنی میں بھی مستعمل ہے۔ مگر یہاں پہلے معنی موزوں ہیں۔ آمنین الاناس کی صفت ہے غفلت اور بے خوفی کے معنی میں۔ الف اشباع کا ہے۔ فتذرہم ذر یذر ذرا بالذال دون الزاء باب ضرب سے ترک کے معنی ہیں۔ اس مصدر سے مضارع اور امر ہی استعمال ہوتے ہیں۔ ماضی بہت کم۔ شتی جمع ہے شتیت کی۔ متفرق کے معنی ہیں جیسے مرضی جمع ہے مریض کی۔ وافرین وافر کی جمع ہے۔ بہت سارے لوگ۔ یہ شعر لفظوں کے اعتبار سے خبر ہے مگر مقصود شاعر موت کی حیرت انگیز بے رحمی پر حسرت ظاہر کرنا ہے۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے۔
موتیں لوگوں پر اچانک آجاتی ہیں۔ جبکہ وہ ان سے غافل اور مطمئن ہوتے ہیں اور پھر انہیں متفرق کرکے چھوڑ جاتی ہیں۔ بعد اس کے کہ یہ لوگ بہت ساری تعداد میں یکجا جمع تھے۔ کسی نے بہت خوب کہا ہے ؎

دوست کو یاروں کے اندر سے اچک لیتی ہے وہ ٭ موت کا مانع نہیں دربان نہ کوئی پاسباں۔
موت جاہل پر جہالت سے نہیں کرتی ہے رحم ٭ علم پر عالم کے بھی اسکو نہیں ترس اے جواں۔

وھو اسم جمع کرخال الخ۔ یہاں سے شق ثانی یعنی الناس کے صیغہ کی شرح مطلوب ہے۔ اس سلسلہ میں قاضی صاحب کا فیصلہ یہ ہے کہ اناس اسم جمع کا صیغہ ہے۔ اسم جمع اور جمع میں تین طریقوں سے فرق کیا گیا ہے اولاً یہ ہے کہ اسم جمع اس اسم کو کہتے ہیں جو مافوق الاثنین پر دلالت کرے اور مجموع کے اوزان پر نہ ہو۔ خواہ اس کے لئے کوئی مفرد من لفظہ ہو یا نہ ہو۔ نیز یہ بھی ہے کہ اسم جمع اور اس کے واحد کے درمیان قرینہ امتیاز یا تا یا یاء کو نہ ٹھہرایا گیا ہو۔ اس آخری قید سے اسم جنس اور اسم نسبتی اسم جمع سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ اسم جنس اور اس کے واحد میں تا قرینہ امتیاز ہے یعنی اسم جنس میں تا نہیں آتی اور اس کے واحد میں تا آتی ہے جیسے تمر تمرۃ اور اسم نسبتی میں اور خالص عن النسبۃ میں یا قرینہ ہے جیسے زنج زنجی۔
ثانیاً یہ کہ اسم جمع کی تصغیر لانے کے لئے اس کو مفرد کی طرف لوٹانے کی ضرورت نہیں۔ اس کے برخلاف جمع کہ اس میں رد الی المفرد ضروری ہے۔

ثالثہا یہ کہ اسم جمع وہ جمع ہے جو خلاف قیاس وارد ہو بخلاف جمع حقیقی کے کہ وہ موافق قیاس ہوتی ہے مگر یہ ملحوظ رہے کہ اسم جمع کی یہ حقیقت مذکورہ نحاۃ کے نزدیک ہے اہل لغت کے یہاں اسم جمع اور جمع میں کوئی فرق نہیں۔ پس نحاۃ میں سے جس نے بھی اناس جمع ہونے کا دعویٰ کیا۔ ان کی مراد اہل لغت کی اصطلاح ہے اور یہ دعویٰ برسبیل مجاز ہے۔ علامہ زمخشری کی اناس کے بارے میں رائے یہ ہے کہ وہ جمع تکسیر ہے اصل میں اناس بکسر الہمزہ تھا۔ پھر کسرہ کو ضمہ سے بدل دیا گیا جس طرح سکاری کے ضمہ سین کو فتحہ سے بدل دیا گیا۔

زمخشری کے اس طرز فکر سے ابوحیان کو اتفاق نہیں ہے چنانچہ انہوں نے اس کی تردید کی ہے۔

اذلم یثبت فعال فی ابنیۃ الجمع الخ۔ یہ عبارت اسم جمع ہونے کی دلیل ہے یعنی اناس اسم جمع ہے جمع نہیں۔ اس لئے کہ اوزان جمع میں فعال بضم الفاء کا وزن ثابت نہیں اور اناس فعال کے وزن پہ ہے لہٰذا جمع نہیں ہے بلکہ اسم جمع ہے۔ قاضی صاحب کی اس عبارت سے ان لوگوں کی تردید بھی ہو گئی جو جمعیت کے قائل ہیں اور اسم جمع کی اس تعریف کی طرف بھی اشارہ ہو گیا جو پہلے نمبر پر ہم نے ذکر کی صدر الافاضل کے چند اشکال ہیں جس میں انہوں نے یہ ظاہر کیا ہے کہ صرف آٹھ کلمات ایسے ہیں جو فعال کے وزن پر ہونے کے باوجود جمع ہیں۔ شعر یہ ہے

ما سمعنا کلما غیر ثمان ∴ ہی جمع وہی فی الوزن فُعال
فتوام ورباب وفرارٌ ∴ وعراقٌ وعرام ورُخال
وظوارٌ جمع ظئرٍ وبساطٌ ∴ جمع بسطٍ ہکذا فیما یُقالُ

توام توأم کی جمع ہے جوڑواں بچہ۔ رُباب اس کا واحد ربّی ہے وہ بکری جس نے ابھی بچہ جنا ہو۔ فرار فریر کی جمع ہے۔ نیل گائے کا بچہ۔ عراق عرق کی جمع ہے۔ وہ ہڈی جس پر سے گوشت اتار لیا گیا ہو۔ عرام بھی عراق ہی کے معنی میں ہے۔ رخال اس کا واحد رخل یا رخلہ ہے۔ دنبہ کا مادہ بچہ۔ ظوار ظئر کی جمع ہے۔ دودھ پلائی۔ بساط بسط بالکسر کی جمع ہے وہ اونٹنی جو اپنے بچہ کے ساتھ تنہا رہ جائے۔

ماخوذ من انس لانہم یستانسون بامثالہم الخ۔ یہ شق ثالث ہے یعنی اناس کے ماخوذ منہ کی توضیح اس کا حاصل یہ ہے کہ الناس کا ماخوذ منہ مجرد بھی ہو سکتا ہے اور مزید بھی مجرد ہونے کی صورت میں تین احتمال ہیں اور تینوں درست ہیں۔

اَنَسَ اَنِسَ۔ اَنُسَ پہلے دو مصدر سمع وکرم سے آتے ہیں۔ اور تیسرا ضرب سے۔ تینوں کے معنی انس حاصل کرنا اور جب با، یا الیٰ صلہ آتا ہے تو محبت کرنے اور سکون قلب پانے کے معنی میں آتے ہیں۔ اب تقدیر پر انسان کی وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ چونکہ وہ بھی اپنے ہم جنسوں سے انس حاصل کرتے ہیں اس لئے انہیں انسان کہتے ہیں۔ اور انسان اپنے امثال سے انس اس لئے کرتے ہیں کہ وہ مدنی الطبع ہیں یعنی اپنی زندگی گذارنے میں تمدن کی طرف محتاج ہیں۔ اور تمدن کہتے ہیں بنی نوع انسان کا اکٹھے ہو کر باہمی تعاون وتشارک سے غذا اور لباس ومسکن وغیرہ کا حاصل کرنا اور یہ چیزیں بغیر انس کے ممکن نہیں۔ اس کے برخلاف دوسرے حیوانات کہ وہ وحشی الطبع ہوتے ہیں۔ سچ کہا ہے کسی نے

واللام فیه للجنس ومن موصوفۃ اذلاعھد فکانہ قال ومن الناس یقولون او للعھد والمعھود ھم الذین کفروا ومن موصولۃ مراد بھا ابن ابی واصحابہ ونظراءہ

ترجمہ:- اور لام تعریف الناس میں جنسیت کے لئے ہے (اور اس صورت میں) من موصوفہ ہوگا اس لئے کہ ناس کی تعیین مصداق کا پہلے سے کوئی علم نہیں۔ تو گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا "ومن الناس ناس یقولون" کہ لوگوں میں سے کچھ ایسے بھی ہیں جو یہ کہتے ہیں یا لام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے۔ بریں تقدیر من موصولہ ہوگا اور الناس کا معہود خارجی "الذین کفروا" ہیں۔ جن کا ابھی ابھی ذکر ہوا۔ اور من موصولہ سے مراد ابن ابی اور اس کے ساتھی اور اس جیسے دوسرے لوگ ہیں۔

(وما سمّی الانسانُ الا لانسہٖ ولا القلبُ الا انہ یتقلبُ۔

یعنی انسان لفظ انسان کے ساتھ اس لئے موسوم ہے کہ وہ اپنے ہم جنسوں سے انس حاصل کرتا ہے اور قلب کا نام قلب بھی اسی لئے ہے کہ وہ ہر لمحہ پلٹتا رہتا ہے اور اگر اس کا ماخوذ منہ مزید ہو تو اس میں دو احتمال ہیں۔ باب افعال سے ایناس ہو یا باب مفاعلۃ سے مؤانستہ۔ ایناس کے معنی دیکھنا جیسے فرمان باری اٰنس من جانب الطور نارًا ترجمہ۔ حضرت موسیٰ نے کوہ طور کی طرف آگ روشن دیکھی۔ مؤانستہ کے معنی غمخواری اور لطف و مہربانی کرنا۔ اگر ایناس سے ماخوذ مانو تو وجہ تسمیہ انسان کا روئے زمین پر ظاہر ہونا اور محسوس و مبصر ہونا قرار پائے گا جس طرح جنوں کو ان کی پوشیدگی کی وجہ سے جن کہتے ہیں کیونکہ جنّ یجنّ پوشیدہ ہونے کے معنی میں ہے۔ اور اسی وجہ سے انسان کو بشر کہتے ہیں کیونکہ اس کی کھال ظاہر و نمایاں ہے اور بشرہ ظاہری کھال کو کہتے ہیں۔ جس طرح آدم باطن کو۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ وجہ تسمیہ تو دوسرے جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ وہ بھی انسان کیطرح مبصر ہیں پس انسان کی تخصیص کیا معنی رکھتی ہے؟ جواب تسمیہ میں اطراد یعنی دخول غیر سے مانع ہونا ضروری نہیں فلا اشکال۔ اور اگر مؤانستہ سے ماخوذ ہو تو وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔ مگر قاضی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مراد انس سے باب افعال کا مصدر ہے۔

شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی صاحب کا کلام کے کلام سے متعارض ہے کیونکہ انہوں نے کہا کہ ہر لفظ کو مشتق ماننے کی ضرورت نہیں۔ ورنہ تسلسل لازم آئیگا۔ پس لفظ انسان مشتق نہیں ہے اور قاضی صاحب اس کے اشتقاق کا دعویٰ کر رہے ہیں۔ جواب قاضی صاحب نے اخذ کا لفظ استعمال کیا۔ اور یہ اشتقاق سے عام ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا ماخوذ منہ انس یا انس صرف اس معنی کر ہے کہ دونوں کا مادہ ایک ہے بعض نے انسان کی وجہ تسمیہ نسیان کو قرار دیا ہے۔ اور ماخوذ منہ نسی مانا ہے استدلال بقولہ تعالیٰ نسیَ (ای آدم) ولم نجد لہ عزمًا۔

تفسیر: ۔ قاضی صاحب جب ناس کی حقیقت واضح کر چکے تو اب اس کے الف لام اور من کے بارے میں بحث کر رہے ہیں۔ اور ہر دو کا مصداق متعین فرما رہے ہیں۔ حاشیہ بیضاوی میں اس عبارت کا خلاصہ اس طور پر قلمبند ہے کہ الناس کا الف لام دو حال سے خالی نہیں۔ جنس کیلئے ہے یا عہد خارجی کیلئے برتقدیر اول من نکرہ موصوفہ ہوگا ناس کے معنی میں۔ اور برتقدیر ثانی من موصولہ ہوگا اور اس سے بالخصوص منافقین اور اس کے ہم صفات کی متعینہ جماعت مراد ہوگی۔ اب سوال یہ پیدا ہوگا۔ کہ جنس کی صورت میں مَن کو موصوفہ اور عہد کی صورت میں موصولہ کیوں قرار دیا گیا۔ اس کے برعکس بھی ہو سکتا تھا۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ مناسبت اور استعمال کا لحاظ رکھتے ہوئے ایسی تقسیم کی گئی ہے۔ مناسبت تو اس لئے کہ جب الناس کے الف لام کو جنس کے لئے لیا گیا تو چونکہ جنس میں کوئی تعیین نہیں ہوتی بلکہ ابہام ہوتا ہے اس لئے جب اس پر من تبعیضیہ داخل کیا گیا اور ان بعض کی من کے ذریعہ تفصیل کی گئی تو وہ بعض افراد بھی مبہم ہوئے اور ظاہر ہے کہ مبہم کی تعیین کیلئے نکرہ ہی مناسب ہے۔ اس لئے جنس کی صورت میں من نکرہ موصوفہ قرار دیا گیا۔ اس کے برخلاف جب لام عہد خارجی کے لئے مانا جائے تو چونکہ کل ناس متعین ہیں اس لئے ان کے بعض بھی متعین ہوں گے .... اور متعین کی تعبیر کے لئے معرفہ موزوں ہے اس لئے عہد خارجی کی شکل میں من کو موصوفہ قرار دیا گیا۔ اور یہ استعمال اللہ تعالے کے فرمان میں موجود ہے۔ ارشاد ہے ”من المؤمنین رجال صدقوا“ مؤمنین میں سے بہت سے ایسے ہیں جنہوں نے سچ کر دکھایا۔ یہاں چونکہ المؤمنین پر لام جنس کے لئے ہے لہذا جب اس کے بعض کو بیان کرنا ہوا تو رجال نکرہ لا اور ”منہم الذین یؤذون النبی“ (کافروں میں سے بعض ایسے ہیں جو پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف پہونچاتے ہیں) میں چونکہ ہُم سے افراد معینہ مراد تھے اس لئے ان کے بعض کو تعبیر کرنے کے لئے اسم موصول معرفہ لائے۔ بعض نے یہ شبہ پیدا کیا ہے کہ الناس کے لام تعریف کو جنس پر محمول کرنے کی صورت میں کلام مفید معنی نہ ہوگا۔ کیونکہ من الناس خبر مقدم اور من یقول الی آخرہ مبتدا مؤخر ہے۔ پس مبتدا و خبر کے لحاظ سے ترجمہ یہ ہوگا۔ بعض لوگ جو یہ کہتے ہیں جنس ناس میں سے ہیں اور یہ بات یعنی قائلین کا جنس ناس میں سے ہونا تو پہلے ہی سے معلوم تھا کیونکہ انسان کے علاوہ یہ کلام اور کون کہہ سکتا ہے پس فائدہ حاصل نہ ہوا۔ جواب ۔ یہ کلام بطور تعجب کے ہے یعنی اللہ تعالے یہ کہنا چاہتے ہیں۔ کہ ایسا کہنا اور ایسی صفات رکھنا انسانیت کے منافی ہے یہ تو مجانین کی باتیں ہیں پس چاہیئے تو یہ تھا کہ اسکو انسان نہ کہتے مگر تعجب ہے کہ تم ان کو جنس ناس سے شمار کرتے ہو۔

فانہم من حیث انہم صمموا علی النفاق دخلوا فی عداد الکفار المختوم علی قلوبہم واختصاصہم بزیادات زادوہا علی الکفر لایابی دخولہم تحت ہذا الجنس فان الاجناس انما تتنوع بزیادات تختلف فیہا ابعاضہا فعلی ہذا تکون الاٰیۃ تقسیما للقسم الثانی۔

ترجمہ:۔ اس لئے کہ منافقین مصر علی النفاق ہونے کی وجہ سے ان کفار کی تعداد میں داخل ہیں جن کے قلوب پر مہر لگائی جاچکی۔ اور ان کا ان چیزوں کے ساتھ مختص ہونا جو انہوں نے کفر پر بڑھا رکھی تھیں (مثلاً خداع وغیرہ) ان کے مصر علی الکفر کی فہرست میں داخل ہونے سے آبی نہیں۔ اس لئے کہ اجناس ان زائد فصلوں کی بنا پر کہ جن میں ان اجناس کے افراد ایک دوسرے سے ممتاز اور جدا ہوتے ہیں نوع بن جاتی ہیں پس اس صورت میں آیت ومن الناس قسم ثانی ہی کی ایک قسم ہوگی۔

تفسیر:۔ یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ لام عہد کی صورت میں ناس سے الذین کفروا یعنی مصرین علی الکفر مختوم علی قلوبہم مراد ہیں یعنی من یقول یعنی منافقین کو ان کا بعض قرار دیا گیا۔ اور بعض شئی شئی میں داخل ہوتا ہے۔ حالانکہ منافقین الذین کفروا میں داخل نہیں۔ کیونکہ منافقین میں وہ خصوصیات (مثلاً خداع) پائی جاتی ہیں جو الذین کفروا میں موجود نہیں پس دونوں دو جدا جدا چیزیں ہیں۔ بلا حسطرح الخیل بعض البغال کہنا صحیح نہیں اسی طرح المنافقون بعض الذین کفروا کہنا درست نہیں۔

جواب۔ الذین کفروا سے مصرین علی الکفر مراد ہیں مصرین علی الکفر جہراً و ظاہراً مراد نہیں چونکہ منافقین کی قسم ہیں۔ اور مصرین علی الکفر بمنزلہ جنس کے ہے۔ مجاہرین منافقین اس کے انواع ہیں۔ پس جسطرح نوع اپنی جنس کے تحت داخل ہوتی ہے اور اس کا اختصاص دخول سے مانع نہیں ہوتا۔ اسی طرح منافقین مصر علی النفاق ہونے کی وجہ سے الذین کفروا میں داخل ہوں گے۔ پس اس صورت میں آیت تقسیم ثانی کی حامل ہوگی۔ گویا الذین یؤمنون بالغیب سے اللہ اپنے بندوں کی دو قسمیں کردیں۔ مؤمنین مصرین علی الکفر یہ تقسیم اولی ہوئی۔ پھر اس قسم ثانی یعنی علی الکفر کی دو قسمیں ہوئیں۔ مجاہرین۔ منافقین۔ اس توضیح سے معلوم ہوا کہ مصرین علی الکفر ایک جنس تھی۔ اس نے مجاہرین اور منافقین کی شکل میں آکر دو مختلف نوعوں کی حیثیت اختیار کرلی۔

واختصاص الایمان باللہ وباليوم الآخر بالذكر تخصيص لما هو المقصود الاعظم من الايمان وادعاء بانهم احتازوا الايمان من جانبيه واحاطوا بقطريه۔

ترجمہ :۔ اور ایمان باللہ اور ایمان بالیوم آخر کو خاص طور سے ذکر کرنا اس چیز کو خاص کرنا ہے جو مومن بہ کے افراد میں سے ایمان کا عظیم ترین مقصود ہے اور اس بات کا دعوی کرنا ہے کہ ہم نے ایمان کے دونوں گوشوں کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے اور اس کے دونوں طرفوں کو اپنے اندر محفوظ کر لیا ہے۔

تفسیر :۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ منافقین کا مقصود اظہار ایمان ہے لہذا اس موقع پر ان تمام چیزوں کو ذکر کرنا چاہیئے جن پر ایمان لانا ضروری ہے صرف ان دو پر ایمان رکھنے سے ایمان محقق نہیں ہوتا۔ اس کے قاضی صاحب نے چار جواب دیئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ ان دو کی تخصیص اس لئے نہیں ہے کہ منافقین کے نزدیک یا باری تعالی کے نزدیک اور چیزوں پر ایمان رکھنا ضروری نہیں تھا بلکہ بات یہ ہے کہ تمام ایمانیات میں مقصود اعظم یہی دو چیزیں ہیں لہذا ایمان کو اس کے اعظم اجزاء سے تعبیر کر دیا اور جب ان دو چیزوں پر ایمان رکھنا ثابت ہو گیا تو چونکہ بقیہ ایمانیات انہیں پر متفرع ہیں لہذا ضمناً وہ بھی ثابت ہو جائیں گی۔ پس ان دو کی تخصیص ان کے مقصود اعظم ہونے کی وجہ سے ہے

اور دوسرا جواب وادعاء بانهم الخ سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بطور مبالغہ یہ ثابت کرنا ہے کہ ہم نے مومن بہ کے کسی بھی جزء کو نہیں چھوڑا بلکہ جمیع اجزاء پر ایمان رکھتے ہیں اب یہ کیسے ثابت ہو رہا ہے سو اس طور پر کہ جس چیز کے دو سرے ہوں جب اس کے دونوں سروں کو جمع کر لیا جائے تو وہ ساری کی ساری اکٹھا ہو جائے گی پس اسی طرح ساری ایمانیات کے دو پہلو ہیں۔ ایک مبدا۔ دوم معاد۔ اللہ تعالی مبدا ہیں اور یوم آخر معاد ہے پس جب دونوں پر ایمان کا دعوی کر دیا تو گویا مبالغۃً اس بات کو ثابت کر دیا کہ ہم اس کے جمیع اجزاء پر ایمان رکھتے ہیں اس بات پر توجہ رکھنا چاہیئے کہ یہاں دونوں احتمال ممکن ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ منافقین بالخصوص اپنے دعوی میں انہیں دو کو ذکر کرتے ہوں اور اللہ تعالی نے ویسا ہی نقل فرما دیا۔ اس صورت میں تخصیص منافقین کا فعل ہو گا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالی نے انہیں دو کی حکایت کی ہو۔ اس صورت میں تخصیص اللہ تعالی کا فعل ہو گا مگر جس وقت بالخصوص تخصیص کو منافقین کا فعل قرار دیا جائے اس وقت وجہ تخصیص وہ دو وجہیں ہوں گی جو ابھی بیان ہوئیں اور بر تقدیر ثانی وجہ تخصیص آگے بیان ہو رہی ہے

وایذان بانہم منافقون فیما یظنون انہم مخلصون فیہ فکیف بما یقصدون بہ النفاق لان القوم کانوا یہودا وکانوا یؤمنون باللہ و بالیوم الآخر ایمانا کلا ایمان لاعتقادھم التشبیہ واتخاذ الولد وان الجنۃ لا ید خلھا غیرھم وان النار لن تمسھم الا ایاما معدودۃ وغیرھا ویرون المؤمنین انہم امنوا مثل ایمانہم وبیان لتضاعف خبثہم وافراطھم فی کفرھم لان ما قالوہ لو صدر عنہم لا علی وجہ الخداع والنفاق وعقیدتہم عقیدتہم لم یکن ایمانا کیف وقد قالوہ تمویہا علی المسلمین۔

ترجمہ:۔ اور (وجہ ثالث) اس بات کا اعلان کر دینا ہے کہ یہ لوگ جس دعویٰ میں اپنے کو مخلص سمجھتے اس میں بھی منافق ہیں تو بھلا اس دعویٰ کا کیا حال ہوگا جس سے مقصود ہی نفاق ہو (اور یہ اعلان کیوں ہوا) اس لئے کہ ایسا کہنے والی جماعت یہود میں سے تھی اور یہود اللہ اور یوم آخر پر ایسا ایمان رکھتے تھے جو عدم کے درجہ میں تھا اس لئے کہ وہ خدا کے مشابہ بالمخلوق ہونے کا اور اس کے صاحب ولد ہونیکا عقیدہ رکھتے تھے اور یہ بھی کہ جنت میں یہود کے سوا دوسرا نہ جاسکے گا اور یہ کہ نار جہنم ان کو صرف چند ایام کے لئے چھوئے گی اور اس کے علاوہ بہتیرے فاسد عقیدے رکھتے تھے اور مؤمنوں کو دکھاتے تھے کہ انکا ایمان بھی مؤمنوں کے ایمان کیطرح اور (وجہ رابع) انکی خباثت در خباثت اور افراط فی الکفر کو بیان کرنا ہے اسلئے کہ جو باتیں انہوں نے کہیں اگر وہ فرض اور دو رخی پن سے ہٹ کر صادر ہوتیں اور ان کا عقیدہ وہی رہتا تب بھی ایمان میں شمار نہ ہوتیں تو بھلا اس وقت کیسے ہوں گی جبکہ وہ باتیں انہوں نے مسلمانوں کو فریب دینے اور ان کا مذاق اڑانے کیلئے کہیں۔

تفسیر:۔ یہاں سے تخصیص باللہ و بالیوم الآخر کی ان دو وجہوں کو بیان فرمایا ہے ہیں جو تخصیص کو نقل باری ماننے کی صورت میں ہو سکتی تھیں ان میں کی پہلی وجہ کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دو کی تخصیص کرکے یہ اعلان کرنا چاہتے ہیں کہ منافقین اپنے تمام معتقدات کے اندر منافق ہیں اور جمیع اعتقادات کے سلسلہ میں ان کا ظاہر باطن کے خلاف ہے حتیٰ کہ ان معتقدات (یعنی اللہ اور یوم آخر) میں بھی جن کے اندر اپنے کو مخلص سمجھتے ہیں اور خود کو مخلص اس لئے سمجھتے تھے کہ یہ لوگ یہود تھے اور یہود اللہ اور یوم آخر پر واقعۃً ایمان رکھتے ہیں لہذا ان دونوں کو اگر زبان سے بھی ظاہر کر دیں تب بھی نفاق نہ ہوگا مگر ان دو میں بھی ان کو منافق قرار دیا گیا اس لئے کہ یہ لوگ اللہ کے بارے میں تشبیہ اور صاحب ولد ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے چنانچہ بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ سے کہا تھا " اجعل لنا الٰہا کما لہم الٰہۃ " یہاں خدا کو بتوں کے

وفی تکریر الباء ادّعاء الایمان بکل واحد علی الاصالۃ والاستحکام۔

ترجمہ:۔ اور بار کو مکرر ذکر کرتے ہیں ہر واحد پر بالاصالۃ ایمان لانے اور اس پر پختگی کے ساتھ جمے رہنے کا دعوی ہے۔

(بقیہ صہ گذشتہ) ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور عزیر بن اللہ، سے خدا کے صاحب ولد ہونے کا عقیدہ ثابت ہو رہا ہے۔

اور یوم آخر کے سلسلہ میں ان کے عقائد یہ تھے کہ جنت کو اپنی جاگیر سمجھ رکھا تھا۔ جیسا کہ "لن یدخل الجنۃ الامن کان ھودًا"، سے ثابت ہے اور نار جہنم کے بارے میں کہتے تھے کہ بس جتنے دنوں تک ہمارے بڑوں نے گوسالہ پرستی کی ہے اتنی مدت ہم دوزخ میں رہیں گے اس کے بعد بس جنت ہی جنت ہے اسی طرح اور بھی خراب بخراب عقیدے تھے۔ مثلاً یہ کہ اہل جنت جنت میں نہ کچھ کھائیں گے نہ پئیں گے اور نہ نکاح کرینگے صرف خوشگوار ہواؤں سے لذت اندوز ہوتے رہیں گے۔

غرض مبدأ و معاد کے متعلق انکے ایسے ایسے عقیدے تھے اور انکی شریعت میں کوئی حیثیت نہیں اور جب مؤمنوں سے ملتے تھے تو یہ ظاہر کرتے تھے کہ جن تفصیلات کے ساتھ تم ایمان رکھتے ہو بعینہٖ انہی تفصیلات کے ساتھ ہم بھی ایمان رکھتے ہیں۔ اور یہ کھلا نفاق ہے۔

شبہ پیدا ہوا کہ جب یہ لوگ اپنا ایمان ایمان مؤمنین سے مشابہ ظاہر کرتے تھے تو پھر یہ اپنے کو مخلص کہاں سمجھتے تھے۔ پس قاضی صاحب کا فیما یظنون انھم یخلصون فیہ کہنا کیسے صحیح ہوگا۔ کیونکہ اخلاص ونفاق آپس میں ایک دوسرے کی ضدیں جنکا اجتماع محال ہے۔

الجواب:۔ مبدأ اور معاد کے اندر دو حیثیتیں ہیں ایک ان کا اثبات یعنی اللہ اور یوم آخر کے وجود کو حق جاننا۔ دوم ان کی تفصیلات، نفس اثبات میں مخلص تھے اور تفصیلات میں منافق۔ لہذا قاضی کا یخلصون کہنا اپنی جگہ صحیح ہے۔

وبیانٌ لتضاعف خبثھم۔ یہ چوتھی وجہ ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ باللہ اور بالیوم الآخر کی تخصیص اس لئے ہے تاکہ ان کی خباثت در خباثت اور افراط فی الکفر واضح ہو جائے اور یہ اس طرح کہ یہود کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہیں اور بغیر تصدیق رسالت ایمان غیر معتبر ہے پس جب وہ منکر رسالت تھے تو اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھنے کا دعوی اگر بر سبیل اخلاص بھی ہوتا تو معتبر نہ ہوتا۔ چہ جائیکہ اس وقت جبکہ اس دعوی میں بھی انہوں نے دھوکے سے کام لیا۔ معلوم ہوا کہ منافقین ایسے بد باطن اور کفر میں متجاوز ہو گئے کہ ان کی کسی بھی بات کا اعتبار نہیں چاہے وہ اخلاص کے ساتھ کیوں نہ ہو۔

والقول هو التلفظ بما يفيد ويقال بمعنى المقول وللمعنى المتصور فى النفس المعبّر عنه باللفظ وللرائى والمذهب مجازًا والمراد باليوم الأخر من وقت الحشر الى مالاينتهى اوالى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النّار النّار لانه اٰخر الاوقات المحدودة۔

ترجمہ:۔ اور قول نام ہے ایسے کلمات کے تلفظ کرنے کا جو مفید معنی ہو اور قول کا استعمال ان کلمات میں جن کا تلفظ کیا جائے مجاز ہے۔ اسی طرح قول کا استعمال اس معنے کے لئے بھی مجازی ہے جسکا دل میں نقشہ ہوتا ہے اور زبان سے اس کی تعبیر کیجاتی ہے۔ نیز رائے اور مذہب کے لئے قول کا استعمال مجاز ہے اور یوم آخر سے وقت حشر سے لے کر غیر متناہی زمانہ مراد ہے یا اس سے اہل جنت کے دخول فی الجنۃ اور اہل نار کے دخول فی النار تک کا زمانہ مراد ہے (اور یوم آخر اس کا نام اس لئے پڑا کہ یہ دن اوقات محدودہ کا آخری دن ہوگا۔

تفسیر:۔ اس عبارت سے قاضی صاحب ایک ظاہری شبہ کو اٹھانا چاہتے ہیں۔ شبہ یہ ہے کہ منافقین کا اپنے قول امنا باللہ وباليوم الأخر میں بار کو مکرر لانا بے معنی ہے۔ اس لئے کہ جس وقت معطوف علیہ ضمیر مجرور ہو تو معطوف میں حرف جار کا اعادہ ضروری ہوتا ہے جیسے مررت بہ وبزید لیکن معطوف مظہر کی صورت میں اعادۂ جار ضروری نہیں اور امنا باللہ وباليوم الأخر میں معطوف علیہ مجرور مظہر ہے پس بار کا دوبارہ لانا بلا ضرورت ہے۔

قاضی صاحب نے جواب دیا کہ اعادۂ بار دو حکمتوں کی وجہ سے ہے اول اس بات کا دعویٰ کرنا ہے کہ ان دونوں پر بالاستقلال ایمان تفصیلی رکھتے ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ مجموعہ من حیث المجموعہ یا احدہما کے ضمن میں دوسرے پر ایمان رکھتے ہیں۔

دوسری حکمت یہ ہے کہ اس بات کا دعویٰ کرنا ہے کہ ہم ان دونوں چیزوں پر پختگی کے ساتھ ایمان رکھتے ہیں اور اس سوال کا کہ بار کی تکرار میں یہ دونوں حکمتیں کیسے حاصل ہوں گی جواب یہ ہے کہ بار حرف جار ہے اور حرف فعل یا شبہ فعل کے معنی کو اسم تک پہونچانے کیلئے آتا ہے اور ظاہر ہے کہ فعل کے معنے کا پہونچانا خود فعل کا پہونچانا ہے تو گویا حرف جر خود فعل کو مجرور تک پہونچا دیتا ہے آخر اس توضیح کی روشنی میں امنا باللہ وباليوم کی تقدیری عبارت امنا باللہ وامنا باليوم الأخر ہوگی۔ اور جب امنا دونوں میں سے ہر ایک پر داخل ہوگیا تو دونوں مستقلاً مومن بہ ہوگئے لہذا استقلال کا دعویٰ ثابت ہوگیا اور چونکہ تکرار فعل مفید تاکید وتقویت ہے اس لئے استحکام فی الایمان کا دعویٰ بھی ثابت ہے

تفسیر مقاتل: ۔ چونکہ یقول قول سے مشتق ہے اس لئے قاضی صاحب قول کی تشریح کر رہے ہیں۔ نیز یوم آخر کی مراد اور اس کی وجہ تسمیہ کو بھی بیان فرما رہے ہیں۔ قول کے دو استعمال ہیں حقیقی، مجازی۔ قول فی الحقیقۃ تلفظ بالمفید کا نام ہے یعنی ایسے کلمات کا تلفظ کرنا جو کسی معنی کو مفید ہو۔ اب اس معنی میں عموم ہے خواہ یہ معنی مفرد ہوں یا مرکب۔ بعض کا کہنا یہ ہے کہ قول ان کلمات مرکبہ کے تلفظ کا نام ہے جو نسبت اسنادیہ پر دلالت کریں اس دوسرے مذہب کی تائید چند آیات سے بھی ہوتی ہے ارشاد ہے من یقول امنا اسی طرح قالوا انا معکم ان دونوں مثالوں میں قول کے مصداقات مرکب اسنادی ہے۔ خیر بات یہ تھی کہ قول کے حقیقی معنی مصدر بلفظ کے ہیں۔ پھر مجازاً مقول اور ملفوظ کے معنی میں بطور "تسمیۃ المفعول باسم المصدر" استعمال ہونے لگا۔ جیسے خلق بمعنی المخلوق اور لباس بمعنی الملبوس۔ اور پھر اس معنی ثانی میں اس درجہ شہرت پائی کہ یہی معنی اصلی قرار پایا اور پہلے معنی میں متروک ہو گیا گویا قول کے حقیقی معنی مقول کے ہوتے۔ پھر اس سے مجاز ہو کر دوسرے تین معنی میں مستعمل ہونے لگا۔ اول معنی متصور فی النفس یعنی کلام نفسی کے معنی میں جس کو الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور یہ اطلاق آیت ویقولون فی انفسہم لولا یعذبنا اللہ بما نقول میں موجود ہے اس لئے کہ لولا یعذبنا صرف دل تک محدود تھا زبان سے ادا نہیں کیا تھا مگر اس کو یقولون کا مقولہ قرار دیا گیا۔ اور متکلمین نے تصریح کی ہے کہ قول کا استعمال کلام نفسی میں حقیقت ہے۔

دوسرے معنی رائے کے ہیں یعنی استدلال اور اجتہاد سے حاصل ہونے والا عقیدہ خواہ وہ عقیدہ متفق علیہ ہو یا مختلف فیہ۔ تیسرے معنی مذہب کے ہیں یعنی اجتہاد سے حاصل ہونے والا وہ عقیدہ جس میں دوسرے مجتہد کا اختلاف ہو۔ اس تشریح سے واضح ہو گیا کہ رائے مذہب سے عام ہے نیز مذہب بیشتر مسائل شرعیہ میں بولا جاتا ہے بخلاف الرائی فانہ یطلق علی الشرعیات وغیرہا علی السواء۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ ان تینوں معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان علاقہ کیا ہے۔؟

الجواب: ۔ دال مدلول کا بھی علاقہ ہو سکتا ہے اور سببیت کا بھی۔ اس حیثیت سے کہ لفظ مقول دال ہوتا ہے ان تینوں معنی پر ۔ علاقہ دال مدلول کا ہو گا۔ اور یہ استعمال تسمیۃ المدلول باسم الدال کے طور پر ہو گا اور اس حیثیت سے کہ یہ تینوں چیزیں تلفظ الفاظ کا سبب بنتی ہیں۔ یہ استعمال تسمیۃ السبب باسم المسبب کے طور پر ہو گا۔

والمراد بالیوم الآخر: یہاں سے لفظ یوم آخر کی مراد اور وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں اسے یوں سمجھئے کہ یوم کے تین استعمال ہیں۔ لغت میں مطلق وقت کے معنی میں اور شریعت میں اس مدت کے معنی میں جو طلوع صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک ہے اور عرف میں وہ مدت جو غروب شمس سے طلوع آفتاب تک ہے۔ یہاں یوم لغوی حیثیت سے استعمال ہے اور مراد اس سے یا تو وقت حشر سے لے کر غیر متناہی زمانہ ہے۔ بریں تقدیر تو آخر کہنا ظاہر ہے اس لئے کہ غیر متناہی کے بعد کوئی چیز متصور ہی نہیں لہذا یوم آخر کہنے میں کیا تأمل ہے اور یا مراد وقت حشر سے لیکر دخول جنت اور دخول دوزخ تک کا زمانہ ہے۔ اس صورت میں اشکال پیدا ہو گا

وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ انکار ما ادعوه ونفی ما انتحلوا اثباته وکان اصله وما امنوا لیطابق قولهم فی التصریح بشان الفعل دون الفاعل لکنه عکس تاکیداً ومبالغةً فی التکذیب لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنین ابلغ من نفی الایمان عنهم فی الماضی الزمان ولذلک اکد النفی بالباء۔

ترجمہ:۔ یہ منافقین کے دعویٰ کا انکار اور اس چیز کی نفی ہے جس کو منافقین نے جھوٹے طریقہ پر اپنے لئے ثابت کیا تھا اور دراصل عبارت وَمَا اٰمَنُوْا ہونی چاہیے تھی تاکہ بجائے فاعل کے فعل کی تصریح میں منافقین کے قول امنا کے مطابق ہو جاتی لیکن پھر بھی اس کے خلاف اس لئے کیا گیا کہ تکذیب میں مبالغہ اور انکار میں تاکید پیدا ہو جائے

(بقیہ صـ گذشتہ) کہ اس وقت کو آخر اوقات اور آخر ایام کہنا کیسے صحیح ہے جبکہ دخول جنت اور دخول دوزخ کے بعد بھی وقت متصور ہے۔

الجواب: آخر کہنا وقت محدود کے اعتبار سے ہے کیونکہ دخول جنت کے وقت کی تحدید نہیں ہوگی اور عدم تحدید کا راز یہ ہے کہ تحدید موقوف ہے طلوع اور غروب پر۔ اور آخرت میں اس کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ قاضی صاحب نے لانہ اٰخرالاوقات المحدودۃ سے مراد ثانی کی تقدیر پر وجہ تسمیہ بیان فرمائی ہے۔ اور تقدیر اول پر وجہ تسمیہ ظاہر ہے اس لئے اس سے باز رہے۔

تفسیر:۔ یہاں تین باتیں سمجھنی ہیں۔ اول اس کا ماقبل سے ربط۔ دوم آیت کی ترکیب پر ایک ظاہری اشکال اور اس کا جواب۔ سوم آیت سے متعلق علم کلام کا مسئلہ۔

آیت کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ ماقبل میں منافقین کے دعویٰ ایمان کو بیان کیا گیا تھا اور یہاں اس کی تردید اور ان کے غلط انتساب کی نفی ہے اور آپ جانتے ہیں کہ دعویٰ اور ربط دعویٰ میں مناسبت ہوتی ہے لہذا یہ آیت بھی ماقبل سے مربوط ہے اسی لئے تو اس کا ماقبل پر عطف کیا گیا۔ مصنف کی عبارت میں انتحال کا لفظ آیا ہے۔ اس کی لغوی تشریح یہ ہے کہ مجرد میں باب فتح سے مستعمل ہے جس کے معنی ہیں ادّعوت الشئ لنفسہ یعنی کسی شئی کو اپنی طرف غلط منسوب کرلینا اور منافقین نے یہ انتحال یہ کیا تھا کہ ایمان جو ان کی چیز نہیں تھی اسے غلط سلط اپنی طرف منسوب کرلیا تھا۔

وکان اصلہ وما امنوا یہاں سے دوسری بحث یعنی اشکال وجواب کو چھیڑ رہے ہیں اس کو یوں سمجھئے کہ جس چیز کو کلام میں مقدم کیا جاتا ہے وہ متکلم کے نزدیک اہم ہوتی ہے اور اصل یہ ہے کہ دعوی اور رد دعوی میں مطابقت ہو۔

اب اشکال یہ ہے کہ جس طرح منافقین نے اپنے دعوی میں آمنا کو مقدم کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تشریح لبشان الفعل ان کے نزدیک اہم ہے لہٰذا تردید دعوی میں بھی فعل کو مقدم کرکے وما امنوا کہنا چاہئے تھا تاکہ دونوں میں مطابقت ہو جاتی۔

الجواب:۔ خلاف اصل کو اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ رد میں مبالغہ پیدا ہو جائے اور مبالغہ اس طرح کہ آیت کنایہ کے طور پر مستعمل ہے اور کنایہ ابلغ من التصریح ہوتا ہے لہٰذا آیت کے اس انداز میں زیادہ مبالغہ ہوگا بمقابلہ صریح تردید کے۔ اور کنایہ اس طور پر ہے کہ حقیقت ایمان کے ساتھ متصف ہونا ملزوم اور افراد مؤمنین میں داخل ہونا اس کے لئے لازم ہے اور چونکہ لازم ملزوم سے عام ہوتا ہے اور انتفاء عام مستلزم ہے انتفاء خاص کو لہٰذا انتفاء منافقین من عداد المؤمنین عام اور انتفاء ایمان من المنافقین خاص ہوگا پس جب منافقین کے افراد مؤمنین کی فہرست میں داخل ہونے کی نفی کر دی تو بدرجہ اولیٰ ان کے انصاف بالایمان کی نفی ہو گئی اور پھر انتفاء لازم مستلزم ہے انتفاء ملزوم کو لہٰذا انتفاء لازم ملزوم ہوا۔ اور انتفاء ملزوم لازم ہوا۔ اور آیت میں انتفاء لازم بول کر انتفاء ملزوم مراد لیا گیا اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا ہی کنایہ کہلاتا ہے اور چونکہ تاکید و مبالغہ پیش نظر تھا اس لئے ما نافیہ کی خبر پر باء داخل کی گئی جس سے نفی میں اور بھی تاکید پیدا ہو گئی۔

اطلق الایمان علی معنی انہم لیسوا من الایمان فی شئی ویحتمل ان یقید بما قیدوا بہ لانہ جوابہ:۔ اس عبارت سے ایک اشکال مقدر کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ دعوی منافقین میں ان کا مؤمن بہ اللہ اور یوم آخر کو ذکر فرمایا تھا تو انسب یہی تھا کہ اس آیت میں رد کے وقت بھی ان دونوں کو ذکر فرماتے۔ پس ایسا کیوں نہیں کیا گیا؟

الجواب:۔ دو وجہوں کی بنا پر۔ اول یہ کہ مؤمن بہ کو حذف کرکے ایمان کو منزل بمنزلۃ اللازم مان لیا گیا۔ تاکہ منافقین سے بالکلیہ ایمان کی نفی ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ یہ لوگ ایمان کے کسی درجہ میں نہیں ہیں۔ نہ اللہ پر ان کا ایمان ہے اور نہ یوم آخر پر اور نہ ان کے علاوہ کسی اور مؤمن بہ پر۔ اب اگر اللہ اور یوم آخر کو ذکر کرتے تو یہ فائدہ حاصل نہ ہوتا کیونکہ ذکر کرنے میں اس وہم کی گنجائش تھی کہ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کے علاوہ اور چیز پر ایمان رکھتے ہوں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں مؤمن بہ مقدر اور محذوف ہے اور قرینہ یہ ہے کہ دعوی میں دونوں مذکور ہیں پس بقاعدہ السؤال معاد فی الجواب (جواب میں سوال بھی مذکور ہوتا ہے) یہاں بھی دونوں مراد ہوں گے مذکورہ تشریح سے یہ معلوم ہو گیا کہ واطلق الایمان کسی سوال مقدر کا جواب ہے، مگر شیخ زادہ کی رائے اس طرف جا رہی ہے کہ یہ اطلق، اکد النفی بالباء پر معطوف ہے اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ تاکید ہی کی غرض سے ایمان کو مطلق رکھا مؤمن بہ ذکر نہیں کیا۔

والآیۃ تدل علی ان من ادعی الایمان وخالف قلبہ لسانہ بالاعتقاد لم یکن مؤمنًا لان من تفوّہ بالشہادتین فارغ القلب عما یوافقہ او ینافیہ لم یکن مؤمنًا والخلاف مع الکرامیۃ فی الثانی فلا تنتہض حجۃ علیہم۔

ترجمہ :۔ اور آیت اس پر دلالت کررہی ہے کہ جو ایمان کا دعویدار ہو اور اس کا دلی اعتقاد زبانی اقرار کے خلاف ہو وہ مومن نہ ہوگا۔ آیت سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ جو شخص شہادتین کا تلفظ کرے درانحالیکہ اس کا دل موافقت و مخالفت سے فارغ ہو وہ مومن نہیں ہوگا اور کرامیہ کے ساتھ جو اختلاف ہے وہ مسئلۂ ثانی میں ہے لہذا آیت ان کے خلاف حجت نہیں بنتی۔

تفسیر :۔ یہاں سے تیسری بحث علم کلام کی ذکر فرمارہے ہیں حاصل یہ ہے کہ آیا یہ آیت فرقہ کرامیہ کے خلاف حجت بن سکتی ہے یا نہیں۔ امام رازی کہتے ہیں کہ بن سکتی ہے اور قاضی صاحب کا کہنا ہے کہ حجت نہیں بن سکتی اور منشا ءِ اختلاف بین القاضی والرازی یہ ہے کہ امام رازی کرامیہ کا مسلک یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نے زبان سے اقرار بالشہادتین کرلیا حالانکہ اس کے دل میں تکذیب و کفر پنہاں ہے تو وہ کرامیہ کے نزدیک مؤمن ہے پس اس تقریر کے مطابق یہ آیت کرامیہ کے خلاف جارہی ہے کیونکہ یہاں منافقین سے ایمان کی نفی کی گئی۔ حالانکہ ان کا یہی حال تھا کہ زبان سے اقرار اور دل سے انکار۔ اور قاضی صاحب نے فرمایا کہ کرامیہ اور اہل سنت میں یہ مختلف فیہ نہیں بلکہ مختلف فیہ یہ ہے کہ اگر کسی نے زبان سے اقرار کرلیا اور دل اس کا بالکل فارغ و خالی ہے نہ اس میں تصدیق ہے اور نہ تکذیب تو کرامیہ اسے مؤمن کہتے ہیں اور اہل سنت اسے مؤمن نہیں کہتے لہذا اس اعتبار سے یہ آیت اس پر ان کے خلاف حجت نہ ہوگی کیونکہ یہاں منافقین کے جنس ایمانی کی نفی کی گئی ہے، دل فارغ نہیں تھا بلکہ اس میں تکذیب موجود تھی۔

يُخَادِعُوْنَ اللّٰهَ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا الخداع ان توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه لتزله عما هو بصدده من قولهم خدع الضب اذا توارى فى جحره وضب خادع وخدع اذا اوهم الحارش اقباله عليه ثم خرج من باب اخر واصله الاخفاء ومنه المخدع للخزانة والاخدعان لعرقين خفيين فى العنق.

ترجمہ :۔ اے مخاطب خداع یہ ہے کہ تو اپنے سینہ میں آزار مخفی رکھ کر اپنے مقابل کے دل میں اس کے خلاف وہم پیدا کر دے تاکہ تو اس مقابل کو اس کے مقصود حاصل سے یا جس چیز کے وہ درپے ہے اس سے اسکو پھسلا دے اور یہ خدع لیا گیا ہے اہل عرب کے قول خدع الضبّ سے۔ جب گوہ اپنے بل میں گھس جاتے۔ نیز ماخوذ ہے ضبٌّ خادعٌ اور ضبٌّ خدعٌ سے۔ یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ گوہ اپنے بل میں رہتے ہوئے شکاری کے دل میں اسی کی طرف نکلنے کا وہم پیدا کر دے اور پھر دوسری طرف سے نکل کر چلی جائے اور خدع کے اشتقاقی معنی اخفاء یعنی چھپانے کے ہیں۔ اور اس سے مخدع ماخوذ ہے۔ خزانہ کے معنی میں اور اخدعان ان دو رگوں کے معنی میں ہے جو گردن میں چھپی رہتی ہیں۔

تفسیر :۔ اس آیت کے ذیل میں قاضی صاحب دو چیزیں ذکر فرمائیں گے۔ اول خداع کی حقیقت لغوی و عرفی اور مخادعۃ کی توجیہ۔ دوم منافقین کا مقصدِ خداع۔ بحث اول کے پہلے جزء کا حاصل یہ ہے کہ یخادعون باب مفاعلت کے فعل مضارع جمع غائب کا صیغہ ہے اور مجرد میں باب فتح سے مستعمل ہے۔ اصل معنی خدع کے اخفاء کے ہیں اسی وجہ سے مخدع خزانہ کو کہتے ہیں کیونکہ وہ مستور رہتا ہے نیز اخدعان گردن کی دو پنہاں رگیں کا استعمال بھی اسی معنی کر ہے اور عرف میں خدع اس کو کہتے ہیں جو چیزیں مقابل کے لئے ناگوار ہیں انہیں دل میں رکھ کر ان کے خلاف کا اظہار کیا جائے تاکہ جو مقصود اسے حاصل ہے یا جس کے درپے ہے اس سے اسے ہٹا دیا جائے پھسلا دیا جائے۔ مقصود حاصل تعبیر ہے قاضی صاحب کے قول عما ہو فیہ کی اور عما ہو بصددہ سے مراد جن کوششوں کے درپے ہے اور مقصود حاصل اور درپے کی مثال یہ ہے کہ فرض کرو ایک شخص تمہارا دشمن ہے وہ تمہارے داؤ اور چالاکیوں سے برطرف و برکنار رہتا ہے اب آپ نے اسے ایسا دھوکہ دیا کہ اس نے برطرفی چھوڑ دی اور تمہارے ساتھ گھل مل گیا اب آپ نے موقع پاکر اسے نقصان پہونچا دیا۔ تو گویا آپ نے دل میں ضرر مخفی رکھ کر اس کے سامنے ایسا ظاہر کیا کہ وہ اپنے مقصود حاصل یعنی احتراز من المضرۃ سے پھسل گیا اور اگر وہ تمہارے خلاف کوشش کر رہا ہو اور اس کو چال پڑھا کر ان کوششوں سے روک دیا ہو تو عما ہو بصددہ کی مثال بن جائے گی۔ اور یہ معنی عرفی ماخوذ ہیں خدع الضب (گوہ بل میں گھس گئی) اور ضب خادعٌ اور

والمخادعة تكون بين اثنين وخداعهم مع الله ليس على ظاهره لانه تعالى لا يخفى عليه خافية ولانهم لم يقصد واحد يعنه بل المراد اما مخادعة رسوله على حذف المضاف اوعلى ان معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم معاملة الله من حيث انه خليفته كما قال وَمَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ اِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ۔

ترجمہ :۔ اور مخادعت (کم از کم) دو آدمیوں کے درمیان متحقق ہوتی ہے اور منافقین کا خداع اللہ کے ساتھ اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے (کیونکہ ظاہری معنی کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ میاں مخدوع بھی ہوتے حالانکہ یہ غلط ہے) اس لئے کہ اللہ پر کوئی چیز مخفی نہیں اور اس لئے بھی ظاہری معنی پر نہیں کہ منافقین نے اللہ تعالٰے کو دھوکہ دینے کا قصد ہی نہیں کیا تھا بلکہ آیت کی مراد بطور حذف مضاف مخادعت رسول اللہ ہے یا یہ مراد ہے کہ منافقین کا رسول اللہ کے ساتھ خداع کا معاملہ کرنا گویا اللہ سے معاملہ کرنا ہے بایں حیثیت کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالٰے کے خلیفہ اور نائب ہیں جیسا کہ خود اللہ تعالٰے نے فرمایا ومن یطع الرسول فقد اطاع اللہ۔ ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ۔

(بقیہ صگذشتہ) ضبٌ خدِع ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ گوہ بل کے اندر سے منہ نکال نکال کر شکاری کے دل میں یہ وہم ڈالدیتی ہے کہ وہ اسی ہی کی طرف آرہی ہے اور پھر دوسرے منہ سے نکل جاتی ہے۔ توجسطرح گوہ خلاف مابطن کو ظاہر کرتی ہے اسی طرح دھوکہ باز آدمی خلاف مابطن کو ظاہر کرتا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ گوہ اپنے بل کے کنارے ایک بچھو چھپا دیتی ہے اب جب شکاری آتا ہے تو اسے پکڑنے کے لئے بل میں ہاتھ ڈالتا ہے ہاتھ ڈالتے ہی بچھو ڈنک مار دیتا ہے اسی وجہ سے بچھو کو بواب الضب (گوہ کا دربان) کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے بھی گوہ کے اس کرتب میں خلاف مابطن کے معنی موجود ہیں اہل لغت کا کہنا ہے کہ حارش کا لفظ صرف گوہ کے شکاری کے لئے بولا جاتا ہے۔

تفسیر :۔ اب یہاں سے دوسری بحث یعنی یخادعون کی توجیہ بیان فرما رہے ہیں اس کو یوں سمجھئے کہ یخادعون دو حال سے خالی نہیں اس میں مشارکت ملحوظ ہوگی یا نہیں۔ تقدیر ثانی کی تفصیل آگے چل کر بیان ہو رہی ہے۔ بر تقدیر اول اشکال ہوگا کہ مشارکت کا تقاضا یہ ہے کہ فی الواقع ہر ایک فاعل ومفعول ہو اگرچہ کلام میں بظاہر ایک فاعل اور دوسرا مفعول ہو رہا ہو۔ پس مشارکت کا تحقق اس صورت میں ہوگا جبکہ منافقین کو خادع ومخدوع اسی طرح ذات باری کو بھی خادع ومخدوع قرار دیا جائے

حالانکہ ذات باری میں یہ ممتنع ہے کیونکہ خدا کے مخدوع ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا پر وہ چیزیں مخفی تھیں جن کے بارے میں خداع کیا گیا تھا اور یہ باطل ہے اس لئے کہ خدا پر کوئی چیز مخفی نہیں نیز اس لئے بھی کہ منافقین نے اللہ کے ساتھ خداع کا قصد نہیں کیا تھا۔ خداع کا قصد اس وقت کرتے جبکہ خدا کو علیم و خبیر نہ جانتے۔ اور منافقین اللہ کو علیم و خبیر جانتے ہیں کیونکہ اکثر منافقین یہود تھے۔ اور یہود کا خدا کے بارے میں علیم و خبیر ہونیکا عقیدہ تھا پس یخادعون باب مفاعلت سے کیسے درست ہوگا؟

الجواب:- یہ اشکال اس وقت تھا جبکہ آیت اپنے ظاہری معنی پر ہوتی حالانکہ آیت اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے بلکہ آیت میں تاویلات ہیں پہلی تاویل یہ ہے کہ آیت میں مضاف محذوف ہے اصل میں یخادعون رسول اللہ تھا۔ رسول کو حذف کرکے لفظ اللہ جو کہ مضاف الیہ ہے اس کے قائم مقام کر دیا گیا۔ اس تاویل کے اعتبار سے زیادہ سے زیادہ رسول کا محذوف ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ ممکن ہے کیونکہ رسول عالم الغیب نہیں۔ لہٰذا ان کے ساتھ خداع ہو سکتا ہے۔ اور دوسری تاویل یہ ہے کہ آیت میں مجاز فی النسبۃ ایقاعیہ ہے۔ پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ نسبت کی دو قسمیں۔ اسنادیہ۔ ایقاعیہ۔ نسبت اسنادیہ فعل کا فاعل کی طرف منسوب ہونا۔ نسبت ایقاعیہ فعل کا مفعول کے متعلق ہونا اور اس پر واقع ہونا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہو کہ تعلق فعل مع الفاعل کو اسناد اور تعلق فعل مع المفعول کو ایقاع کہتے ہیں۔ پھر اس میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں

حقیقۃ فی النسبۃ الاسنادیہ، مجاز فی النسبۃ الاسنادیہ۔ اسی طرح حقیقت فی النسبۃ الایقاعیہ، مجاز فی النسبۃ الایقاعیہ۔ حقیقت فی النسبۃ الاسنادیہ فعل کا فاعل ما ہو لہ کیطرف منسوب ہونا۔ مجاز فی النسبۃ الاسنادیہ فعل کا فاعل غیر ما ہو لہ کی طرف منسوب ہونا۔ حقیقت فی النسبۃ الایقاعیہ، فعل کا مفعول ما ہو لہ کے ساتھ متعلق ہونا۔ مجاز فی النسبۃ الایقاعیہ فعل کا مفعول غیر ما ہو لہ کے ساتھ متعلق ہونا۔ یہ تفصیل ذہن میں بٹھا کر اب سمجھئے کہ آیت میں مجاز فی النسبۃ الایقاعیہ کس طرح ہے۔ یخادعون کا مفعول حقیقی رسول تھا اللہ نہیں تھا لیکن تلبیس اور مناسبت کیوجہ سے رسول کی جگہ اللہ کو قائم کر دیا۔ پس آیت میں لفظ اللہ مذکور ہے مگر مراد رسول اللہ ہے اب اشکال نہ پڑے گا۔ اب رہی یہ بات کہ تلبیس کی بنا پر اللہ کو رسول کی جگہ پر قائم کیا گیا تو تلبیس یہ ہے کہ رسول نائب ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ مناب ہیں۔ اور نائب کے ساتھ کسی فعل کا متعلق ہونا بعینہ مناب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہے "من یطع الرسول فقد اطاع اللہ" اور "ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ" اور "وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمی"، ان آیات میں حضور کے فعل کو اپنا فعل قرار دیا اور یہ بتایا کہ رسول کے ساتھ کوئی معاملہ کرنا گویا ہمارے ساتھ معاملہ کرنا ہے۔

واما ان صورة صنيعهم مع الله من اظهار الايمان واستبطان الكفر وصنيع الله معهم باجراء احكام المسلمين عليهم وهم عنده اخبث الكفار واهل الدرك الاسفل من النار استدراجا لهم وامتثال الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين امر الله في اخفاء حالهم واجراء حكم الاسلام مجازاة لهم بمثل صنيعهم صورة صنيع المتخادعين۔

ترجمہ :۔ اور یا یہ کہ منافقین کا جو معاملہ اللہ کے ساتھ تھا یعنی اظہار ایمان اور اخفاء کفر اسکی صورت اور جو معاملہ خدا کا ان کے ساتھ تھا یعنی محض ڈھیل کے لئے ان پر مسلمانوں کے احکام جاری کرنا باوجودیکہ یہ عند اللہ خبیث ترین کافر اور درک اسفل کے مستحق تھے اور ان کے ظاہری ایمان کا بدلہ دینے کے لئے رسول اللہ اور مومنین کا حکم خداوندی کو مان کر ان کے حال کو مخفی رکھنا اور اسلامی احکام ان پر لاگو کرنا۔ اس کی صورت! غرض دونوں صورتیں مشابہ ہیں اس صورت کے جو دو خداع کرنیوالے آدمیوں کے باہمی معاملہ سے پیدا ہوتی ہے۔

تفسیر:۔ یہ تیسری تاویل ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ آیت میں استعارہ تمثیلیہ ہے۔ استعارہ تمثیلیہ کی صورت یہ ہوگی کہ ان منافقین کا معاملہ جو اللہ کے ساتھ ہے یعنی ایمان کو ظاہر کرنا اور کفر کو چھپانا اور اللہ کا جو معاملہ ان کے ساتھ ہے یعنی مسلمانوں کے احکام ان پر جاری کرنا۔ اور حضور کا ان کو بجالانا یعنی ان کے حال کو مخفی رکھنا۔ اس کو تشبیہ دی گئی متخادعین کے ساتھ اور جو الفاظ تشبیہ پر دلالت کرتے تھے یعنی یخادعون ان کو مشبہ کے لئے استعمال کرلیا بطور استعارہ تمثیلیہ کے اور وجہ شبہ امور متعددہ ہیں یعنی اخفاء، اظہار۔ اور استعارہ تبعیہ کی صورت یہ ہیں کہ اللہ کا جو معاملہ ان منافقین کے ساتھ ہے اور ان کا جو معاملہ اللہ کے ساتھ ہے ان دونوں کو تشبیہ دی گئی مصدر خدع کے ساتھ۔ پھر تشبیہ کے وسیلے سے مصدر سے ایک صیغہ مشتق کر کے مشبہ کے اندر بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال کرلیا۔ ان تینوں جوابوں کا حاصل یہ ہوا کہ آیت اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے اور اعتراض پڑتا تھا ظاہری معنی پر لہٰذا اب کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

ویحتمل ان یراد بیخادعون یخدعون لانہ بیان لیقول او استیناف بذکر ماھو الغرض منہ الا انہ اخرج فی زنۃ فاعلت للمبالغۃ فان الزنۃ لما کانت للمغالبۃ والفعل متی غولب فیہ کان ابلغ منہ اذا جاء بلا مقابلۃ معارض ومبار استصحبت ذلک ویعضدہ قراءۃ من قرأ یخدعون۔

ترجمہ:۔ اور ہوسکتا ہے کہ یخادعون سے مراد یخدعون ہو کیونکہ یخادعون یقول کا بیان ہے اس لئے کہ یخادعون استیناف ہے جسمیں یقول کا مقصد تذکرہ ہے مگر یہ کہ بریں تقدیر باب مفاعلۃ سے لانا مبالغہ کے لئے ہوگا۔ اس لئے مفاعلۃ کا وزن مغالبہ کے لئے آتا ہے اور فعل میں جب غلبہ حاصل کرنے کی صورت کی جاتی تو وہ زیادہ بلیغ صورت میں ظاہر ہوتا ہے بمقابلہ اس صورت کے جبکہ اسے بغیر کسی معارض و مقابل کے انجام دیا جاتے اس لئے وزن مفاعلۃ مستلزم ہوگا مبالغہ کے معنی کو اور اس کی تائید یخدعون کی قراءت سے ہوتی ہے۔

تفسیر:۔ ہم نے ماقبل میں یخادعون میں دو احتمال بیان کئے تھے۔ ایک یہ کہ اس کے اندر مشارکت کے معنی کا اعتبار کریں دوم یہ کہ مشارکت کے معنی کا اعتبار نہ کریں۔ اب یہاں سے اس دوسرے احتمال کو بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ یخادعون سے مراد یخدعون ہے۔ اس صورت میں اعتراض نہ پڑے گا کیونکہ یخدعون کے اندر مشارکت کے معنی نہیں ہیں۔ اور اعتراض پڑتا تھا اس صورت میں جبکہ اشتراک کے معنی ملحوظ ہوتے۔ اب رہی یہ بات کہ یخادعون کو یخدعون کے معنی میں لینے پر کوئی قرینہ ہے یا نہیں۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اس پر تین قرینے ہیں۔ اول یہ کہ یہ بیان ہے یقول کا تو گویا ومن الناس من یقول میں جو قول ہے وہ مبین ہوا اور یخادعون اس کا بیان ہے اور چونکہ مبین اور بیان کے اندر اتحاد ہوتا ہے اس وجہ سے قول اور یخادعون کے اندر بھی اتحاد ہوگا۔ اور قول مختص ہے منافقین کے ساتھ لہٰذا اخداع بھی منافقین کے ساتھ مختص ہوگا اور خداع منافقین کیساتھ مختص اسوقت ہوگا جبکہ یخادعون کو یخدعون کے معنی میں لیا جائے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ یخادعون معنی میں یخدعون کے ہے۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ یخادعون اللہ استیناف بیانی ہے اور استیناف بیانی کہتے ہیں اس جملہ کو جو کسی غرض کی بابت سوال کا جواب واقع ہو یعنی اس کے ذریعہ اس غرض کو بیان کیا جائے اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ جب منافقین نے کہا اٰمنّا تو کسی نے سوال کیا کہ یہ حقیقت میں مومن نہیں۔ پھر ان کے اٰمنا کہنے کے کیا معنی ہیں۔ اور اس کی کیا غرض ہے تو اس کا جواب دیا کہ ان کی غرض مومنین کو دھوکہ دینا ہے گویا یہ جملہ غرض ہوا اور قول اٰمنا ذی غرض ہے اور غرض ذی غرض میں اتحاد ہوتا ہے اس وجہ سے یخادعون اور قول اٰمنا میں بھی اتحاد ہوگا اور یہ اتحاد اس وقت ہوگا جبکہ خدع کو منافقین کے ساتھ مختص مانا جاتے

وکان غرضہم فی ذلک ان یدفعوا عن انفسہم ما یطرق بہم من سواہم من الکفرۃ و ان یفعل بہم ما یفعل بالمؤمنین من الاکرام والاعطاء وان یختلطوا بالمسلمین فیطلعوا علی اسرارہم ویذیعوھا الی منابذیہم الی غیر ذلک من الاغراض والمقاصد۔

ترجمہ :۔ اور منافقین کے اس دورخے رویہ سے غرض یہ تھی کہ جو مصائب دیگر کافرین کو پہونچتے ہیں۔ انہیں اپنے سے دفع کریں اور جو برتاؤ مؤمنین کے ساتھ کیا جاتا ہے وہی ان کے ساتھ کیا جائے مثلاً حسن اکرام وعطاء کا سلوک مومنین کے ساتھ ہوتا ہے وہی ان کے ساتھ ہو۔ نیز یہ بھی مقصد تھا کہ مسلمانوں سے گھل مل کر ان کے اسرار پر واقفیت حاصل کریں اور پھر مخالفین اسلام تک ان کو پہونچائیں اور اس کے علاوہ بھی دیگر مقاصد تھے۔

(بقیہ صد گذشتہ) کیونکہ ذی غرض یعنی قول آمنا بھی ...... انہیں کے ساتھ مختص ہے اور خداع ان کے ساتھ مختص اس وقت ہوگا جبکہ یخادعون کو یخدعون کے معنی میں لیا جاتے ہیں لہذا اس سے بھی ثابت ہوا کہ یخادعون معنی میں یخدعون کے ہے۔ تیسرا قرینہ یہ ہے کہ بعض حضرات نے یخادعون کے بجائے یخدعون پڑھا ہے اور چونکہ اختلاف قرأت سے اتفاق قرأت بہتر ہے اس لئے یخادعون کو معنی میں یخدعون کے لئے لیا جائے گا۔ اب ایک اعتراض ہوگا کہ جب یخادعون معنی میں یخدعون کے ہے تو پھر یخادعون کہنے کی کیا ضرورت تھی یخدعون ہی کہدیتے۔

الجواب۔ یہ ہے کہ یخادعون کو مفاعلۃ سے استعمال کیا گیا۔ خدع کو علی سبیل المبالغہ ثابت کرنے کے لئے۔ اور مبالغہ اس طور پر ہوگا کہ مفاعلۃ آتا ہے مبالغہ کے لئے۔ یعنی کسی فعل کو بصورت معارضہ ظاہر کرنا۔ اور جو چیز بطور معارضہ صادر ہوتی ہے وہ ابلغ ہوتی ہے بمقابلہ اس کے کہ اس شئی کا صدور بغیر معارضہ کے ہو۔ تو گویا معارضہ مستلزم ہوگیا مبالغہ کو اور چونکہ مبالغہ خاصہ ہے مفاعلۃ کا لہذا مفاعلۃ کے لئے مبالغہ بھی ثابت ہوجائے گا۔ پس خداع کو مفاعلۃ سے لانے میں مصدر مبالغہ حاصل ہوگیا۔

تفسیر :۔ اب یہاں سے قاضی صاحب مقصد خدع کو بیان کرتے ہیں۔ کہ ان منافقین کے دھوکہ دینے سے تین چیزیں مقصود تھیں اول دفع مضرت۔ دوم جلب منفعت۔ سوم ایصال شر۔ دفع مضرت تو بایں طور ہے کہ ان لوگوں نے مؤمنین کو اس لئے دھوکہ دیا۔ تاکہ یہ اپنے اوپر سے وہ تمام چیزیں دفع کردیں جو ان کے علاوہ کفار مجاہرین پر واقع ہوتی تھیں۔ مثلاً قید کرنا، قتل کرنا اور جزیہ لینا۔ اور جلب منفعت بایں طور کہ یہ دھوکہ دیکر وہ چیزیں حاصل کرلیتے تھے جو مومنین کو حاصل ہوتی تھیں مثلاً مال غنیمت میں حصہ اور اکرام و اعطاء۔

وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ قراءة نافع وابن كثير وابن عمرو والمعنى ان دائرة الخداع راجعة اليهم وضررها يحيق بهم او انهم فى ذلك خدعوا انفسهم لما غروها بذلك وخدعتهم انفسهم حيث حدثتهم بالامانى الفارغة وحملتهم على مخادعة من لا يخفى عليه خافية وقرأ الباقون وما يخدعون لان المخادعة لا يتصور الا بين اثنين وقرئ يخدّعون من خدّع ويُخَدَّعون بمعنى يختدعون ويُخدَعون ويُخادَعون على البناء للمفعول ونصب انفسهم بنزع الخافض۔

ترجمہ:۔ اور نہیں چالبازی کرتے ہیں منافقین مگر اپنے آپ سے۔ یخادعون کی قرأت نافع، ابن کثیر اور ابن عمرو کی ہے اور معنی یہ ہوں گے کہ ان کے خداع کا وبال انہیں پر لوٹ رہا ہے اور ان کا ضرر انہیں کو گھیرے ہوئے ہے۔ یا یہ معنی ہوں گے کہ منافقین نے اپنے نفسوں کو خداع پر جری بنا کر خود نفسوں کو فریب دیا اور ان کے نفسوں نے ان کو فریب دیا کہ ان سے بے فائدہ آرزوئیں بیان کیں اور ایسی ذات سے خداع کرنے پر ابھارا جس پر کوئی شئ مخفی نہیں ہے اور باقی قراء نے وما یخدعون پڑھا ہے اس لئے کہ مخادعت کا تصور دو سے کم میں نہیں ہو سکتا۔ اور یخدّعون جو لیا گیا ہے خدّع سے اور یخدّعون بمعنی یختدعون اور یخدعون بصیغہ مجہول اور یخادعون بصیغہ مجہول بھی پڑھا گیا ہے۔ اور مجہول کی قرأت کی صورتوں میں انفسہم کا نصب اس وجہ سے ہے کہ اس سے پہلے حرف جر حذف کر دیا گیا ہے۔

(بقیہ گذشتہ) ایصال ضرر۔ بایں طور کہ یہ لوگ مؤمنین کے ساتھ مل کر مومنین کے راز کی باتیں کفار تک پہونچاتے تھے جس سے مومنین کو ضرر پہونچتا تھا اور ان کے علاوہ بہت سے اغراض و مقاصد تھے۔

تفسیر:۔ قاضی صاحب نے اس آیت کے ذیل دو بحثیں ذکر کی ہیں۔ اول یخادعون کی قرأت سے متعلق دوم لفظ انفسہم کی تحقیق اور اس کی مراد سے متعلق، بحث اول کا حاصل یہ ہے کہ یخادعون کے اندر چھ قرأتیں ہیں اول یہ کہ یخادعون باب مفاعلۃ کا فعل مضارع معروف ہے اور اس کے قائل نافع و ابن کثیر اور ابن عمرو ہیں لیکن اس قرأت پر دو اشکال پڑتے ہیں۔ اول یہ کہ خداع کو انفسہم پر منحصر کرنا کیسے درست ہوگا جبکہ حصر کے معنی یہ ہیں کہ خداع انفسہم کے ساتھ مختص ہے اور مومنین اور رسول اور اللہ سے منتفی ہے حالانکہ اول میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ جس طرح خداع ان کے ساتھ متعلق ہے اسی طرح اللہ اور مؤمنین کے ساتھ

بھی متعلق ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یخادعون مشارکت کی وجہ سے دو یا دو سے زیادہ ہی میں متحقق ہو سکتا ہے اور انفسہم پر منحصر کرنے کی صورت میں اثنینیت اور تغایر نہیں پایا گیا کیونکہ نفس شئی اور شئی میں اتحاد ہوتا ہے اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یہ عبارت اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے بلکہ بطور کنایہ یا مجاز کے مستعمل ہے۔ کنایہ اس طور پر کہ مخادعت انفس منافقین پر منحصر ہونا ملزوم ہے اور ضرر مخادعت اور اس کے وبال کا انفس منافقین پر منحصر ہونا اس کے لئے لازم ہے پس ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا۔ اور اسی کو کنایہ کہتے ہیں اور مجاز اس طور پر کہ عبارت کے وہ معنی جو ملزوم ہیں اصلی ہیں اور معنی لازم غیر اصلی ہیں۔ پس جب ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا تو گویا لفظ کا اپنے غیر اصلی معنی کے اندر استعمال کیا گیا اور اس کو مجاز کہتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ مجاز کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے تو یہاں قرینہ کونسی چیز ہے!

جواب:۔ قرینہ آیت سابقہ ہے جس میں خداع کا تعلق اللہ اور منافقین دونوں کے ساتھ قائم کیا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں یخادعون اللہ اپنے اصلی معنی پر نہیں ہے ورنہ یہاں بھی دو چیزوں سے تعلق ہوتا ہے اور جب یہ ظاہری معنی پر نہیں تو جو اشکال ظاہری معنی پر پڑتا تھا وہ یہاں نہیں پڑے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں مخادعت سے وہ مخادعت مراد نہیں جس کا یخادعون اللہ کے تحت میں ذکر ہوا۔ بلکہ مخادعت ضمنی مراد ہے یعنی جب منافقین خداع سے دغابازی کا کام کر رہے تھے تو اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنے نفس سے بھی مخادعت کر رہے تھے یعنی انہوں نے اپنے نفس کو خدع کر کے فریب میں مبتلا کیا فریب اس طور پر کہ نفس کے سامنے تو یہ پیش کیا کہ یہ خدا اور مومنین کے ساتھ چالبازی ہے اور درباطن اس کو عذاب اخروی کا مستحق بناتے رہے اس اعتبار سے یہ خادع ہوئے اور نفس مخدوع اور نفس نے ان کو دھوکہ دیا اس طور پر کہ ان لوگوں سے طرح طرح کی بے فائدہ آرزوئیں بیان کیں اور ایسی ذات کو دھوکہ دینے پر ابھارا جس پر کوئی چیز مخفی نہیں۔ اور فی الواقع نہ ان کی کوئی آرزو پوری ہوئی اور نہ خدا کے ساتھ ان کا دھوکہ چل سکا۔ اس اعتبار سے ان کا نفس خادع اور یہ مخدوع ہوئے پس مخادعت جانبین سے متحقق ہو گئی اور جب مخادعت ضمنیہ مراد ہے تو چونکہ مخادعت ضمنیہ بین الانفس والمنافقین ہی ہوئی اس لئے انفس پر اس کا حصر کرنا درست ہو گیا۔ لہذا حصر کا اشکال ختم ہو گیا۔ اور رہا اثنینیت اور تغایر کا اشکال تو ہم کہتے ہیں کہ تغایر حقیقی اگرچہ نہیں۔ مگر تغایر اعتباری موجود ہے اور مشارکت کے واسطے مطلقاً تغایر چاہئے خواہ حقیقی ہو یا اعتباری، بعض مفسرین کہتے ہیں ما یخدعون الا انفسہم سے یخادعون اللہ کے استحالہ اور امتناع کو بیان کرنا مقصود ہے اس طور پر کہ منافقین کا اپنے نفس کو دھوکہ دینا ممتنع ہے کیونکہ انفس منافقین پر منافقین کی کوئی بات مخفی نہیں اسی طرح خدا کو بھی دھوکہ دینا ممتنع ہے اس لئے کہ خدا پر بھی کوئی چیز مخفی نہیں ہے۔

والنفس ذات الشئ وحقیقتہ ثم قیل للروح لان نفس الحی بہ وللقلب لانہ محل الروح او متعلقہ وللدم لان قوامہا بہ والماء لفرط حاجتہا الیہ وللرای فی قولہم فلان یؤامر نفسہ لانہ ینبعث عنہا اویشبہ ذاتا یأمرہ ویشیر علیہ والمراد بالانفس ھھنا ذواتہم ویحتمل حملہا علی ارواحہم وآراءہم۔

ترجمہ :۔ اور نفس شئ کی ذات اور اس کی حقیقت کا نام ہے پھر بولا جانے لگا روح کے لئے کیونکہ زندہ حی کا نفس روح ہی کی بدولت ہوتا ہے اور قلب کے لئے بھی کیونکہ قلب روح حیوانی کا محل ہے یا روح انسانی کا متعلق۔ اور خون کے لئے بھی کہ روح کا قیام خون کی وجہ سے ہے اور پانی کے لئے بھی کیونکہ نفس پانی کیطرف بہت زیادہ محتاج ہے نیز نفس کا استعمال عرب کے قول "فلان یؤامر نفسہ" میں رائے کے لئے گیا ہے اس لئے کہ رائے کا منبع اور منشا نفس ہے یا اس لئے کہ رائے ذات اور مشیر سے مشابہت رکھتی ہے اور آیت میں انفس سے مراد منافقین کی ذاتیں ہیں اور اس ان کی ارواح اور آراء پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) دوسری قرأت یہ کہ اس کو باب فتح سے فعل مضارع معروف پڑھا جائے یعنی ما یخدعون اور دلیل یہ ہے کہ اگر مفاعلت سے پڑھوگے تو اس کے لئے اثنینیت کا ہونا ضروری ہے اور یہاں پر حصر کی وجہ سے اثنینیت ہے نہیں۔ اس لئے اس کو یخدعون ہی پڑھا جائے۔
تیسری قرأت یہ ہے کہ باب تفعیل سے فعل مضارع معروف پڑھا جائے یعنی یخدّعون۔
چہارم یہ کہ باب افتعال سے فعل مضارع معروف پڑھا جائے یعنی یخدّعون۔ یہ اصل میں یختدعون تھا۔ تاء افتعال کو دال سے بدل کر دال کو دال میں ادغام کر دیا۔
پانچویں قرأت یہ کہ اس کو باب فتح سے فعل مضارع مجہول پڑھا جائے یعنی یُخدعون۔
چھٹی قرأت یہ کہ اس کو باب مفاعلت سے فعل مضارع مجہول پڑھا جائے یعنی یُخادعون۔
اول کی چار صورتوں میں انفسہم مفعولیت کی بنا پر منصوب ہوگا اخیر کی دو صورتوں میں انفسہم منصوب بنزع الخافض ہوگا۔ منصوب بنزع الخافض کا مطلب یہ ہے کہ حرف جر کو حذف کرکے فعل کو اس کی طرف براہ راست متعدی کر دیا جائے تو یہ اصل میں تھا عن انفسہم عن کو حذف کرکے فعل کو بلا واسطہ متعدی کر دیا۔ ان چھ قرأتوں کی وجہ حصر یہ ہے کہ یہ صیغہ دو حال سے خالی نہیں مجرد سے ہوگا یا مزید سے اگر مزید سے ہے تو پھر تین صورتیں ہیں مفاعلت سے ہوگا یا تفعیل سے یا تفعل سے، اگر باب تفعل سے ہے تو چوتھی قرأت ہے

(بقیہ صد گذشتہ) اور اگر تفعیل سے ہے تو تیسری قرات ہے اور اگر مفاعلت سے ہے تو پھر دو صورتیں ہیں معروف ہوگا یا مجہول۔ اگر معروف ہے تو پہلی قرات ہے اور اگر مجہول ہے تو چھٹی قرات ہے اگر مجرد سے ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ معروف ہوگا یا مجہول، اگر معروف ہے تو دوسری قرات ہے اور اگر مجہول ہے تو پانچویں قرات ہے۔

تفسیر ۱۲۴: اب یہاں سے نفس کی تحقیق کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ نفس کے چھ معنی ہیں ایک حقیقی اور پانچ مجازی۔ نفس کے معنی حقیقی ذات اور حقیقت کے ہیں۔ اس معنی کے اعتبار سے نفس اجسام کے ساتھ خاص نہیں رہے گا۔ بلکہ ذات باری پر بھی بولا جائے گا۔ چنانچہ حضرت عیسیٰ کے واقعہ کو نقل کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسک۔ یہاں نفسک کے اندر جو نفس ہے، اس سے مراد ذات باری ہے۔ دوسرے معنی روح کے ہیں۔ اور روح کی دو قسمیں ہیں۔ روح حیوانی اور روح انسانی اور روح حیوانی کہتے ہیں اس بخار لطیف کو جو سارے بدن میں شائع ہوتا ہے اور مدبر بدن ہوتا ہے اور روح انسانی سے مراد نفس ناطقہ ہے۔ اور نفس ناطقہ اس جسم لطیف کو کہتے ہیں جو پورے بدن میں حلول سریانی کئے ہوئے ہے۔ اور یہاں تک ہے نفس کا اطلاق روح پر مجاز مرسل کے طور پر کیا گیا ہے کیونکہ حی کا نفس اور ذات اس روح کی وجہ سے قائم رہتی ہے تو گویا نفس سبب ہوا اور روح مسبب۔ اور مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے۔ اور یہی مجاز مرسل ہے۔ تیسرے معنی ہیں قلب کے۔ اور قلب کے معنی بھی مجازی ہیں۔ اس لئے کہ قلب روح حیوانی کا محل ہے اور روح انسانی کا متعلق ہے۔ روح حیوانی کا محل تو اس لئے ہے کہ قلب کے بائیں جانب ایک جوف ہے اسی میں خون چھن چھن کر جاتا ہے اور شدت حرارت کی وجہ سے اس سے بخارات نکلتے ہیں اور پورے بدن میں سرایت کرتے ہیں۔ تو گویا قلب منبع ہوا اور منبع بمنزلہ محل کے ہوتا ہے تو گویا قلب محل ہوا اور روح حیوانی حال۔ یہاں پر حال بول کر محل مراد لیا۔ اور یہ بھی مجاز ہے۔ اور روح انسانی کا تعلق اس لئے ہے کہ نفس ناطقہ تمام بدن میں حلول کئے ہوئے ہے۔ تو گویا تمام بدن کے ساتھ متعلق ہے۔ اور جب تمام بدن کے ساتھ متعلق ہے تو لامحالہ قلب کے ساتھ بھی متعلق ہوگا تو قلب متعلق ہوا۔ اور روح انسانی متعلق۔ اور پھر متعلق بول کر متعلق مراد لے لیا۔ اور یہ بھی مجاز ہے۔

چوتھے معنی ہیں دم کے اور یہ بھی مجازی ہیں۔ اس لئے کہ نفس و ذات کا قوام اور حقیقت اسی دم کی وجہ سے ہے تو گویا دم سبب ہوا اور نفس مسبب۔ اور مسبب بول کر سبب مراد لے لیا۔ اور یہ بھی مجاز ہے۔

پانچویں معنی پانی کے۔ یہ بھی مجاز ہے کیونکہ نفس پانی کی طرف بہت زیادہ محتاج ہوتا ہے۔ گویا نفس محتاج ہوا اور پانی محتاج الیہ۔ مگر چونکہ احتیاج کا علاقہ نہیں ہوتا اس لئے ہم پانی کو بمنزلہ سبب کے مان لیں گے۔ کیونکہ انسان کی زندگی کی بقاء اسی پر ہے۔ تو جب پانی سبب ہوا تو نفس مسبب۔ اور

وَمَا يَشْعُرُوْنَ لایحسّون بذلك لتمادی غفلتهم جعل لحوق وبال الخداع ورجوع ضرره اليهم فی الظهور کالمحسوس الذی لایخفی الاعلی مأوف الحواس والشعور الاحساس ومشاعر الانسان حواسه واصله الشعر ومنه الشعار۔

ترجمہ: ما اور وہ اس کا احساس بھی نہیں رکھتے ہیں یعنی منافقین اپنی انتہائی غفلت کی وجہ سے یہ محسوس نہیں کر پاتے کہ خداع کا ضرر الٹا انہیں پر آتا ہے اللہ تعالٰی نے خداع کے وبال کے پڑنے اور اس کے ضرر کے منافقین کیطرف لوٹنے کو ظہور و وضاحت میں اس شئ محسوس کے مانند قرار دیا جو صرف ماؤف الحواس انسان پر مخفی رہ سکتی ہے اور شعور نام ہے احساس کا حواس خمسہ ظاہری کو مشاعر انسانی کہتے ہیں۔ اور شعور کی اصل شعر ہے اور اسی سے اخذ کر کے شعار (بنیان) کے لئے بولا جاتا ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) مسبب بول کر سبب مراد لے لیا اور یہ بھی مجاز ہے۔
جیسے معنی ہیں رائے کے اور یہ معنی مجاز مرسل بھی ہو سکتے ہیں۔ اور استعارہ بھی۔ مجاز مرسل تو اس لئے کہ رائے نفس سے پیدا ہوتی ہے تو گویا نفس ہوا منشا اور رائے ناشی اور منشا سبب ہوتا ہے اور ناشی مسبب۔ تو یہاں سبب بولکر مسبب مراد لے لیا۔ اور یہ بھی مجاز مرسل ہے اور استعارہ کی صورت یہ ہوگی کہ رائے کو تشبیہ دیدی گئی ایسی ذات کے ساتھ جو یا امر اور مشیر ہو۔ اور پھر لفظ مشیر ہے یعنی اس ذات پر دلالت کرتا تھا یعنی نفس۔ اس کو بطور استعارہ کے استعمال کر لیا مشبہ کے اندر اور وجہ تشبیہ امر اور مشیر ہوتا ہے۔

تفسیر: ۔ اس آیت سے منافقین کی کمال جہالت کو بیان کرنا ہے بایں طور کہ ان سے احساس کی نفی کردی اس لئے کہ شعور کہتے ہیں احساس کو اور احساس کہتے ہیں ادراک بالحواس الظاہرہ کو۔ یعنی حواس ظاہرہ کے ذریعہ کسی شئ کا ادراک کرنا اور اسی سے مشاعر الانسان حواس انسان کے لئے بولا جاتا ہے اور اس کی اصل شعر ہے۔ شعر کہتے ہیں اللمس کو۔ اور اس سے اخذ کر کے شعار کہتے ہیں اس کپڑے کو جو بدن سے متصل ہو۔ تو اب مایشعرون معنی میں ہوا لایحسون اور لایحسون کا مفعول محذوف ہوگا یعنی بذلک اور ذلک کا مشار الیہ ہے وبال خداع اور ضرر خداع کا ان کی طرف لوٹنا۔ تو اب معنی ہوں گے یہ لوگ اس کا احساس بھی نہیں رکھتے ہیں۔ گویا یہ جانوروں سے بھی بدتر ہیں۔ کیونکہ جانور کم از کم اپنے نفع و نقصان کا احساس تو کر لیتا ہے اور ان کو اس کا بھی احساس نہیں ہے اور یہ اپنی شرارت غفلت کی وجہ سے احساس نہیں کرتے۔ اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ وبال خداع کا لحوق اور ضرر کا ان کی طرف لوٹنا محسوسات میں سے نہیں ہے بلکہ معقولات میں سے ہے بنا بریں ان کو لایحسون

قولہ تعالیٰ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا. المرض حقيقة فيما يعرض البدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل في افعاله ومجازٌ في الاعراض النفسانية التي تخل بكمالها كالجهل وسوء العقيدة والحسد والضغينة وحب المعاصي لانها مانعة عن نيل الفضائل او مؤدية الى زوال الحيوة الحقيقية الابدية۔

ترجمہ :۔ ان کے دلوں میں بڑا مرض ہے۔ سو اللہ نے ان کے مرض کو اور بھی بڑھا دیا۔
مرض کے حقیقی معنی ان حالات کے ہیں جو بدن کو عارض ہوتے ہیں اور اس کو اس کے مخصوص اعتدال سے نکال دیتے ہیں اور ان کی وجہ سے بدن کے افعال میں خلل آجاتا ہے اور مجازاً مرض کا اطلاق ان امراض نفسانیہ پر ہوتا ہے جن سے نفس کے کمال میں خلل آتا ہے جیسے جہل، برا عقیدہ۔ حسد، کینہ اور معاصی کی محبت کیونکہ یہ چیزیں یا تو فضائل کے حاصل کرنے سے مانع ہیں یا حیات حقیقی ابدی کے زائل کرنیوالی ہیں۔

حل لغات :۔ امراض۔ مَرَض۔ بفتح الراء کی جمع ہے۔ مرض درحقیقت ناپائیدار چیز کو کہتے ہیں۔ بلا الامر عرض ای عارض زائل۔ پھر مرض پر اس کا اطلاق ہونے لگا۔ اور یہاں یہی معنی مراد ہیں۔ ضغینۃ کے معنی کینہ کے ہیں اس کی جمع ضغائن ہے۔ نفسانیہ میں یا نسبتی ہے اور خلاف قیاس ہے۔ قیاس کے مطابق نفسیہ ہونا چاہئے شیخ زادہ کے قول کے مطابق جہل سے مراد جہل بسیط ہے جہل بسیط کہتے ہیں عدم العلم عما من شانہ ذلک جس کو علم ... اور مناسب ہو اس سے ناواقف ہونا سوء اعتقاد سے جہل مرکب مراد ہے یعنی ایسا اعتقاد جو مطابق واقع نہ ہو حسد کہتے ہیں کسی کی نعمت کے زوال کی تمنا کرنا کسی نے خوب کہا ہے ؎

حسد کے معنی سن لے صاحب خیر ✽ تمنائے زوال نعمت غیر

ضغینہ سے وہ کینہ مراد ہے جو انتقام پر آمادہ کردے۔ حیوۃ ابدیہ سے جنت کی زندگی مراد ہے کیونکہ دوزخ کی زندگی اپنے لذائذ سے محروم ہوگی۔ لہٰذا وہ ناقابل اعتماد ہے اس لئے قرآن پاک میں ارشاد ہے لا یموت فیہا ولا یحیی۔ یعنی دوزخ میں نہ موت آئے گی اور نہ زندگی نصیب ہوگی۔ یعنی زندگی کا لطف مفقود ہوگا۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) کا منافق قرار دینا کیسے درست ہوگا۔؟
الجواب :۔ وبال خداع کے لحوق اور ضرر کے ان کی طرف لوٹنے کو ظہور میں اس محسوس کی مانند مان لیا جائے جو صرف ان لوگوں پر مخفی ہو سکتا ہے جو ماؤف الحواس اور فاسد الحواس ہوں لہٰذا وبال خداع کا لحوق اور ضرر کا ان کی طرف لوٹنا بھی ان ہی لوگوں پر مخفی ہوگا جن کے حواس فاسد اور ماؤف ہوچکے ہیں۔

والآیۃ الکریمۃ تحتملھا فان قلوبھم کانت متألمۃ تحرقاً علی مافات عنھم من الرياسة وحسداً علی مایرون من ثبات امر الرسول صلی اللّٰہ علیہ وسلم واستعلاء شانہ یوماً فیوماً وزاد اللّٰہ غمھم بمازاد فی اعلاء امرہ واشادۃ ذکرہ ونفوسھم کانت موؤفۃ بالکفر وسوء الاعتقاد ومعاداۃ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ونحوھا فزاد اللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ ذلک بالطبع او بازدیاد التکالیف وتکریر الوحی وتضاعف النصر۔

ترجمہ:۔ اور آیت کریمہ میں مرض کے دونوں معنی محتمل ہیں اس لئے کہ منافقین کے قلوب فوت شدہ ریاست پر غضبناک ہونے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبات امر اور آپ کی روز افزوں ترقی کو دیکھ کر حسد کرنے کی وجہ سے رنجیدہ ہو چکے تھے اور جوں جوں اللہ میاں حضور م کے معاملہ کو اونچائی پر پہونچاتے اور آپ کے مراتب بلند کرتے رہے توں توں ان کے رنج والم میں زیادتی ہوتی رہی۔ اور اس لئے کہ منافقین کے نفوس کفر، بدعقیدگی اور نبی علیہ السلام کی دشمنی اور اس جیسے دیگر امراض کی وجہ سے آفت رسیدہ ہو چکے تھے پھر اللہ تعالیٰ نے ان پر مہر لگا کر یا بہت زیادہ احکام کا مکلف بنا کر اور بار بار حضور م پر وحی بھیجکر اور آپ کی بیش از بیش مدد کر کر ان کی ماؤفیت کو اور بڑھا دیا۔

تفسیر[۱۲۷]:۔ قاضی صاحب نے اس عبارت میں مرض کے حقیقی اور مجازی معنی بیان کئے ہیں فرماتے ہیں مرض کے حقیقی معنی ان حالات کے ہیں جو بدن کو عارض ہو کر اسے اس کے اعتدال سے نکال دیتے ہیں اور ان کی وجہ سے بدن کے بحالت صحت جو افعال اور کارگذاریاں تھیں ان میں خلل آجاتا ہے۔ اور مجازاً ان امراض نفسیہ کو مرض کہدیا جاتا ہے جن کے عارض ہونے سے نفس انسانی کے تحصیل کمال میں رخنہ پڑ جاتا ہے اور امراض نفسیہ کی مثال جہالت، بدعقیدگی، حسد، کینہ، حب معاصی وغیرہ ہیں۔

لانھا مانعۃ الخ۔ اس عبارت سے علاقہ مجاز بیان کرنا مقصود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امراض نفسانیہ کو مجازاً مرض اس لئے کہا گیا کہ ان کو امراض جسمانی کے ساتھ دو حیثیتوں سے مشابہت حاصل ہے اول یہ کہ جس طرح امراض جسمانی جب جسم کو عارض ہوتے ہیں تو جسم کے ہر ہر عضو کی پوری منفعت حاصل نہیں ہو پاتی۔ اسی طرح روحانی امراض جب روح کو عارض ہوتے ہیں تو روح کو اس کے کمالات کی تحصیل سے روک دیتے ہیں۔ اور روح کے کمالات سے فضائل دینیہ مراد ہیں۔ مثلاً اللہ کی معرفت اس کی اطاعت اس کے اوامر کو پورا کرنا۔ نواہی کو چھوڑنا۔

حل :۔ تحرقاً۔ کانت متألمۃً کا مفعول لہ ہے۔ کشاف میں ہے کہ تحرق حرق الاسنان سے لیا گیا ہے جرق الاسنان اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی اتنے زور سے دانت پیسے کہ ان کی آواز سنائی دے اور کنایۃً اس سے شدت غیظ و غضب مراد ہوتی ہے کیونکہ فطرۃً شدت غیظ کے وقت یہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ صاحب کشاف نے یہ بھی کہا کہ تحرق تحریق سے ماخوذ نہیں جو احتراق (جلنے) کے معنی میں ہے۔ گویا مشہور ہے الحسد فی الجسد کالنار فی الحطب یعنی جسم میں حسد کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو آگ کی ایندھن میں ہوتی ہے اس لئے کہ احتراق کا صلہ علیٰ نہیں آتا۔ اور قاضی صاحب نے اس کا صلہ علیٰ ذکر کیا ہے۔ محشی عصام کی رائے یہ ہے کہ تحرق کو احتراق کے معنی میں لیا جائے اور علیٰ کو صلہ نہ قرار دیا جائے بلکہ اس علیٰ کو علیٰ بنائیہ مانا جائے۔

(بقیہ صگذشتہ) دوم یہ کہ جس طرح جب امراض جسمانیہ شدت اختیار کر لیتے ہیں تو ان کی وجہ سے جسم کی ہلاکت واقع ہو جاتی ہے ٹھیک اسی طرح امراض روحانیہ جب زور پکڑ جاتے ہیں تو روح کو اس کی ہمیشگی کی زندگی (جنت کی زندگی) سے ہمیشہ ہمیش کے لئے محروم کر دیتے ہیں۔

تفسیر[۱۲۸] :۔ اوپر مرض کے حقیقی و مجازی معنی بیان کئے گئے تھے یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ آیت ان دونوں معنی کا احتمال رکھتی ہے حقیقی معنی کا اس لئے کہ ان کے دل واقعۃً رنجیدہ اور الم رسیدہ رہتے تھے کیونکہ انہیں اپنی فوت شدہ ریاست پر رہ رہ کر غیظ آتا رہتا تھا۔ بات یہ تھی کہ مدینہ کے لوگ ابن ابی کی گردن میں قلادۂ ریاست پہنانا اور سیادت کا اس کے سر سہرا ڈالنا طے کر چکے تھے لیکن جب آفتاب اسلام مدینہ میں طلوع ہوا اور فخر المرسلین محبوب خدا رب العالمین کی تشریف آوری ہوئی تو جماعت انصار نے آپکے ہاتھوں میں ہاتھ دیا آپ کے سر مبارک پر سرداری کا تاج رکھ گیا بلکہ ہر کہ ثنا خواں ہو گئے۔
مدینہ کی گلی کوچوں میں آپ ہی کا کلمہ پڑھا جانے لگا۔ اسلام کو دن دونی رات چوگنی ترقی ہوئی لوگ ابن ابی کو بھول گئے بلکہ بیزاری اور نفرت کا اظہار کرنے لگے۔ پیغمبر اسلام اور اسلام کی یہ سرگرمی اور ہمہ گیر عظمت دیکھ کر منافقین کے قلوب میں حسد کا روگ لگ گیا۔ اور حسد کا یہ خاصہ ہے کہ محسود کی خوشحالی حاسد کی غمگینی و پریشان حالی کا سبب بن جاتی ہے۔ پس ان وجوہ کی بنا پر ان کے قلوب حسی طور پر رنجیدہ رہتے تھے۔

فزادہم اللہ۔ اس جملہ کا فان قلوبہم کانت متألمۃً پر عطف ہے اس سے فزادہم اللہ مرضاً کی تفسیر مقصود ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ منافقین کے قلوب حسد اور غیظ و غضب کی وجہ سے خود ہی مریض تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے اضافہ یہ فرمایا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے مراتب اور زیادہ بلند فرمائے جسکی وجہ سے ان کا مرض اور بڑھ گیا۔
معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے امراض میں اضافہ نہیں فرمایا بلکہ ایسے اسباب پیدا کر دیئے جن سے ان کا مرض بڑھتا گیا۔
ونفوسہم کانت موؤفۃ۔ الخ اس عبارت کا قلوبہم پر عطف ہے نفوسہم ان کا اسم کانت موؤفۃ اس کی خبر ہے

وکان اسناد الزیادۃ الی اللہ تعالٰی من حیث انہ مسبّب من فعلہ واسنادھا الی السورۃ فی قولہ تعالٰی فزادتھم رجسًا لکونھا سببًا۔

ترجمہ:۔ اور زیادتی مرض کی نسبت اللہ تعالٰی کی طرف گویا اس حیثیت سے ہے کہ یہ اللہ کے فعل کا مسبب ہے اور اسی زیادتی کی نسبت سورت کی جانب فرمان باری فزادتھم رجسًا میں (اس سورت کی وجہ سے ان کی گندگی کفر اور بڑھ گئی) اس لئے ہے کہ سورت بھی ایک سبب ہے،

(بقیہ صد گذشتہ) یہاں مرض کے مجازی معنی کا بیان ہے فرماتے ہیں چونکہ منافقین کے دلوں میں کفر، بدعقیدگی نبی کی دشمنی اور اس جیسے دیگر امراض موجود تھے اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ ان کے قلوب باطنی امراض میں مبتلا تھے۔ اب اللہ تعالٰی نے اضافہ کیا کہ ان کے دلوں پر ہمیشہ کے لئے مہر لگا دی جس سے وہ کفر اور زیادہ پختہ ہو گیا۔ یا یوں کہئے کہ اللہ تعالٰی انہیں احکام کا مکلف بناتے رہے اور یہ لوگ انکار کرتے رہے۔ حضور پر وحی نازل ہوتی رہی ان کا کفر ظاہر ہوتا رہا۔ اللہ تعالٰی حضور کی بیش از بیش مدد فرماتے رہے۔ ان کی دشمنی ترقی کرتی رہی۔ اس طرح گویا اللہ تعالٰی کی طرف سے ان کے امراض روحانی میں اضافہ ہوتا رہا۔

تفسیر:۔ چونکہ فزادھم اللہ مرضًا اور فزادتھم رجسًا۔ مذہب اعتزال کے خلاف ہے کیونکہ اول آیت میں زیادت مرض جو ایک قبیح شئی ہے اس کی نسبت اللہ تعالٰی کی طرف کی گئی ہے اور دوسری آیت میں اس نسبت کا رخ سورت کی جانب ہے اور سورت کی طرف کسی شئی کا منسوب ہونا بعینہ خدا تعالٰی کی جانب منسوب ہونا ہے اس لئے زمخشری نے ان دونوں آیتوں کا جواب دینے کی زحمت اٹھائی۔

پہلی کا جواب یہ رہا کہ اللہ تعالٰی نے مرض نہیں بڑھایا بلکہ اس کے اسباب پیدا کر دیئے اس لئے بحیثیت مسبب اللہ تعالٰی کی جانب نسبت کر دی گئی۔

قاضی نے زمخشری کا کلام کان سے نقل کیا ہے تاکہ قارئین سمجھ لیں کہ یہ ضعیف اور بودی بات ہے کیونکہ دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ قبائح اللہ کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں۔

ویحتمل ان یراد بالمرض ما تداخل قلوبہم من الجبن والخور حین شاھد وا شوکۃ المسلمین وامداد اللہ لہم بالملائکۃ وقذف الرعب فی قلوبہم وبزیادۃ تضعیفہ بما زاد لرسولہ صلی اللہ علیہ وسلم نصرۃ علی الاعداء وتبسطاً فی البلاد۔

ترجمہ :- اور ہو سکتا ہے کہ مرض سے وہ بزدلی اور ضعف قلبی مراد ہو جو ان کے قلوب میں پیوست ہو گئی تھی جبکہ انہوں نے مسلمانوں کی شوکت کا مشاہدہ کیا اور یہ بات اپنی آنکھوں سے دیکھ لی کہ اللہ تعالےٰ ملائکہ کے ذریعہ امداد ان کے قلوب میں دھاک بٹھا کر مسلمانوں کی امداد فرما رہے ہیں اور اس مرض کو زیادہ کر دینے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اپنے رسول کی دشمنوں کے مقابلے میں نصرت فرما کر اور اسے بلاد دنیا میں وسعت عطا فرما کر منافقین کے ان امراض کو اور بڑھا دیا۔

حل :- حین شاہدوا. ظرف ہے تداخل کا. قذف الرعب. ملائکہ پر معطوف ہونے کی وجہ سے مجرور ہے. خور کہتے ہیں ضعف القلب عما یحق ان یقوی فیہ. دل کا اس موقعہ پر کمزور ہو جانا جہاں اسے قوی رہنا مناسب ہو. خور کے حقیقی معنی بیٹھے کی نرمی کے ہیں یہاں جبن کے مرادف ہو کر مستعمل ہے. تبسطاً فی البلاد سے وسعت ممالک مراد ہے۔

تفسیر :- یہاں مرضاً کے بارے میں ایک تیسرا احتمال ذکر کیا گیا وہ یہ کہ مرض سے ایسا مرض مراد لیا جائے جو نہ روحانی ہے اور نہ جسمانی بلکہ مردانگی اور رجلیت کے باب میں ان کو مرض قرار دیا جاتا ہے. یعنی بزدلی اور ضعف قلبی. اور وہ مرض انہیں اسطرح لگا کہ شروع شروع میں تو انہوں نے مسلمانوں کو ہیچ سمجھا اور یہ آس لگائے بیٹھے رہے کہ یہ مٹھی بھر مسلمان کیا کامیابی کی راہوں کو طے کر سکیں گے. اور یہ پیغمبر جو بے سروسامان آیا ہے کیا اس شوکت وحشمت پر قائم رہ سکے گا. چند دنوں کے بعد یہ خود پسپا ہو جائیں گے اور ہماری عظمت رفتہ رفتہ واپس آجائے گی. ان توقعات کا سہارا لے کر وہ جسارت بیجا کا مظاہرہ کرتے رہتے تھے اب جو مسلمانوں کی شان وشوکت دیکھی اور خدائی امداد کا مشاہدہ کیا تو ان پر بزدلی چھا گئی. ضعف قلب کا شکار ہو گئے اور ان کے مرض میں اضافہ کرنے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے دائرہ اسلام کو وسعت دی جس سے ان کا ضعف قلب اور ان کی بزدلی دوگنی ہو گئی۔

وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ اى مولمٌ يقال الم فهو اليمٌ كوجع فهو وجيعٌ وصف به العذاب للمبالغة كقوله ع. تحية بينهم ضرب وجيع على طريقة قولهم جد جدّة۔

ترجمہ :۔ اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ الیم مولمؐ کے معنی میں ہے جس کے معنی دردمند کے ہیں۔ کہا جاتا ہے اَلِمَ فہو الیمٌ جیسے وجعٌ فہو وجیعٌ۔ الیمؐ کو مبالغۃً عذاب کی صفت بنادیا گیا جیسا کہ شاعر کے قول ع تحیۃ بینہم ضرب وجیعٌ میں وجیع کو ضرب کی مبالغۃ صفت بنادیا گیا۔ اور الیم کی نسبت عذاب کی جانب اسی طرح مجازی ہے جس طرح جد جدّہٗ میں جد کی نسبت مجازی ہے۔

تفسیر :۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اَلیمٌ باب سمع سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے اور چونکہ اس کا مصدر الَمٌ لازم ہے جس کے معنی دردمند اور دکھی ہونے کے ہیں اس لئے الیمٌ باب افعال کے اسم مفعول مولمؐ کے ہم معنی ہوگا شبہ پیدا ہوا کہ اس معنی کے اعتبار سے الیم کو عذاب کی صفت بنانا کیونکر درست ہو سکتا ہے جبکہ عذاب دردمند اور دکھی نہیں ہوتا بلکہ دکھی ہونا معذب کی صفت ہے اس کا جواب ...... یہ ہے کہ مبالغہ کی خاطر مجازاً نسبت کردی گئی جس طرح شاعر کے قول تحیۃ بینہم ضرب وجیع میں وجیع کی نسبت ضرب کی جانب مبالغۃً کردی گئی اور اس نسبت سے مبالغہ اس طرح پیدا ہوا کہ عذاب اس طرح دردناک ہے کہ اس کا درد اور دکھ معذب سے منتقل ہو کر عذاب تک آپہونچا ہے۔

قاضی نے جو مصرع پیش کیا ہے اس کا پورا شعر اس طرح ہے :۔

وخیل قد دلفت لہم بخیل ؛ تحیۃ بینہم ضرب وجیع۔

واؤ رب کے معنی میں ہے جس سے کثرت بیان کرنی مقصود ہے۔ دَلَفَ کا صلہ جب با آتا ہے تو اس کے معنی سامنے آنے مقابل ہونے کے ہوتے ہیں پس شعر کا ترجمہ ہوگا

بہت سے شہسواروں کا اپنے شہسواروں کے ساتھ میں نے اس شان سے مقابلہ کیا کہ ہمارے ان کے درمیان دعا سلام بجائے لفظی گفتگو کے دردناک ضرب سے ہوئی یعنی دستور تو یہ ہے کہ لوگ پہلی ملاقات میں دعا خیر کے کلمات زبان سے نکالتے ہیں اور ہم نے بجائے کلمات کے اول وہلہ میں مار دھاڑ کا بازار گرم کردیا۔ یہاں وجیع کو ضرب کی مبالغۃً صفت بنادیا گیا۔ کیونکہ وجیع (دردمند) ہونا ضرب کی صفت نہیں ہے بلکہ مضروب کی صفت ہے۔

علی طریقۃ قولہم جد جدہ۔ یہاں یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جس طرح جدّ (کوشش) کی نسبت جدّ کی جانب مجازاً ہے کیونکہ کوشش کامیاب نہیں ہوتی بلکہ کوشش کرنے والا کامیاب ہوا کرتا ہے اسی طرح الیم کی نسبت بھی مجازا ہے۔

بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ قرأ اهل عاصم وحمزة والكسائی والمعنی بسبب كذبهم او بيدله جزاءً لهم وهو قولهم امنّا وقرأ الباقون يكذّبون من كذّب به لانهم كانوا يكذّبون الرّسول عليه السّلام بقلوبهم واذا خلوا الی شطار دينهم او من كذّب الذی للمبالغة او للتكثير مثل بين الشئ او موتت البهائم او من كذب الوحشی اذا جری شوطًا ووقف لينظر ماوراءه فان المنافق متحير متردد۔

ترجمہ:۔ ان کی جھوٹ کہنے کی وجہ سے۔ یکذبون بالتخفیف عاصم حمزہ کسائی کی قرأت ہے اور معنی یہ ہیں کہ ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ ان کے جھوٹ کہنے کی وجہ سے یا ان کے جھوٹ کہنے کے بدلے میں۔ اور ان کا جھوٹ آمنّا کہنے میں ہے اور باقی قراء نے یکذّبون تشدید کے ساتھ پڑھا ہے۔ یہ ماخوذ ہے کذّب بہ سے۔ کیونکہ وہ لوگ رسول علیہ السّلام کو اپنے دل میں جھوٹا سمجھتے تھے اور جب اپنے گرد گھنٹالوں کے پاس خلوت میں ہوتے تھے تو زبان سے بھی حضور کو جھوٹا کہتے تھے۔ یا ماخوذ ہے اس کذّب سے جو مبالغہ یا تکثیر کے لئے آتا ہے جیسے بین الشئ۔ شئ خوب واضح ہوگئی۔ موتت البہائم بہت زیادہ جانور مر گئے۔ یا ماخوذ ہے کذب الوحشی سے۔ یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ وحشی جانور تھوڑی دور جا کر پیچھے مڑ کر دیکھتا ہے اور یہ اشتقاق اس لئے موزوں ہے کہ منافق بھی اپنے معاملہ میں متحیر اور متردد ہوتا ہے۔

تفسیر:۔ یکذبون میں بالتخفیف والتشدید دونوں قرأتیں ہیں۔ حمزہ عاصم کسائی سے تخفیف کی قرأت منقول ہے اور بقیہ قراء سے تشدید مروی ہے۔ با کی بار سببیہ بھی ہو سکتی ہے اور جزائیہ بھی۔ سببیہ کی صورت میں ترجمہ ہوگا ان کے لئے دردناک عذاب ہے جھوٹ بولنے کے سبب سے۔ اور جزائیہ کی تقدیر پر ترجمہ ہوگا۔ جھوٹ کے بدلے میں۔ ان ہی دو معنی کی جانب قاضی صاحب نے بسببہ اور ببدلہ سے اشارہ کیا ہے۔

تشدید کی قرأت میں قاضی صاحب نے چار احتمال نقل کئے ہیں (۱) یہ کہ کذّبہ سے ماخوذ ہو جس کے معنی جھٹلانے کے ہیں چونکہ منافقین حضورؐ کو جھٹلاتے تھے اس لئے یکذبون ان کے حق میں بالکل صحیح ہے دل سے جھٹلانا تو ہر وقت پایا جاتا تھا البتہ لسانی تکذیب اس وقت عمل میں آتی تھی جب یہ اپنے سرداروں کے پاس تخلیہ کرتے تھے۔

(۲) یہ کہ اس کا ماخذ وہ کذّب ہو جس میں مبالغہ فی الکیف پایا جاتا ہے۔ دریں صورت معنی ہوں گے کہ ان کے لئے دردناک عذاب ہوگا۔ ان کی شدت تکذیب کی وجہ سے۔

(۳) یہ کہ اس کذّب سے لیا گیا ہو جس میں مبالغہ فی الکم پایا جاتا ہے۔ اب معنی ہوں گے ان کے لئے دردناک

والکذب ھو الخبر عن الشئ علی خلاف ماھو بہ وھو حرام کلہ لانہ علل بہ استحقاق العذاب حیث رتب علیہ ومارُوی ان ابراھیم علیہ السلام کذب ثلاث کذبات فالمراد التعریض ولکن لما شابہ الکذب فی صورتہ سمی بہ۔

ترجمہ:۔ اور کذب کہتے ہیں کسی چیز کے متعلق خلاف واقع خبر دینا۔ اور کذب بجمیع اقسامہ حرام ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کذب پر عذاب کو مرتب فرماکر کذب کو استحقاق عذاب کی علت قرار دیا ہے۔ اور روایات میں جو یہ آتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تین دفعہ جھوٹ کہا تو اس سے تعریض مراد ہے لیکن چونکہ صورۃً کذب کے مشابہ ہے اس لئے اسے کذب فرمایا گیا۔

(بقیہ صگذشتہ) عذاب ہے ان کے بار بار جھٹلانے کی وجہ سے۔

(۲) یہ کہ کذب الوحشی سے ماخوذ مانا جائے اس صورت میں کذب لازم ہوگا اور اس کے معنی متردد ہونگے ہونگے چونکہ منافقین بھی مبتلائے تردد تھے اس لئے یہ معنی بھی منطبق ہوسکتے ہیں۔ ابوالبقاء کہتے ہیں کہ بما کا ما موصولہ بھی ہوسکتا ہے اور مصدریہ بھی موصولہ ہونا زیادہ ظاہر ہے۔ قاضی صاحب مصدریہ ہونے کے .... قائل ہیں اس لئے انہوں نے یکذبون کی کذبہم سے تفسیر کی ہے۔

تفسیر:۔ کذب خلاف واقع خبر دینے کو کہتے ہیں قاضی کے قول کے مطابق کذب بجمیع اقسامہ حرام ہے۔ شیخ زادہ نے تصریح کی ہے کہ حنفیہ کی کتب فقہ میں تین جگہ جھوٹ کی گنجائش ملتی ہے (۱) جھگڑے کو فرو کرنے اور صلح کرانے کیلئے (۲) میدان حرب میں (۳) اپنی بیوی سے احیاء العلوم میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ضابطہ بیان فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ کلام مقاصد تک پہونچنے کے لئے وسیلہ ہے تو جس مقصود محمود تک صدق وکذب میں سے ہر واحد کے ذریعہ رسائی ممکن ہو وہاں کذب حرام ہے اور اگر صرف کذب سے اس کا حصول ہوسکتا ہو تو دیکھنا ہوگا کہ اس کا حاصل کرنا مباح ہے یا واجب اگر مباح ہے تو اس کے حصول کی خاطر کذب مباح اور اگر واجب ہے تو کذب واجب ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ کذب فی حد ذاتہ حرام نہیں لیکن چونکہ اس کے مضار کثیر ہیں اس لئے حرمت غالب ہے اور مشہور ہے کہ کذب میں حرمت اصل ہے پس قاضی کا وھو حرام کلہ علی الاطلاق کہنا صحیح نہیں ہے۔

ومارُوی ان ابراھیم الخ۔ یہ ایک شبہ اور اس کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ جب کذب کے تمام اقسام حرام ہیں تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تین جھوٹ کیونکر بولے پہلا جھوٹ اس وقت جبکہ ان کی قوم نے انہیں عیدگاہ لیجانا چاہا تو انہوں نے فرمایا انی سقیم میں بیمار ہوں حالانکہ وہ بیمار نہیں تھے دوسرا اس وقت جبکہ قوم نے بتوں کو خستہ حال اور ٹوٹے ہوئے پایا اور بڑے بت کی گردن میں کلہاڑی لٹکی ہوئی دیکھی تو حضرت ابراہیم سے پوچھنے لگے کہ کس نے ہمارے بتوں کی یہ گت بنادی؟ حضرت ابراہیم نے جواب دیا۔ بل فعلہ کبیرھم "یہ عیب کرتوت اسی بڑے بت کے ہیں حالانکہ بڑے بت کچھ بھی نہیں کیا تھا

وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ لَاتُفْسِدُوْا فِی الْاَرْضِ عطف علی یکذبون او یقول وما روی عن سلمان ان اهل هٰذه الاٰیة لم یاتوا بعدُ فلعله اراد به ان اهله لیس الذین کانوا فقط بل وسیکونن من بعد من حاله حالهم لان الاٰیة متصلة بما قبلها بالضمیر الذی فیها

ترجمہ: ۔ اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ روئے زمین میں فساد مت پھیلاؤ۔ اس آیت کا یکذبون یا یقول پر عطف ہے اور حضرت سلمان سے جو یہ مروی ہے کہ اس آیت کے مصداق ابھی تک نہیں آئے تو شاید اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اس آیت کے مصداق صرف وہ منافقین نہیں ہیں جو عہد نبوت میں موجود تھے بلکہ بعد میں بھی ایسے ہوتے رہے اور ہوتے رہیں گے جن کا یہی حال ہوگا اور وہ اس آیت کے مصداق ہوں گے ۔ اور یہ تاویل اس لئے کرنی پڑی کہ یہ آیت اپنی ضمیر کی وجہ سے اپنے ماقبل کے ساتھ تعلق رکھتی ہے ۔

(بقیہ صد گذشتہ) تیسرا جھوٹ اس وقت جبکہ بادشاہ شام نے آپ کی زوجۂ محترمہ حضرت سارہ کو غصب کرنا چاہا تھا اور آپ سے پوچھا تھا کہ یہ تمہاری کون ہیں آپ نے فرمایا " هٰذه اختی " یہ میری بہن ہیں حالانکہ وہ بہن نہیں تھیں بلکہ بیوی تھیں۔ بعض نے کہا کہ تین جھوٹ سے حضرت ابراہیم کا یکے بعد دیگرے ستاروں کو چاند، سورج کو خدا کہنا مراد ہے۔ حالانکہ ان میں سے کوئی خدا نہیں ہے۔

الجواب ۔ ان مواقع پر حضرت ابراہیمؑ کے پیش نظر تعریض تھی لیکن چونکہ ان کے ظاہری معنی سے کذب نکلتا تھا اس لئے حدیث میں اسے کذب فرما دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ تعریض کی کیا صورت ہوئی۔ تو تعریض کہتے ہیں " الاشارة بالکلام الی جانب والغرض منه جانبٌ آخر " یعنی کلام کے دو رخ ہوں۔ ان میں سے ایک رخ کی جانب اشارہ کرنا اور دوسرا رخ مراد لینا۔

پس انی سقیم کے دو رُخ ہیں ایک یہ کہ میں فی الحال بیمار ہوں ۔ دوم یہ کہ آئندہ بیمار ہو جاؤں گا۔ تو حضرت ابراہیمؑ نے اشارہ کیا پہلے رخ کی جانب اور مقصود ان کا دوسرا رخ تھا۔ یا یوں کہئے کہ سقیم ظاہری بیماری اور باطنی بیماری دونوں کو شامل ہے۔ پس اشارہ تو ظاہری اور جسمانی بیماری کی جانب فرمایا لیکن مقصود باطنی بیماری تھی ۔ اور وہ اپنی جگہ صحیح تھی کیونکہ آپ واقعتہً ان کی بت پرستی کی وجہ سے اندر اندر رنجیدہ رہتے تھے ۔

اس طرح فعلہ کبیرہم میں مقصود تھا ان پر حجت قائم کرنا کہ جو معمولی چیز اپنے سے دفع نہیں کر سکتا وہ معبود کیسے ہو سکتا ہے وہ سمجھے کہ اس بڑے کو فاعل بتا رہے ہیں ۔ علی ہذا القیاس ہذہ اختی میں اخوۃ دینیہ مراد تھی مخاطب سمجھا کہ اخوۃ نسبیہ مراد ہے۔ اور اگر ثلث کذبات کی دوسری تفسیر سامنے رکھو۔

(بقیہ صد گذشتہ) تو اس میں تعریض کی شکل یہ ہوگی کہ حضرت ابراہیم کا مقصود تاروں کو چاند کو سورج کو الٰہ کہنا نہیں تھا بلکہ ڈھیل دے کر اور ذرا نیچے اتر کر ان کی بے ثباتی کو بیان کرنا تھا کہ اپنی تابانی اور درخشانی کی وجہ سے واقعۃً اپنے الٰہ ہونے کا وہم پیدا کر دیتے ہیں لیکن جب ان کے ڈوبنے پر نظر کی جائے تو یقین ہو جاتا ہے کہ ایسی فانی کیا خدا ہو سکتی ہے خدا تو وہی ہستی ہے جو امٹ اور اٹل ہے۔

تقنت ص ۱۳۵ :- اس عبارت میں دو چیزیں بیان ہوئی ہیں۔ ترکیب۔ ایک اشکال اور اس کا جواب۔

ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ اس شرط و جزا کے مجموعہ کو یکذبون کا معطوف قرار دیا جائے۔ دوم یہ کہ اس کا یقول پر عطف کیا جائے۔ بر تقدیر اول کان کی خبر ہونے کی وجہ سے محلاً منصوب ہوگا۔ ترجمہ ہوگا۔ منافقین کے لئے دردناک عذاب ہے۔ ان کے جھوٹ کہنے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ وہ "انما نحن مصلحون" کہتے ہیں جبکہ ان سے کہا جاتا تھا۔ لا تفسدوا فی الارض"

اور بر تقدیر ثانی اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہوگا۔ کیونکہ یقول من کا صلہ ہے اور صلہ کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہوتا پس اس کے معطوف کے لئے بھی کوئی اعراب نہ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا۔ یعنے ایسے ہیں جو آمنا کا دعویٰ کرتے ہیں اور ایسے ہیں کہ جب ان سے کہا جاتا ہے "لا تفسدوا فی الارض" تو انما نحن مصلحون کہتے ہیں۔ شیخ زادہ کی رائے ہے کہ پہلی ترکیب زیادہ راجح ہے۔ کیونکہ اسمیں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان فعل لازم نہیں آتا۔ ایک تیسری ترکیب یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اسے جملہ مستانفہ مانا جائے اور یہ کہا جائے کہ اس سے خداع اور کذب کی تفصیل کرنی مقصود ہے۔

وما روی عن سلمان الخ یہاں سے اشکال وجواب کا تذکرہ ہے۔ اشکال یہ ہے کہ قاضی کی ذکر کردہ دونوں ترکیبیں صحیح نہیں ہیں کیونکہ ان دونوں کے اعتبار سے یہ کلام ما قبل والے کلام کے تحت ہوگا پس لازم آئے گا کہ جو لوگ کلام سابق کے مصداق تھے یعنی منافقین عہد نبوت وہی اسکے بھی مصداق ہیں۔ حالانکہ سلمان فارسی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس کلام کے مصداق ابھی تک نہیں آئے۔

جواب یہ ہے کہ حضرت سلمان فارسی کا مقصود حصر کی نفی کرنی ہے یعنی اس کے مصداق وہی نہیں تھے جو عہد نبوت میں موجود تھے بلکہ آئندہ بھی ایسے لوگ ہوتے رہیں گے۔ سرے سے وجود کی نفی مدنظر نہیں ہے اور اس تاویل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اس جملہ میں ہم ضمیر ہے جو من الناس من یقول کے من کی جانب لوٹ رہی ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ آیت ما قبل والی آیت کے ساتھ متصل ہے۔

والفساد خروج الشئ من الاعتدال والصلاح ضدہ وکلاھما یعمان کل ضار و نافع وکان من فسادھم فی الارض ھیج الحروب والفتن بمخادعۃ المسلمین وممالاۃ الکفار علیھم وافشاء الاسرار الیھم فان ذلک یؤدی الی فساد ما فی الارض من الناس والدواب والحرث ومنہ اظھار المعاصی والاھانۃ بالدین فان الاخلال بالشرائع والاعراض عنھا مما یوجب الھرج والمرج ویخل بنظام العالم والقائل ھو اللہ تعالیٰ او الرسول او بعض المؤمنین

وقرأ الکسائی وھشام قیل باشمام الضم۔

قَالُوْٓا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ جواب لاذا ورد للناصح علی سبیل المبالغۃ والمعنی انہ لایصح مخاطبتنا بذلک فان شاننا لیس الا الاصلاح وان حالنا متمحضۃ من شوائب الفساد لان انما یفید قصر ما دخلہ علی ما بعدہ مثل انما زید منطلق وانما ینطلق زید۔

ترجمہ:۔ شئ کا اپنے اعتدال سے خارج ہو جانا فساد اور اس کے برخلاف اپنے اعتدال پر برقرار رہنا صلاح کہلاتا ہے اور فساد سے ہر قسم کی ضار چیز اور صلاح سے ہر قسم کی نافع چیز مراد ہو سکتی ہے۔ اور منافقین کا روئے زمین میں فساد یہ تھا کہ انہوں نے مسلمانوں سے جعل سازی کر کے اور ان کے مقابلے میں کفار کو مدد دے کر اور ان تک راز کی باتیں پہونچا کر لڑائیاں ابھاریں، فتنے بھڑکائے اور ان چیزوں کو فساد کہنا اس لئے ہے کہ یہ سب باتیں ان چیزوں کے فساد کا باعث ہیں جو روئے زمین پر رہتی ہیں مثلاً انسان، جانور، کھیتیاں۔ اور مذہب کی توہین اور معاصی کا اظہار بھی اسی قبیل سے ہے اس لئے کہ شرائع میں رخنہ ڈالنا اور ان سے بیزاری برتنا ان چیزوں میں سے ہیں جو فتنہ و فساد کا باعث بنتی ہیں۔ اور ان کی وجہ سے نظام عالم میں خلل آتا ہے اور ان سے لاتفسدوا کہنے والا اللہ تعالیٰ ہے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا مؤمنین۔

اور کسائی اور ہشام نے قیل کو ضمہ کے اشمام کے ساتھ پڑھا ہے۔

یہ اذا قیل لہم لاتفسدوا کا جواب ہے اور مبالغہ کے ساتھ ناصح کی تردید ہے اور معنی یہ ہیں کہ ہم کو لاتفسدوا کا مخاطب بنانا درست نہیں اس لئے کہ ہماری شان اصلاح کے سوا دوسری چیز نہیں ہے اور ہمارا حال فساد کی ملاوٹوں سے پاک ہے اس لئے کہ کلمۂ انما اپنے مدخول کو اس کے مابعد پر منحصر کرنے کے لئے

وانما قالوا ذلك لانهم تصوّروا الفساد بصورة الصلاح مما فی قلوبهم من المرض کما قال تعالیٰ اَفَمَنْ زُيِّنَ لَهٗ سُوْٓءُ عَمَلِهٖ فَرَاٰهُ حَسَنًا۔

ترجمہ:۔ اور منافقین نے انما نحن مصلحون اس لئے کہا تھا کہ ان کو اپنا فساد صلاح کی صورت میں نظر آیا اور ان کی نظر کی خرابی باطنی بیماری کی وجہ سے تھی جیسا کہ ارشاد ہے "افمن زین لہ سوء عملہ فرآہ حسنًا" (تو کیا وہ شخص جس کی بدعملی اس کی نظروں میں بھلی بنا کر پیش کی گئی اور وہ اسے اچھا ہی سمجھ بیٹھا مومن مخلص کے برابر ہو سکتا ہے۔

(بقیہ صـ گذشتہ) دوم اس کا ماقبل سے ربط سو ترکیب میں یہ جزاء واقع ہے اذا قیل لہم الآیۃ کی۔ اور ربط یہ ہے کہ اس سے ناصح کی مبالغہ کے ساتھ تردید کرنی منظور ہے۔ اور مبالغہ دو چیزوں سے پیدا ہوا۔ (۱) جملہ کو اسمیہ ذکر کرنے کی وجہ سے جو استمرار و دوام پر دلالت کرتا ہے۔ (۲) شروع میں انما لانے سے جو حصر پر دلالت کرتا ہے۔ انما اپنے مدخول کو منحصر کرنے کے لئے آتا ہے اس کلمہ کا جو اس مدخول کے بعد واقع ہے۔ پس انما زیدٌ منطلق میں زید کو انطلاق پر منحصر کر دیا ہے یعنی زید انطلاق کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے اور انما منطلق زیدٌ میں انطلاق کا حصر زید پر ہو رہا ہے۔ آیت میں جس حصر کی طرف قاضی نے اشارہ کیا ہے وہ حصر افراد ہے۔ حصر افراد میں شرکت کی نفی ہوا کرتی ہے جب ان سے کہا گیا کہ فساد مت پھیلاؤ۔ تو چونکہ وہ اپنے کو مصلح سمجھتے ہی تھے لہذا وہ یہ سمجھے کہ ہمارا ناصح ہم کو صلاح و فساد کے درمیان شریک سمجھتا ہے پس انہوں نے فساد کی شرکت کی نفی کر کے اپنے اوپر صلاح کو منحصر کر لیا اور ناصح کو باور دلایا کہ صلاح کے سوا فساد کا شائبہ بھی ہم میں موجود نہیں۔

تفسیر:۔ یہ ایک شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ فساد تو ایک امر محسوس شیٔ تھی کیا منافقین اسے بھی نہیں سمجھ پائے اور اس کو صلاح کہہ بیٹھے۔ قاضی نے جواب دیا کہ اس فساد کو صلاح سمجھنا ان کی قلبی بیماری کی وجہ سے تھا۔ جیسے یرقان کا مریض ہر شیٔ کو زرد دیکھتا ہے۔

آتا ہے جیسے انما زید منطلق اور انما ینطلق زیدٌ۔

تفسیر:۔ قاضی صاحب یہاں دو باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اول قالوا انما نحن مصلحون کی ترکیب۔ دوم اس کا ماقبل سے ربط۔ سو ترکیب میں یہ جزا۔ واقع ہے اذا قیل لہم الآیۃ کی اور ربط یہ ہے کہ اس سے ناصح کی مبالغے کے ساتھ تردید کرنی منظور ہے۔ اور مبالغہ دو چیزوں سے پیدا ہوا (۱) جملہ کو اسمیہ ذکر کرنے کی وجہ سے جو استمرار و دوام پر دلالت کرتا ہے (۲) شروع میں انما لانے سے جو حصر پر دلالت کرتا ہے انما اپنے مدخول کو منحصر کرنے کے لئے آتا ہے اس کلمہ پر جو اس مدخول کے بعد واقع ہے۔
پس انما زید منطلق میں زید کو انطلاق پر منحصر کر دیا ہے۔ یعنی زید انطلاق کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے اور ینطلق زیدٌ میں انطلاق کا حصر زید پر ہو رہا ہے آیت میں جس حصر کی طرف قاضی نے اشارہ کیا ہے وہ حصر افراد ہے۔ حصر افراد میں شرکت کی نفی ہوا کرتی ہے۔ جب ان سے کہا گیا کہ فساد مت پھیلاؤ تو چونکہ وہ اپنے کو مصلح سمجھتے ہیں تھے بنا وہ یہ سمجھے کہ ہمارا ناصح ہمکو صلاح و فساد کے درمیان مشترک سمجھتا ہے پس انہوں نے فساد کی شرکت کی نفی کر کے اپنے اوپر صلاح کو منحصر کر لیا اور ناصح کو باور دلایا کہ صلاح کے سوا فساد کا شائبہ بھی ہم میں موجود نہیں ہے۔

❖ ❖

❖

أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُوْنَ وَلٰكِنْ لَّا يَشْعُرُوْنَ رَدٌّ لما ادّعوه ابلغ ردٍّ للاستيناف به وتقديره فی التاكيد الا المنبّهة علی تحقيق ما بعدها فانّ همزة الاستفهام التی للانكار اذا دخلت علی النفی افادت تحقيقًا. ونظيره اليس ذٰلك بقادرٍ. ولذلك لاتكاد تقع الجملة بعدها الامصدرة بما يتلقی بها القسم واختها اما التی هی من طلائع القسم وان المقرّرة للنسبة وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لردّ ما فی قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين والاستدراك بلا يشعرون۔

ترجمہ :۔ یاد رکھو کہ بلاشبہ یہی لوگ مفسد ہیں لیکن وہ اس کا شعور نہیں رکھتے۔ یہ منافقین کے دعویٰ کی پرزور تردید ہے۔ اور اس میں زور چند وجوہ سے پیدا ہوا۔ (۱) اس کے جملہ مستانفہ ہونے کی وجہ سے (۲) شروع میں دو حرف تاکید آجانے کی وجہ سے۔ ان میں کا ایک اَلَا ہے جو اپنے مابعد کی تحقیق پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے کہ ہمزۂ استفہام انکاری جب نفی پر داخل ہوتا ہے تو تحقیق کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اس کی نظیر الیس ذٰلک بقادرٍ ہے اسی لئے اَلَا کے بعد آنے والے جملہ کے شروع میں حرف قسم کا آنا ضروری ہے اور اس کی نظیر اَمَا ہے جو علامت قسم میں سے ہے ان دو میں کا دوسرا اِنَّ ہے جو تاکید نسبت کے لئے آتا ہے (۳) خبر کو معرفہ لانے کے ذریعہ (۴) بیچ میں ضمیر فصل لانے کے ذریعہ اور ضمیر فصل میں اس تعریض کی تردید ہوگئی جو انہوں نے اپنے قول انما نحن مصلحون میں مسلمانوں سے کی تھی (۵) حرف استدراک کے بعد لا یشعرون ذکر کرنے کی وجہ سے۔

تفسیر :۔ اس کلام سے اللہ تعالیٰ نے منافقین کے انما نحن مصلحون دعویٰ کی ابلغ طریقہ پر تردید فرمائی ہے۔ اور بقول مفسر علام البلغیت پانچ وجہوں سے پیدا ہوئی۔ پہلی وجہ یہ کہ اس کلام کو جملہ مستانفہ بنا کر ذکر فرمایا اور جملہ مستانفہ سوال مقدر کے جواب میں واقع ہوا کرتا ہے۔ تو گویا یہ کلام بھی ایک سوال کے جواب میں ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا منافقین اپنے دعویٰ میں سچے ہیں یا جھوٹے؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ سراسر جھوٹے ہیں۔ وہ تو پکے مفسد ہیں اور جو چیز سوال و طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ ذہن میں جاگزیں ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس آیت کے شروع میں دو حرف تاکید لائے گئے ہیں اول اَلَا جو تحقیق مابعد پر دلالت کرتا ہے۔ دوم اِنَّ جو تاکید نسبت کے لئے آتا ہے۔ اور اَلَا تحقیق مابعد پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ یہ ہمزہ اور لائے نفی سے مرکب ہے۔ ہمزہ استفہام کبھی انکار کے لئے بھی آتا ہے۔ اور لا سے مابعد کے مضمون کی نفی ہوتی ہے

پس جب ہمزہ انکار لائے نفی پر داخل ہوا تو نفی کی نفی ہو گئی۔ اور نفی کی نفی بعینہ اثبات و تحقیق ہے۔ جیسا کہ الیس ذلک بقادر میں اسی انداز کا اثبات و تحقیق موجود ہے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ چونکہ الا تحقیق کے لئے آتا ہے۔ اسی وجہ سے عموماً اس کے مابعد پر ایسے حروف قسم داخل ہوتے ہیں جو جواب قسم پر آیا کرتے ہیں جیسے اِنَّ لام تاکید وغیرہ بیچ میں بطور جملہ معترضہ قاضی نے یہ بھی بتا دیا کہ اَمَا اَلَا کی نظیر ہے۔ اور اَمَا قسم کا پیش خیمہ یعنی قسم کے شروع میں آجایا کرتا ہے۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے ؎

أما والذی ابکی واضحک والذی ✣ أمات واحیی والذی امرہ امر

لقد ترکتنی احسد الوحش ان اری ✣ والیفین منہا لا یردعہا الذعر

شعر کا ترجمہ یہ ہوگا۔ آگاہ رہو اقسم اس ذات کی جو رُلاتی ہے اور ہنساتی ہے اور جس کے قبضۂ قدرت میں موت و حیات ہے اور جس کا حکم حقیقی معنیٰ میں حکم ہے۔ مجھے میری محبوبہ نے اس حال میں چھوڑ رکھا ہے کہ میں وحشی جانوروں پر یہ دیکھ کر حسد کر رہا ہوں کہ وہ مل مل کر اپنے اپنے جوڑے کے ساتھ پھر رہے ہیں اور ان کے دلوں میں زمانے کا خوف ڈر اس نہیں ہے اس شعر سے شاعر اپنے حال پر حسرت کا اظہار کر رہا ہے کہ وحشی جانوروں کو اس قدر سکون حاصل ہے کہ وہ اپنے ہم جنس کے ساتھ مل کر زندگی کا پورا لطف اٹھاتے ہیں اور ایک ہم ہیں کہ رقیب ہمیں چین کا سانس بھی نہیں لینے دیتے۔

البلاغت کی تیسری وجہ یہ ہے کہ خبر یعنی المفسدون کو معرف باللام ذکر کیا گیا ہے اور تعریف خبر سے اگرچہ عموماً قصر مسند علی المسند الیہ کا فائدہ ہوتا ہے۔ تاہم کبھی کبھی اس کے برعکس قصر مسند الیہ علی المسند کا فائدہ بھی حاصل ہو جاتا ہے جیسے الکرم ہو التقوی۔ والحسب ہو المال ای لاکرم الا التقوی۔ ولا حسب الا المال۔ یہاں مسند الیہ مسند پر منحصر ہو رہا ہے پس اسی طرح اولئک ہم المفسدون میں اولئک کا حصر ہوگا المفسدون پر جس کا مطلب یہ ہوگا منافقین میں فساد کے سوا دوسرا وصف نہیں ہے۔

اور ہم نے تعریف خبر کو قصر مسند الیہ پر اس لئے محمول کیا کہ مقام کے مناسب یہی معنے ہیں کیونکہ منافقین نے اپنے کو بطور قصر افراد صلاح پر منحصر کیا تھا۔ ان کا جواب اسی طرح ہو سکتا ہے کہ قصر قلب کے طور پر منافقین کو صلاح کے برعکس فساد پر منحصر کر دیا جائے اور یہ معنی قصر مسند الیہ کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں۔

چوتھی وجہ درمیان میں فصل لانا ہے۔ ضمیر فصل لانے سے ان کی اس تعریض کا جواب ہو گیا جو انہوں نے انما نحن مصلحون میں نحن لا کر کی تھی یعنی صلاح کو نحن پر منحصر کر دیا تھا جس سے مقصود یہ تھا کہ وہ مؤمنین جو ہم جیسے نہیں مفسد ہیں پس یہاں اللہ تعالیٰ نے اس کے توڑ میں مفسد کو ہم پر منحصر کر دیا۔

پانچویں وجہ یہ ہے کہ حرف استدراک کے بعد لا یشعرون لا کر ان کو بہائم کے درجے سے بھی نیچے گرا دیا گیا۔ اس لئے کہ شعور حواس خمسہ کے ذریعہ کسی چیز کے ادراک کر لینے کو کہتے ہیں۔ اور شعور جانوروں کو بھی ہوتا ہے پس جب یہ اپنے فساد کو بھی جو امر محسوس تھا نہ سمجھ سکے تو اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ شعور بھی نہ تھا جو بہائم تک کو حاصل ہوتا ہے۔

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا من تمام النصح والارشاد فان كمال الايمان بمجموع الامرين الاعراض عما لا ينبغي وهو المقصود بقوله لا تفسدوا والاتيان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله آمنوا۔

ترجمہ :۔ یہ کلام نصیحت وارشاد کی تکمیل ہے اس لئے کہ کمال ایمان دو چیزوں کے مجموعہ سے حاصل ہوتا ہے نامناسب چیزوں سے اعراض کرنے سے اور مناسب چیزوں کے بجالانے سے۔ لاتفسدوا سے پہلی چیز مقصود ہے اور آمنوا سے دوسری۔

تفسیر :۔ اس آیت کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ یہ ماقبل والی نصیحت کا تتمہ اور تکملہ ہے۔ اس لئے کہ کسی شیٔ میں کمال حاصل کرنے کی دو راہیں ہیں (۱) یہ کہ جو اشیاء اس کے خلاف اور نامناسب ہوں ان سے گریز کیا جائے (۲) یہ کہ جو چیزیں اس کے مناسب حال ہوں ان سے آراستہ ہوا جائے انہیں اپنایا جائے۔ پس ایمان میں بھی کمال انہیں دو راہوں سے حاصل ہو سکتا ہے لہذا ناصح نے جب لاتفسدوا کہکر یہ سمجھا دیا کہ ایمان کے لئے جو چیزیں مضر ہیں ان سے بچو۔ تو اب آمنوا سے یہ نصیحت کر رہا ہے کہ جو چیزیں ایمان کے مناسب حال ہیں مثلاً اخلاص انہیں اپناؤ۔ پس یہ نصیحت ماقبل والی نصیحت کی تکمیل ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب: شبہ پیدا ہوا کہ قاضی صاحب کے قول سے معلوم ہوا کہ یہ آیت ماقبل کا تکملہ ہے پس جو لوگ پہلی نصیحت کرنیوالے ہیں وہی اس کے ناصح ہوں گے اور جن لوگوں سے منافقین کا خطاب انما نحن مصلحون ہے انہیں سے انؤمن کما آمن السفہاء کا خطاب ہوگا اور ناصح مؤمنین کی جماعت ہے پس ثابت ہوا کہ منافقین مؤمنین سے کہتے تھے کیا ہم بیوقوفوں کیطرح ایمان لے آئیں۔ پس گویا اپنے کفر کا اظہار کرتے تھے لہذا منافق نہ رہے وہ تو مجاہر ہوئے۔ نیز اس میں اور واذا لقوا الذین آمنوا میں تضاد ہے۔ کیونکہ اذا لقوا الخ سے ثابت ہوتا ہے کہ مؤمنین سے آمنا کہتے تھے۔

الجواب۔ اس اشکال کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں۔ (۱) یہ خطاب ضعفاء مؤمنین سے ہے اور آمنا کا خطاب اقویاء مؤمنین سے (۲) یہ خطاب ان مؤمنین سے ہے جو ان کے قرابت داروں میں تھے اور وہ مصلحت قرابت کی وجہ سے ان کا نفاق مخفی رکھتے تھے اور آمنا کا خطاب عام مؤمنین سے تھا۔ (۳) کما آمن السفہاء کا یہ مطلب نہیں کہ جسطرح تم بیوقوف لوگ ایمان رکھتے ہو۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہمارا ایمان ایسا ایمان نہیں جیسا بے وقوف، پاگلوں، دیوانوں کا ہوا کرتا ہے بلکہ ہمارا ایمان قابل اعتماد ہے۔ یہ دو قول جواب صاحب روح المعانی نے نقل کئے ہیں۔ (۴) یہ خطاب ان کے ہم خیال منافقین سے تھا۔

كمَا اٰمَنَ النَّاسُ فی حیز النصب على المصدریة او كافة مثلها فی ربما واللام فی الناس للجنس والمراد به الكاملون فی الانسانیة العاملون بقضیة العقل۔

ترجمہ:۔ کما آمن الناس مفعول مطلق ہونے کی بنا پر منصوب المحل ہے اور ما مصدریہ ہے یا کافہ ہے۔ جیسے ربما میں ما کافہ ہے اور الف لام الناس میں جنسیت کا ہے اور اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو انسانیت میں کامل ہیں عقل کے تقاضے پر عمل کرتے ہیں۔

تفسیر:۔ کما کے کاف اور ما میں دو دو احتمال ہیں (۱) ما مصدریہ ہو (۲) کافہ ہو۔

برتقدیر اول کاف اسمیہ ہوگا مثل کے معنی میں۔ اور برتقدیر ثانی آحرفی ہوگا۔ ما مصدریہ اسے کہتے ہیں جو اپنے مابعد کو مصدر کے معنی میں کردے اور ما کافہ اسے کہتے ہیں جو اپنے ماقبل کو مابعد میں عمل کرنے سے روک رہا ہے جیسے ربما میں ما۔ رب کو مابعد میں عمل کرنے سے روک رہا ہے۔ جب ما مصدریہ ہوگا۔ تو کما آمن الناس الخ مفعول مطلق کی صفت ہونے کی بنا پر منصوب ہوگا۔ تقدیری عبارت ہوگی آمنوا ایماناً مشابہاً لایمان الناس۔

اور اگر ما کافہ ہو تو اس مصدر مقدر سے حال ہونے کی بنا پر منصوب ہوگا۔ شیخ زادے نے حاشیۂ شریفیہ کا حوالہ دیکر لکھا ہے کہ ما کو کافہ قرار دینے کی صورت میں تشبیہ دونوں جملوں کے مضمون کے درمیان ہوگی۔ معنی ہوں گے۔ حققوا ایمانکم کما تحقق ایمانہم۔ اپنا ایمان محقق اور ثابت کرکے پیش کرو۔ جیسا کہ دوسرے لوگوں کا ایمان متحقق ہے۔ اور مصدریہ ہونے کی صورت میں ترجمہ ہوگا۔ ایسا ایمان لاؤ جو دوسرے مؤمنین کے ایمان کے مشابہ ہو۔

الناس میں الف لام جنس کا بھی ہو سکتا ہے اور عہد خارجی کا بھی۔ عہد خارجی کی بحث بعد میں آئے گی جنس ہونے کی صورت میں معنی ہوں گے ایمان لاؤ جیسا کہ جنس ناس ایمان لائی ہے۔ شبہ پیدا ہوا کہ سبھی لوگ مؤمن نہیں۔ بلکہ جنس کے بہت سے افراد غیر مؤمن تھے پس یہ تشبیہ کیونکر صحیح ہے؟

الجواب:۔ جنس سے اس کے کامل افراد مراد ہیں۔ اور وہ لوگ مراد ہیں جو تقاضائے عقل پر عمل کرتے ہیں اور چونکہ عقل ایمان باللہ والرسول کی دعوت دیتی ہے اس لئے چار ناچار مؤمنین اس میں شامل ہوں گے۔ بقیہ سب خارج ہو جائیں گے۔

فان اسم الجنس کما یستعمل لمسماہ مطلقًا یستعمل لما یستجمع لمعانی المخصوصۃ بہ والمقصودۃ منہ ولذالک یسلب عن غیرہ فیقال زید لیس بانسانٍ ومن ھذا الباب قولہ تعالٰی صُمٌّ بُکْمٌ ونحوہ وقد جمعھا الشاعر فی قولہ ؎

اذالناس ناسٌ والزمانُ زمانٌ۔

ترجمہ:۔ اس لئے کہ اسم جنس کا استعمال جس طرح اپنے مدلول مطلق کے لئے ہوتا ہے اسی طرح ان افراد کے لئے بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جو ان اوصاف کے جامع ہوتا ہے جو اس جنس کے ساتھ مخصوص ہیں اور اس سے مقصود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان افراد سے جنس کی نفی کردی جاتی ہے جو ان اوصاف کے جامع نہیں ہوتے چنانچہ کہدیا جاتا ہے زیدٌ لیس بانسانٍ اور فرمان باری صُمٌّ بکم۔ اور اسی جیسے دیگر فرامین اسی قبیل سے ہیں۔ اور شاعر نے اپنے قول ؎ اذالناس ناس والزمان زمان۔ میں ان دونوں استعمالوں کو جمع کردیا ہے

تفسیر:۔ یہ کلام الناس کو کاملین فی الانسانیۃ میں منحصر کرنے کی دلیل ہے۔ جس کی وضاحت امام راغب کے کلام سے ہو رہی ہے وہ یہ کہ ہر اسم جنس کا استعمال دو طریقے پر ہوتا ہے اول یہ کہ اس سے وہ معنی عام مراد ہوں جس کے لئے وہ جنس وضع کی گئی ہے۔ دوم یہ کہ ان افراد کے لئے استعمال ہو جو اس جنس کے اوصاف مخصوصہ کے حامل ہوں جیسے حسین فرس کا وصف مخصوص تیز رفتاری ہے۔ اور بعیر کا وصف مخصوص لمبے لمبے میدانوں کو قطع کرنا ہے پس فرس کا استعمال ایسے گھوڑے کے لئے جو یہ وصف رکھتا ہو اسی قبیل سے ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ جو اس وصف مخصوص کا حامل نہ ہو اس سے جنس ہی کی نفی کردی جاتی ہے جیسے زیدٌ لیس بانسانٍ اس مثال سے یہ ہرگز مقصود نہیں۔ کہ زید جنس انسان ہی سے خارج ہے بلکہ یہ مقصود ہے کہ چونکہ انسانی کمالات نہیں رکھتا اس لئے اس کا انسان نام رکھنا مناسب نہیں۔

پس الناس کو کاملین فی الانسانیت پر منحصر کرنا اس استعمال کے پیش نظر ہے۔

اور فرمان باری صمٌّ بکمٌ عمیٌ اور اسی جیسے دوسرے کلام بھی اسی قبیل سے ہیں۔ یعنی ان میں بھی فرد غیر کامل سے جنس کی نفی کی گئی ہے کیونکہ سامع ہونے اور ناطق ہونے کا کمال یہ تھا کہ حق باتیں سنتے سچی باتیں زبان پر لاتے۔ پس جن کے اندر یہ بات نہیں پائی جاتی وہ اس قابل ہی نہیں کہ سنوا د گویا کہا جائے۔

قاضی صاحب نے دونوں استعمالوں کے استشہاد کے لئے شاعر کا قول پیش کیا ہے جس کی پوری شکل یہ ہے۔ ؎

دیارٌ بھا کنّا نحب مزارہا ❊ اذالناس ناسٌ والزمان زمانٌ

او للعهد والمراد به الرسول صلی اللّٰہ علیہ وسلم ومن معہ او من آمن من جلدتہم کابن سلام واصحابہ۔

والمعنی آمنوا ایمانًا بالاخلاص متمحضًا عن شوائب النفاق مماثلا لایمانہم۔

ترجمہ :- یا الف لام عہد خارجی کے لئے ہے اور اس سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب مراد ہیں یا انہیں کی جماعت میں ایمان لانے والے لوگ مراد ہیں۔ جیسے عبداللہ بن سلام اور ان کے ساتھی رضی اللہ عنہم۔

اور آیت کے معنی یہ ہیں ایسا ایمان لاؤ جو اخلاص سے بھرپور ہو۔ نفاق کی آمیزشوں سے پاک ہو مخلصین کے ایمان کے مشابہ ہو۔

(بقیہ صد گذشتہ) اس شعر میں پہلے ناس سے جنس ناس اور مطلق انسان مراد ہیں۔ اور دوسرے سے کاملین فی الانسانیۃ۔ علی ہذا القیاس الزمان زمان۔ ترجمہ ہوگا۔ ان شہروں کی زیارت ہیں اس وقت محبوب تھی جبکہ لوگ مردان کامل تھے اور زمانہ بھی باکمال زمانہ تھا۔

تفسیر :- یہ الف لام کے متعلق دوسرا احتمال ہے کہ عہد خارجی کا قرار دیا جائے۔ دریں صورت اس سے حضورؐ اور آپ کے اصحاب مراد ہوں گے یا ان کی جماعت میں سے جو لوگ ایمان لائے وہ مراد ہیں جیسے عبداللہ بن سلام اور آپ کے ساتھی۔ شبہ پیدا ہوا کہ عہد خارجی میں معہود کا متعین ہونا ضروری ہے۔ خواہ تعین ضمنی ہو یا صریحی۔ اور یہاں کسی قسم کی بھی تعیین نہیں ہے۔ کیونکہ رسول اور مؤمنین کا اس کلام میں کہیں تذکرہ ہی نہیں ؟

الجواب :- تعین کے لئے یہ ضروری نہیں کہ لفظوں میں ہو۔ بلکہ کبھی تعین ذہنی بھی تعین لفظی کی قائم مقامی کر لیتی ہے۔ پس چونکہ منافقین کے ذہنوں میں مؤمنین مخلصین متعین تھے کیونکہ منافقین کو مؤمنین سے حسد تھا اور محسود حاسد کی نظروں میں ہر وقت رہتا ہے اس لئے تعین لفظی کی ضرورت نہیں رہی۔ قاضی کی عبارت میں من اہل جلدتہم کا کلمہ آگیا ہے۔ جلدۃ جیم کے کسرہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ مستعمل ہے اس کے معنی ذرت الشیٔ۔ اور قبیلے کے ہیں۔ حدیث میں ہے۔ قوم من جلدتنا۔ یہ جماعت ہمارے خاندان کی ہے پس من اہل جلدتہم کا ترجمہ ان کے اپنے لوگوں میں سے یا ان کی جماعت کے لوگوں میں سے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اہل کا لفظ زائد ہے ؎

واستدل به علیٰ قبول توبة الزندیق وان الاقرار باللسان ایمانٌ والّالم یفد التقیید

ترجمہ :۔ اور اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ زندیق کی توبہ مقبول ہے۔ نیز یہ مسئلہ بھی آیت سے نکلا کہ اقرار باللسان ایمان ہے ورنہ اس کو مقید کرنا بے فائدہ ہوگا۔

تفسیر :۔ یہاں سے قاضی صاحب آیت سے مستنبط ہونے والے دو مسئلوں کو ذکر کر رہے ہیں اول یہ کہ زندیق کی توبہ قبول ہے۔ زندیق اصطلاح فقہاء میں وہ شخص ہے جو کفر پر مصر ہونے کے باوجود اسلام کا اظہار کرتا ہو۔ شرح مقاصد کے حوالہ سے شارحین بیضاوی نے نقل کیا ہے کہ جو شخص اعتراف نبوت اور شعائر اسلام کے اظہار کے باوجود ایسے عقائد رکھتا ہو جنہیں بالاتفاق عقائد کفریہ کہا جاتا ہے وہ زندیق ہوگا۔

زندیق کے قبول توبہ میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا ساحر اور داعی الحاد کو جس طرح قتل کر دیا جاتا ہے اسی طرح زندیق کو قتل کیا جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اس کی توبہ قبول ہوگی۔ بعض نے کہا۔ اگر اس کے الحاد و زندقہ کی شہرت ہو چکی ہے تو قتل کیا جائے گا ورنہ نہیں۔ قبول توبہ کی دلیل یہ ہے کہ منافقین بھی زنادقہ میں سے ہیں۔ اور پھر بھی ایمان کا حکم دیا گیا۔ اور ان سے اخلاص کا مطالبہ کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی توبہ قبول ہو سکتی ہے۔ ان کا ایمان معتبر ہو سکتا ہے۔ ورنہ ایمان کا مکلف نہ بنایا جاتا کیونکہ اصول ہے۔ مالا یقبل من المکلف لا یطلب منہ بالامر التکلیفی۔ جو چیز مکلف سے قبول نہیں کی جاتی ہے اسکا اسے حکم دے کر مکلف نہیں بنایا جاتا اور جب منافقین کی قبول توبہ ثابت ہوگئی تو زندیق کا قبول توبہ بھی ثابت ہوگیا۔ کیونکہ منافقین زنادقہ ہی کی ایک شاخ ہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ صرف اقرار باللسان کو ایمان کہتے ہیں اس میں اخلاص شامل ہو یا نہ شامل ہو۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ فرمان باری آمنوا مقید ہے کما آمن الناس کی قید کے ساتھ جس کے معنی ہیں ایمان لاؤ ایسا ایمان جو اخلاص سے بھرپور ہو۔ پس اگر محض اقرار باللسان ایمان نہ ہوتا تو کما آمن الناس کی قید بڑھا کر اخلاص کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ وہ معنی تو خود آمنوا سے سمجھ میں آجاتے۔ معلوم ہوا کہ اقرار باللسان بھی ایمان ہے۔

تحقیق بات یہ ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں۔ ظاہری، حقیقی۔ ظاہری ایمان سے دنیاوی فائدہ حاصل ہو جاتا ہے یعنی جان و مال محفوظ رہتے ہیں۔ حقیقی ایمان وہ ہے جو مدار نجات ہے۔

ظاہری ایمان تو اقرار باللسان سے حاصل ہو جاتا ہے لیکن ایمان حقیقی بغیر تصدیق و اخلاص کے حاصل نہیں ہوتا۔ اور شریعت میں ایمان حقیقی مطلوب ہے۔ پس آمنوا سے ایمان حقیقی مطلوب ہے جو بغیر

قَالُوْا اَنُؤْمِنُ كَمَا اٰمَنَ السُّفَهَاءُ الهمزة فيه للانكار واللام مشارٌ بها الى الناس او الجنس باسره وهم مندرجون فيه على زعمهم وانما سفّهوهم لاعتقادهم فساد رأيهم او لتحقير شأنهم فانّ اكثر المؤمنين كانوا فقراء ومنهم موالى كصُهيب وبلال او للتجلّد وعدم المبالاة بمن اٰمن منهم ان فسّر الناس بعبد الله بن سلام واشياعه والسفهُ خفّة رائ يقتضيها نقصان العقل والحلمُ يقابلهُ ۔

ترجمہ :۔ کہتے ہیں کیا ہم ایسا ایمان لائیں جیسا کہ بیوقوف لوگ ایمان لائے۔ اس میں ہمزہ انکار کے لئے ہے اور السفہاء کے لام سے الناس کی طرف اشارہ ہے یا پوری کی پوری جنس سفہاء کی طرف اشارہ ہے اور منافقین کے خیال کے مطابق ناس بھی اس میں شامل ہیں اور منافقین نے مومنین کو سفیہ اس لئے ٹھیرایا کہ وہ انہیں نادان سمجھتے تھے۔ یا تحقیر شان کی وجہ سے کیونکہ مومنین فقراء تھے اور بعض ان میں سے آزاد کردہ غلام بھی تھے جیسے حضرت صہیب حضرت بلال رضی اللہ عنہم اور اگر الناس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن سلام اور آپ کے ساتھیوں سے کیجائے تو ان کا بیوقوف کہنا اظہار جسارت کی وجہ سے تھا اور اس وجہ سے تھا کہ انہوں نے ان کی پرواہ نہیں کی تھی اور سفہ اس خفت وضعف رائے کا نام ہے جو نقصان عقل کے نتیجے میں آتے ہیں اور سفہ کا مقابل لفظ حلم ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) تصدیق واخلاص کے حاصل نہیں ہوتا۔ اور کما آمن الناس اسی آمنوا کی توضیح ہے۔ تقیید نہیں۔ گو لفظی اعتبار سے تقیید معلوم ہوتی ہے۔ پس قاضی کا استدلال ضعیف ہے۔

تفسیر :۔ اس عبارت میں تین باتیں مذکور ہیں (۱) ہمزہ استفہام اور الف لام السفہاء کی توضیح (۲) منافقین کا مومنین کو سفیہ کہنا کس وجہ سے تھا۔ (۳) سفاہت کی تحقیق۔

ہمزۂ استفہام برائے انکار ہے یعنی ہم ایسا ایمان کبھی نہیں لاسکتے۔ الف لام میں دو احتمال ہیں۔ عہد خارجی کے لئے ہو جنس کے لئے ہو۔ اگر عہد خارجی کے لئے ہے تو اس سے الناس کی طرف اشارہ ہوگا۔ خواہ الناس سے متعین افراد مراد ہوں، یا جنسی معنی مقصود ہوں۔ اور اگر الف لام جنسی ہے تو اس سے جنس سفہاء مراد ہوگی اور اس میں منافقین کے گمان کے مطابق الناس بھی شامل ہو جائیں گے۔ کیونکہ سفہاء سے منافقین کے نزدیک اصل مقصود وہی تھے۔

اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلٰكِنْ لَّا يَعْلَمُوْنَ رَدٌّ ومبالغۃٌ فی تجھیلھم فان الجاھل بجھلہ الجازم علٰی خلاف ماھو الواقع اعظم ضلالۃ واتمّ جھالۃ من المتوقّف المعترف بجھلہ فانہ ربّما یعذر وتنفعہ الاٰیات والنذر۔

ترجمہ:۔ آگاہ رہو یہی لوگ احمق ہیں لیکن اس بات کو نہیں سمجھتے۔ اس سے منافقین کا جواب اور ان کی تجہیل وتحمیق میں مبالغہ مقصود ہے۔ اس لئے کہ جو اپنے جہل سے ناواقف ہو۔ اور خلاف واقع کا اعتقاد رکھتا ہو وہ اس شخص کے مقابلے میں زیادہ گمراہ اور جاہل ہے جو اپنے جہل سے آگاہ اور اس کا معترف ہے کیونکہ ایسا شخص لبا اوقات معذور سمجھا جاتا ہے اور آیات اور ڈراوے اس کے حق میں کار آمد ہو جاتے ہیں۔

(بقیہ صد گذشتہ) انما سفوھم الخ۔ یہاں سے تسفیہ کی وجوہ ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مومنین کو انہوں نے دو وجہ سے سفاہت کی طرف منسوب کیا تھا۔ اول یہ کہ اپنی فساد رائے اور اختلال نظر کی وجہ سے انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ ہم جو عقائد رکھتے ہیں اور جس روش پر چل رہے ہیں وہ اپنی جگہ بالکل برحق ہے اور مؤمنین جن عقائد پر قائم ہیں ان کو دیوانے لوگ قبول کیا کرتے ہیں۔ پس انہیں ناقص العقل وفاسد الرائے سمجھ کر سفاہت کی جانب منسوب کیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ منافقین اپنے دور کے رئیس اور صاحب ثروت تھے اور مؤمنین میں اکثریت فقراء کی تھی بلکہ بعض ان میں آزاد کردہ غلام بھی تھے۔ پس ان کے پاس دنیاوی رکھ رکھاؤ نہ ہونے کی وجہ سفیہ کہتے تھے۔ یہ دونوں وجہیں اس وقت چلیں گی جبکہ الف لام سے جنس سفیہ کی طرف اشارہ ہو یا الناس کی جانب۔ اور ناس سے حضور اور آپ کے اصحاب مراد ہوں۔ عبداللہ بن سلام وغیرہ مراد نہ ہوں۔ اور یہ اگر الف لام عہدی ہو اور اس سے ناس کی طرف اشارہ ہو اور ناس سے حضرت عبداللہ بن سلام اور آپ کے ساتھی مراد ہوں تو تسفیہ کی یہ وجہیں نہیں ہوں گی اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن سلام نہ تو ان کے نزدیک نادان تھے اور نہ ہی دنیاوی اعتبار سے معمولی درجہ کے انسان تھے۔ بلکہ اسلام لانے سے پہلے ان کے سرداروں میں شمار ہوتے تھے۔ پس اس وقت تسفیہ کی وجہ بیباکی اور جسارت بیجا کا اظہار ہوگا۔ نیز ان حضرات کے مؤمن ہونے سے استغنا ظاہر کرنا بھی پیش نظر تھا تاکہ مؤمنین ان حالات کی وجہ سے ہم پر ہنسنے نہ پائیں۔ تیسری بحث ترجمہ سے واضح ہو گئی۔ مزید تشریح کی ضرورت نہیں۔

تفسیر:۔ اس آیت سے دو چیزیں مقصود ہیں۔ منافقین کی تردید۔ ان کی تحمیق میں مبالغہ۔

وانما فُصّلت الاٰیۃ بلایعلمون والتی قبلھا بلایشعرون لانہ اکثر طباقا لذکر السفہ ولان الوقوف علی امر الدین والتمیز بین الحق والباطل مما یفتقر الی نظر وتفکر واما النفاق ومافیہ من الفتن والفساد فانما یدرک بادنی تفطن وتامل فیما یشاھد من اقوالھم وافعالھم۔

ترجمہ :۔ اور اس آیت کا فاصلہ لایعلمون کو بنایا گیا اور اس سے پہلی والی آیت کا لایشعرون کو۔ اس لئے کہ سفاہت کے ذکر کی وجہ سے لایعلمون میں صنعت طباق زیادہ ہے اور اس لئے بھی کہ امور دینیہ پر مطلع ہونا اور حق و باطل میں امتیاز کرنا ایسی چیزیں ہیں جن کے لئے نظر و فکر کی ضرورت ہے۔ رہا نفاق اور اس کا فتنہ و فساد تو وہ منافقین کے مشاہد اقوال و افعال میں ادنیٰ غور سے معلوم ہو سکتا ہے۔

حل :۔ فصّلت ماضی مجہول کا صیغہ ہے تفصیل سے لایا گیا ہے۔ جس کے معنی کسی کلمہ کو فاصلہ بنا دینا۔ فاصلہ آیت کے آخر کو کہتے ہیں۔ طباق۔ باب مفاعلۃ کا مصدر ہے۔ موافقت کے معنی میں۔ نیز فن بدیع کی ایک صنعت ہے جس کے معنی جمع بین المتضادین کے ہیں۔ جیسے خلق الموت والحیٰوۃ میں صنعت طباق ہے کیونکہ اس میں موت و حیات جو ایک دوسرے کی ضد ہیں یکجا موجود ہیں۔ ناصح کی عبارت میں طباق سے یہی معنی مراد ہیں۔

(بقیہ گذشتہ) منافقین نے مؤمنین کو سفاہت کی جانب منسوب کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے "الا انہم ہم السفہاء" سے ان کی تردید فرمائی۔ اور ابلغ تردید فرمائی۔ ابلغیت کی وجوہ "الا انہم ہم المفسدون" کے تحت گذر چکیں اور مبالغہ فی التجہیل لایعلمون سے ہے کیونکہ اس میں یہ بتلا دیا کہ یہ لوگ اپنی نادانی سے بھی ناواقف ہیں گویا جہل مرکب میں مبتلا ہیں۔ جہل مرکب میں گمراہی زیادہ ہے بمقابلہ جہل بسیط کے کیونکہ مبتلا جہل بسیط کا جہل زائل ہو سکتا ہے اور اس کو آیات قرآنی نفع دے سکتی ہیں اس لئے کہ وہ اپنی جہالت کا معترف ہے جو اپنی جہالت سے جاہل ہے اس کی جہالت کا خاتمہ تا روز قیامت ممکن نہیں۔ شاعر نے کہا ہے۔ ؎

جہلتَ ولم تعلم بانک جاھل ❊ وذاک لعمری من تمام الجہالۃ۔

ایک فارسی کا شعر اسی مضمون کی تعبیر ہے ؎

آنکس کہ نداند و بداند کہ بداند ❊ در جہل مرکب ابد الدہر بماند

تفسیر :۔ یہ ایک شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ سابق آیت کا فاصلہ لایشعرون کو اور اس

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا۔ بیان لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار وما صدرت به القصة فمساقه لبيان مذهبهم وتمهيد نفاقهم فليس بتكرير۔

ترجمہ :- اور جب منافقین مومنین سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آتے ہیں۔ یہ منافقین کے مومنین اور کفار کے ساتھ معاملے اور سلوک کا بیان ہے اور جن کلمات سے منافقین کے واقعہ کا آغاز کیا گیا ہے ان کا لانا ان منافقین کے مذہب کو بیان کرنے کے لئے ہے ان کے نفاق کی تمہید کے لئے ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) اس آیت کا فاصلہ لایعلمون کو کیوں بنایا۔ اس کے برعکس یا دونوں جگہ یکساں کیوں نہیں کیا گیا۔ (قاضی نے اس کے دو جواب دیتے ہیں۔ پہلا یہ کہ اس آیت میں سفاہت کا ذکر ہے اور لایعلمون میں علم کا لفظ موجود ہے۔ اور از روئے صنعتِ طباق سفاہت کے لئے علم زیادہ موزوں ہے کیونکہ سفاہت نادانی۔ عدم علم کو مستلزم ہے۔ پس سفاہت اور علم کو جمع کرنا جمع بین المتضادین ہے اور یا گر طباق اس لئے کہا کہ نفس طباق لایشعرون سے بھی حاصل ہو سکتا تھا کیونکہ عدم شعور بھی عدم علم کو مستلزم ہے پس جب لایشعرون فرماتے تو اس میں شعور کا بھی ذکر ہو جاتا جو علم کو مستلزم ہے۔ مگر چونکہ کئی واسطے آجاتے ہیں اس لئے لایشعرون میں وہ طباق نہیں جو لایعلمون میں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ دونوں موقعوں پر منافقین سے ادراک کی نفی کرنی منظور ہے پہلی آیت میں انہیں مفسد قرار دے کر اور دوسری میں سفاہت بتلا کر یعنی حق و باطل میں امتیاز کرنے سے نادان ٹھہرا کر لیکن افساد اور فتنہ انگیزی جو نفاق کا نتیجہ ہیں ان کے ان اقوال و افعال میں جو مشاہد تھے ادنیٰ غور و تامل کرنے سے معلوم ہو سکتے تھے۔ پس ان چیزوں کا علم بمنزلہ شئی محسوس کے ہے۔ اس لئے ان کے لئے شعور زیادہ بہتر ہے۔ جو احساس کے ہم معنی ہیں اور اس احساس کی نفی کے لئے لایشعرون ہی موزوں ہے۔

اس کے برخلاف دین کے معاملات پر مطلع ہونا اور حق و باطل میں امتیاز کرنا ایسی چیزیں ہیں جو سرسری نظر سے نہیں جانی جا سکتی ہیں بلکہ ان مخفی اور معقول چیزوں کے لئے تدبر و تعمق اور نظر و فکر کی حاجت تھی پس ان کے ادراک کی نفی کے لئے لایعلمون ہی بہتر ہے جو معقول چیزوں کے لئے استعمال ہوتا ہے

تفسیر:- منافقین کے تذکرے کی ابتدا جن کلمات سے ہوئی تھی یعنی ان کا آمنا باللہ و بالیوم الآخر کہنا اور اس کے بعد اللہ تعالٰی کا وما ہم بمؤمنین" فرمانا ان سے اجمالاً یہ معلوم ہو گیا تھا کہ وہ کفر کو چھپاتے اور ایمان کو ظاہر کرتے ہیں اور ان کے اس معاملے کی کیفیت جو مومنین و کفار کے ساتھ تھا نہیں معلوم ہو سکا تھا اس لئے اللہ تعالٰی نے ان آیات میں اس کی وضاحت فرما دی۔

روی ان ابن ابی واصحابه استقبلهم نفرٌ من الصحابة فقال لقومه انظروا کیف ارد هٰؤلاء السفهاء عنکم فاخذ بید ابی بکرٍ وقال مرحبًا بالصدیق سید بنی تمیم وشیخ الاسلام وثانی رسول اللّٰہ فی الغار الباذل نفسه وماله لرسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم ثم اخذ بید عمر فقال مرحبا بسید بنی عدیٍ الفاروق القوی فی دینه الباذل نفسه وماله لرسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم ثم اخذ بید علی فقال مرحبًا یا بن عم رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم وختنه سید بنی هاشم ماخلا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم. فنزلت هٰذه الآیة۔

ترجمہ :۔ روایت ہے کہ ابن اُبی اور اس کے ساتھیوں کے سامنے صحابہ کی ایک جماعت آرہی تھی تو ابن اُبی اپنے ساتھیوں سے کہنے لگا۔ دیکھنا ان بیوقوفوں کو تم سے کس طرح دفع کروں گا چنانچہ اس نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑ کر کہا۔ خوش آمدید ا صدیق اکبر قبیلہ بنی تمیم کے سردار شیخ الاسلام غار ثور میں حضور کے دوسرے۔ اپنی جان ومال حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے نثار کر دینے والے مذہب کے معاملے میں مضبوط حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چچازاد بھائی، آپ کے داماد سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سارے بنی ہاشم کے سردار غرضیکہ یہ واقعہ پیش آیا اور یہ آیت نازل ہوئی۔

اس روایت کی سند میں سدی صغیر کلبی ابو صالح واقع ہیں۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ سدی صغیر کذاب ہے اور ابو صالح ضعیف ہے اور کلبی متہم بالکذب۔ اور اس روایت کی سند سلسلۃ الذہب (طلائی زنجیر) ہونے کے بجائے سلسلۃ الکذب (جھوٹ کڑی) ہے اور اس کے الفاظ خود اس کے موضوع ہونے کو ظاہر کر رہے ہیں۔ اس لئے کہ سورۃ بقرہ بقول جمہور مفسرین ہجرت کے اوائل میں نازل ہو چکی تھی۔ اور حضرت علی کا نکاح ۲ ہجری میں ہوا تھا لیکن اس روایت میں حضرت علی کو حضور کا داماد کہا گیا ہے۔

(بقیہ ص گذشتہ) وما صدرت به النفقة الخ۔ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ اذا لقوا الذین کی وجہ سے تکرار پیدا ہو گیا۔ اس لئے کہ جس طرح من الناس من یقول آمنا الآیۃ سے یہ معلوم ہوا تھا

واللقاء والمصادفة يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبله ومنه القيته اذا طرحته فانك بطرحه جعلته بحيث يلقى

ترجمہ:۔ اور لقاء کے معنی مصادفہ یعنی پانے کے ہیں۔ کہا جاتا ہے لقیتہ' ولاقیتہ' اس وقت جبکہ تم کسی شئی کو پالو اور اس کے سامنے ہو جاؤ اور اسی لقاء سے القیتہ' لایا گیا ہے اس وقت بولتے ہیں جبکہ تم کسی شئی کو کہیں ڈالدو کیونکہ تم نے اسے ڈالکر ایسا بنادیا کہ وہ دوسروں کو مل جائے گی۔

(بقیہ صگذشتہ) کہ وہ بظاہر آمنّا کہتے تھے۔ حالانکہ وہ بباطن مومن نہیں تھے اسی طرح ان آیات سے بھی یہی بات مفہوم ہوتی ہے پس اذا لقوا کے ذکر سے فائدہ جدیدہ حاصل نہ ہوا بلکہ تکرار ہوگیا۔؟ قاضی نے جواب یہ دیا کہ دونوں آیتیں اگرچہ بظاہر متحد معلوم ہوتی ہیں لیکن غرض دونوں کی الگ الگ ہے۔ پہلی آیت کی غرض ان کے مذہب اور باطنی عقیدے کو بیان کرنا تھا اور اس آیت کی غرض ان کے مومنین و کفار کے ساتھ ظاہری سلوک کو بیان کرنا ہے۔ نیز تکرار کا دفعیہ اس طرح بھی ہوسکتا ہے کہ پہلے والے آمنّا سے احداث ایمان کی خبر دینی مقصود ہے اور دوسرے سے اخلاص فی الایمان کی اطلاع مقصود ہے پس پہلے آمنّا کے معنی ہوں گے احدثنا الایمان۔ ہم نے اپنے اندر ایمان پیدا کرلیا۔ اور دوسرے کے معنی ہوں گے خلصنا ایماننا۔ ہمارے اس ایمان میں اخلاص بھی ہے اور اس کی دلیل بقول فخر رازی یہ ہے کہ اذا لقوا الذین آمنوا کے مقابلہ میں واذا خلوا الی شیاطینہم واقع ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اپنے سرداروں کے سامنے اس کا اظہار کرتے تھے کہ ہم اللہ و رسول کو دل سے جھوٹا جانتے ہیں پس یقیناً اس کے مقابلے میں جو لفظ آمنّا واقع ہے اس سے تصدیق قلبی اور اخلاص کا اظہار پیش نظر ہوگا۔ فلا تکرار۔

تفصیل:۔ قاضی نے فرمایا کہ القیتُ لقاء سے ماخوذ ہے شبہ پیدا ہوا کہ القاء کے معنی ڈالنے اور پھینکنے کے ہیں۔ اور لقاء کے معنی پانے اور سامنے آنے کے ہیں پس مشتق اور مشتق منہ کے درمیان مناسبت نہیں پائی گئی قاضی نے جواب دیا کہ ڈالنے اور پھینکنے میں لقاء کے معنی موجود ہیں اس لئے کہ جب تم نے اسے پھینک دیا تو گویا اسے دوسروں کے پانے کے قابل بنادیا۔ اور دوسروں کا پانا ہی لقاء ہے قاضی کی عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ القاءؑ کا ہمزہ افعال تصییر کے لئے ہے۔ تعدیہ کے لئے نہیں۔ تصییر کے معنی ہیں صاحب ماخذ بنادینا پس القاء کے معنی ہوں گے صاحب لقاء بنادینا جیسے اجرب البعیر۔ اونٹ کھجلی والا ہوگیا۔

وَاِذَا خَلَوْا اِلٰی شَیٰطِیْنِهِمْ. خلوت بفلان والیه اذا انفردت معه او من خلاك ذمٌّ او علاك ومضى عنك ومنه القرون الخالية او من خلوتُ به اذا سخرت منه وعدّی بالی لتضمین معنی الانهاء۔

ترجمہ:۔ اور جب خلوت میں پہنچتے ہیں اپنے شریر سرداروں کے پاس۔ خَلَوْا۔ ماخوذ ہے خلوتُ بفلان اور الی فلان سے۔ یہ اس وقت کہتے ہیں جبکہ تم اس فلاں کے ساتھ منفرد اور تنہا ہو جاؤ۔ یا خلاک ذمٌّ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں تجھ سے مذمت متجاوز ہو گئی۔ اور گئی گذری ہو گئی اسی سے لیا گیا ہے القرون الخالیۃ (گذری ہوئی صدیاں) یا ماخوذ ہے خلوتُ بہ سے جس کے معنی مذاق کرنے کے ہیں۔ اس معنی کے اعتبار سے خلوا کا متعدی بالی ہونا انہاء کے معنی کے تضمین کی وجہ سے ہو گا۔

تفسیر۔ قاضی صاحب نے خلا کے تین معنی ذکر کئے ہیں (۱) انفراد یعنی کسی کے ساتھ تنہا ہونا یا تخلیہ کرنا (۲) مضی یعنی گذر جانا۔ متجاوز ہو جانا (۳) سخریہ مذاق اور ٹھٹھا کرنا۔ اول الذکر دو استعمالوں کے اعتبار سے خلا متعدی بالی و بالباء ہو سکتا ہے۔ اور معنی ہوں گے جب تنہا ہوتے ہیں اپنے سرداروں کے ساتھ اور ان سے تخلیہ کرتے ہیں۔ اور دوسرے استعمال کی بنا پر ترجمہ ہو گا اور جب مومنین کے پاس سے ہو کر اپنے سرداروں کے پاس جاتے ہیں تیسرے استعمال کے اعتبار سے اس کا متعدی بالی ہونا انہاء کے معنی کی تضمین پر مبنی ہے۔ تقدیری عبارت نکلے گی سخروا بالمومنین منہیین السخریۃ الی شیاطینہم۔ ترجمہ ہو گا۔ مذاق اڑاتے ہیں وہ مومنین کی اس حال میں کہ مذاق کے سلسلہ کو اپنے سرداروں تک پہونچانے والے ہیں۔

والمراد بالشياطين الذين ما تلوا الشيطان في تمردهم وهم المظهرون كفرهم وامنا فتهم اليهم للمشاركة في الكفر او كبار المنافقين والقائلون صغارهم. وجعل سيبويه نونه تارة اصلية على انه من شطن اذا بعُدَ فانه بعيدٌ عن الصلاح ويشهد له قولهم تشيطن واخرى زائدة على انه من شاط اذا بطل. ومن اسمائه الباطل

ترجمہ :۔ اور شیاطینہم سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنی سرکشی میں شیطانوں کے مشابہ تھے۔ اب چاہے وہ کفار مراد ہوں جو اپنے کفر کو برملا ظاہر کر دیتے تھے۔ بریں تقدیر ان کی منافقین کی جانب نسبت کرنا مشارکت فی الکفر کی وجہ سے ہے۔ یا مراد کبار منافقین ہیں اور انا معکم کہنے والے ان میں کے صغار ہیں اور سیبویہ نے کبھی اس کے نون کو اس بنا پر اصلی قرار دیا ہے کہ یہ شطن بمعنی بعُدَ سے ماخوذ ہے کیونکہ شیطان صلاح سے بالکل بعید اور دور ہے اور اہل عرب کا قول تشیطن اس پر شاہد ہے اور کبھی زائدہ قرار دیا ہے اس بنا پر کہ شیطان شاط بمعنی بطل سے ماخوذ ہے۔ اور شیطان کے ناموں میں سے ایک نام باطل بھی ہے۔

تفسیر :۔ اس عبارت سے دو باتیں ذکر کرنی مقصود ہیں شیاطین کی مراد اور لفظ شیطان کا ماخذ۔ پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ شیاطین کے بارے میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ اس سے وہ کفار مراد ہوں جو کھلم کھلا اپنے کفر کو اظہار کرتے تھے۔ دوم یہ کہ منافقین میں کے بڑے لوگ مراد ہوں اور قائلین سے چھوٹے بہر دو صورت لفظ شیطان کا استعمال استعارۂ تصریحیہ کی بنا پر ہوگا یعنی ان کفار کو شیطانوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ اور وجہ تشبیہ ان کا تمرد اور سرکشی ہے۔ پھر مشبہ بہ کو مشبہ کی جگہ استعمال کر لیا گیا۔ اور چونکہ تشبیہ میں ہے۔ مصادر اور اغراض میں نہیں۔ اس لئے استعارۂ تصریحیہ کہا۔ دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ شیطان کا ماخذ شطن بھی ہو سکتا ہے اور شاط بھی۔ شطن کے معنی بعد کے ہیں۔ پس شیطان فیعال کے وزن پر بعید کے معنی میں ہوگا۔ چونکہ شیطان صلاح اور رحمت خداوندی سے بعید ہے اس لئے اس کا ایک نام شیطان پڑا۔ اسی شطن سے لے کر بئرٌ شطونٌ کہتے ہیں اس کنویں کو جس کا پانی دور ہو یعنی زیادہ گہرائی میں ہو۔ قاضی نے فرمایا کہ اس اشتقاق پر تشیطن شاہد ہے یعنی چونکہ تشیطن مزید کا صیغہ ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ مزید میں مجرد کے تمام حروف اصلیہ ظاہر ہو جاتے ہیں اس لئے تشیطن اس پر شاہد ہے کہ شیطان شطن سے ماخوذ ہے۔

اور جب شیطان کو شاط سے ماخوذ مانا جائے تو اسکے معنے باطل کے ہونگے چونکہ اسکے اسماء میں سے ایک باطل بھی ہے اسلئے شیطان اس معنی کے اعتبار سے بھی اس کا مادہ آتا ہے دریں صورت اس کا وزن فعلان ہوگا یعنی الف نون زائد ہوگا اور پہلی صورت میں نون اصلی ہوگا۔ سیبویہ کا یہی قول ہے۔

قَالُوْا اِنَّا مَعَكُمْ اى فى الدين والاعتقاد خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية والشياطين بالجملة الاسمية المؤكدة بانّ. لانهم قصدوا بالاولى دعوى احداث الايمان وبالثانية تحقيق ثباتهم علٰى ما كانوا عليه۔

ترجمہ:۔ کہتے ہیں ہم بلاشبہ تمہارے ساتھ ہیں یعنی دین اور اعتقاد میں (ساتھ ہیں) مؤمنین کو جملہ فعلیہ سے اور شیاطین کو اس جملہ اسمیہ سے جو ان کے ساتھ مؤکد ہے اس لئے خطاب کیا کہ انہوں نے پہلے والے جملے سے احداث ایمان کے دعوٰی کا ارادہ کیا تھا اور دوسرے سے اپنے سابقہ حالت پر برقرار رہنے کو ثابت کرنے کا

تفسیر:۔ اى فى الدين والاعتقاد کے الفاظ بڑھا کر قاضی نے یہ بتلادیا کہ معیت سے معیت فی الدین والاعتقاد مراد ہے۔

خاطبوا الخ۔ سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ منافقین نے مؤمنین سے آمنا سے خطاب کیا۔ جو کہ جملہ فعلیہ ہے اور حدوث پر دلالت کرتا ہے اور اپنے شیاطین سے انا معکم سے جو کہ جملہ اسمیہ ہے اور ثبوت دوام پر دلالت کرتا ہے نیز ان کے ساتھ مؤکد ہے۔ حالانکہ اگر مخاطبین کے حال پر نظر ڈالی جائے تو عقل اس کے خلاف چاہتی ہے کیونکہ مؤمنین منافقین کے ایمان کے سلسلہ میں متردد تھے بلکہ بعض کا تردد انکار کی حد تک پہونچا ہوا تھا اس کے برخلاف شیاطین اپنے نفاق اور کفر کے معترف تھے پس مؤمنین سے انکا خطاب منکرین سے خطاب ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ منکر سے خطاب تاکید کے ساتھ کیا جاتا ہے اور مقر کے لئے تاکید کی ضرورت نہیں ہوتی۔

قاضی نے اس کے تین جواب دیئے ہیں (۱) یہ کہ منافقین کا مقصود مومنین کے تردد کا ازالہ نہیں تھا اور ان کی نظر مؤمنین کے حالات پر نہیں تھی۔ بلکہ ان کا مقصد ایمان خالص کے احداث کا دعوٰی تھا۔ اور وہ آمنا سے حاصل تھا اس لئے آمنا کہا اور شیاطین کے بارے میں انہیں کھٹکا تھا کہ شاید ہمارے اس ظاہری آمنا کہنے سے ان لوگوں کو کچھ شک ہوا ہو اور یہ سمجھ بیٹھیں ہوں کہ یہ ہم سے الگ ہوگئے اس لئے جملہ اسمیہ مؤکدہ لاکر اپنے ثبات اور استقلال کو بیان کر دیا۔

ولانّہ لم یکن لہٗ باعثٌ من عقیدۃٍ وصدق رغبۃٍ فیما خاطبوا بہ المؤمنین۔
ولاتوقّع رواج ادّعاء الکمال فی الایمان علی المؤمنین من المہاجرین والانصار بخلاف ماقالوہ مع الکفار۔

ترجمہ:۔ اور اس لئے بھی کہ منافقین کے لئے کوئی داعیہ اور باعث نہیں تھا۔ نہ عقیدہ اور نہ ان الفاظ میں سچی رغبت جن کے ذریعہ مومنین سے خطاب کیا تھا۔
اور نہ یہ توقع تھی کہ کمال ایمان کا دعویٰ مومنین، مہاجرین وانصار کے درمیان رواج پاتے گا۔ بخلاف اس دعویٰ کے جو کفار کے سامنے کیا تھا کہ اس میں رواج کی توقع تھی۔

تفسیر:۔ یہ دوسرا جواب ہے، اس کا ماحصل یہ ہے کہ جس طرح عدم انکار کی وجہ سے تاکید ترک کردی جاتی ہے اسی طرح اس لئے بھی چھوڑ دی جاتی ہے کہ ان الفاظ میں جو متکلم کہہ رہا ہے اس کو کوئی رغبت نہیں، اور نہ کوئی داعیہ ان کے تحت کارفرما ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس تاکید لانے کی بات ہے یعنی جس طرح تاکید انکار مخاطب کی وجہ سے ہوتی ہے اسی طرح تاکید کبھی اس لئے لائی جاتی ہے کہ متکلم وہ الفاظ سچی رغبت اور پوری نشاط کے ساتھ کہہ رہا ہے۔ چنانچہ کلام اللہ میں مؤمنین کا قول ان الفاظ میں منقول ہے "ربّنا انّنا آمنّا"، اس آیت میں مؤمنین نے اپنے ایمان کو تاکید کے ساتھ بیان کیا ہے حالانکہ ان کا یہ خطاب اللہ تعالیٰ سے ہو رہا ہے جو ان کے ایمان سے واقف ہے منکر نہیں ہے پس یہ تاکید اس لئے ہے کہ ان کو ان الفاظ میں سچی رغبت ہے اس لئے تاکید در تاکید لانے میں لطف آتا ہے پس منافقین کو چونکہ لفظ آمنّا میں سچی رغبت نہیں تھی اس لئے ہم کہ بغیر تاکید کے کہا اور انّا معکم میں پوری رغبت تھی اس لئے تاکید لاتے اور جملہ اسمیہ کے ساتھ لائے۔

قولہ ولاتوقع الخ یہ تیسرا جواب ہے اسکا ماحصل یہ ہے کہ اگر ایمان کا دعویٰ تاکید کے ساتھ کرتے تو اس میں کمال کا دعویٰ ہو جاتا۔ اور اس دعویٰ کمال فی الایمان کے مومنین میں رواج پانے کی کوئی توقع نہیں تھی نہ مہاجرین میں نہ انصار میں کیونکہ سبھی بزرگ ان کی اندرونی حالت سے واقف تھے اور اپنے سرداروں کے ساتھ جو معیت کا دعویٰ کیا تھا اس کے رواج پانے کی پوری توقع تھی کیونکہ ان کے سرداران کو اپنا ہم مذہب سمجھتے تھے ان کی اس بات کو خوب شہرت دیتے تھے پس توقع نہ ہونے کی بنا پر سادے طریقہ پر آمنا کہدیا اور انا معکم توقع کی بنا پر مؤکد لائے۔

اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ۔ تاکیدٌ لما قبلہ لانّ المستہزئ بالشئ المستخفّ بہ مصرٌّ علیٰ خلافہ او بدل منہ لانّ من حقّر الاسلام فقد عظم الکفر۔ او استیناف فکانّ الشیاطین قالوا لھم لما قالوا اِنَّا مَعَکُمْ ان صحّ ذلک فما لکم توافقون المؤمنین وتدّعون الایمان فاجابوا بذلک۔

ترجمہ:۔ ہم تو مذاق اڑاتے ہیں یہ ماقبل کی تاکید ہے اس لئے کہ کسی شئی کا مذاق اڑانیوالا اس کو ہلکا سمجھنے والا شخص اس شئی کے خلاف پر اصرار کرنیوالا ہے یا سابق عبارت سے بدل ہے اس لئے کہ جس نے اسلام کو حقیر سمجھا اس نے کفر کو عظیم جانا یا جملہ مستانفہ ہے پس گویا شیاطین نے ان سے پوچھا جبکہ انھوں نے انا معکم کہا کہ اگر تمہاری یہ بات صحیح ہے تو تم مؤمنین سے موافقت کیوں کرتے ہو اور کیوں ایمان کا دعویٰ کرتے ہو تب منافقین نے یہ جواب دیا۔

تفسیر:۔ اس آیت کا ماقبل پر عطف نہیں کیا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں از روئے ترکیب نحوی تین احتمال ہیں (۱) یہ کہ ماقبل کی تاکید ہو (۲) ماقبل سے بدل ہو (۳) جملہ ... ہو۔

پہلی دو ترکیبوں کے پیش نظر کمال اتصال کی وجہ سے عطف کو ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ تاکید اور موکد میں اور بدل منہ میں کمال اتصال ہوتا ہے۔ اور تیسری ترکیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے کمال انقطاع کی وجہ سے عطف ترک کر دیا گیا۔ چونکہ تاکید ہونا مخفی تھا کیونکہ تاکید اپنے سابق کی پختگی مضمون کے لئے آیا کرتی ہے اور انما نحن مستہزءون سے انا معکم کی پختگی نہیں ہو رہی ہے کیونکہ انا معکم کے معنی ہیں ہم تمہارے ساتھ ہیں مذہب یہودیت میں، اور انما نحن مستہزءون کے معنی ہیں ہم مؤمنین کا مذاق اڑانے والے ہیں۔ اور یہ دو الگ الگ باتیں ہیں۔ تاکید اس مضمون سے ہوتی ہے جو اپنے سابق مضمون سے متحد ہو اس لئے قاضی صاحب لان المستہزئ بالشئ الخ سے اس کے تاکید ہونے کی علت بیان کر رہے ہیں کہ استہزاء بالمؤمنین سے کنایۃً اصرار علی الیہودیت مراد ہے اس لئے کہ مؤمنین کا استہزاء و استخفاف درحقیقت ایمان کا استہزاء و استخفاف ہے۔ اور ایمان کا استہزاء ایمان کی نفی ہے اور ایمان کی نفی مستلزم ہے اس کی ضد یعنی کفر و یہودیت پر مصر ہونے کو پس ملزوم بولکر لازم مراد لیا گیا یعنی انما نحن مستہزءون بولکر انما یصرون علی الیہودیت مراد لیا ہے اور انا معکم کے بھی یہی معنی ہیں لہٰذا تاکید واقع ہونے میں کوئی اشکال نہ رہا۔

دوسری ترکیب بدل ہونے کی ہے بدل سے بدل الاشتمال مراد ہے بدل الاشتمال اس بدل کو کہتے ہیں جس کا مدلول مبدل منہ کے مدلول کا متعلق ہو۔ یہاں اس کی صورت یہ ہے کہ انما نحن مستہزءون دلالت کرتا ہے انما

والاستهزاء السخرية والاستخفاف يقال هَزِئْتُ واستهزءت بمعنى كاجبتُ واستجبتُ واصلُه الخفة من الهزء وهو القتل السريع يقال هزءَ فلانٌ اذا مات على مكانه وناقتهٗ تهزءبه اى تسرع وتخفّ۔

ترجمہ:۔ استہزاء نام ہے مذاق اڑانے کسی کو ہلکا سمجھنے کا، کہا جاتا ہے کہ ہزِئتُ اور استہزءتُ ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ جیسے اجبتُ اور استجبتُ۔ اور دراصل اس کے معنی خفت کے ہیں۔ لیا گیا ہے ہزء سے جس کے معنی عجلت کے ساتھ قتل کر دینے ہیں۔ ہزء فلانٌ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کوئی شخص فوراً مر جائے "ناقتہٗ تہزءبہ" کے معنی ہیں۔ اس کی اونٹنی اسے تیزی کے ساتھ سبکسار ہو کر لے چل رہی ہے۔

(بقیہ صگذشتہ) انحن معظمون الکفر پر اس لئے کہ جس نے اسلام کو حقیر جانا اس نے یقیناً کفر کو عظیم الشان گردانا اور تعظیم کفر ایسے معنی ہیں جانا معکم کا متعلق ہیں۔ لہٰذا بدل الاشتمال کہنا بھی بجا ہے۔
تیسری ترکیب جملہ مستانفہ ہونے کی ہے۔ ظاہر ہے کہ جملہ مستانفہ کسی سوال مقدر کا جواب واقع ہوا کرتا ہے اس لئے یہاں بھی کسی سوال کی تقدیر ضروری ہوگی۔ قاضی نے اس کی تقدیر یوں نکالی کہ جب منافقین کے اپنے سرداروں کے پاس انا معکم کا دعویٰ کیا تو انہوں نے کہا کہ اگر تم ہماری معیت کے دعویدار ہو تو مومنین سے ملکر ان کے سامنے ایمان کا دعویٰ کیوں کرتے ہو۔ منافقین نے انما نحن مستہزؤن سے اس کا جواب دیا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارا مومنین سے ملنا کسی حقیقت اور خلوص پر مبنی نہیں بلکہ ہم یہ سب کچھ اس لئے کرتے ہیں۔ کہ ان کا مذاق اڑائیں۔

تفسیر:۔ یہ استہزاء کی لغوی تحقیق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استہزاء کا مجرد ہزءٌ ہے جس کے معنی سرعت اور خفت کے ہیں۔ فوری طور پر کسی کو قتل کر دینا بھی ہزء کہلاتا ہے۔ چنانچہ ہزء فلانٌ اس وقت کہتے ہیں۔ جبکہ کوئی شخص اپنی جگہ بیٹھا بیٹھا مر جائے۔ ٹس سے مس نہ ہو سکے۔ "ناقتہٗ تہزءبہ" میں بھی سرعت و خفت کے معنی موجود ہیں۔ پھر ہزء کے معنی کسی کے مذاق اڑانے کے ہو گئے کیونکہ مذاق اڑانے میں بھی اس شخص کی خفت ہوتی ہے جس کا مذاق اڑایا جاتا ہے۔ استہزاء اور ہزء دونوں ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں جس طرح اجابت و استجابت ہم معنی ہیں۔

اَللّٰہُ یَسْتَھْزِئُ بِہِمْ: یجازیہم علی استہزاءھم سمی جزاء الاستہزاء باسمہ کما سمی جزاء السیئۃ سیئۃ اما لمقابلۃ اللفظ باللفظ او لکونہ مماثلا لہ فی القدر او یرجع وبال الاستہزاء علیہم فیکون کالمستہزئ بہم او ینزل بہم الحقارۃ والھوان الذی ھو لازم الاستہزاء والغرض منہ او یعاملہم معاملۃ المستہزئ اما فی الدنیا فباجراء احکام المسلمین علیہم واستدراجہم بالامہال والزیادۃ فی النعمۃ علی التمادی فی الطغیان واما فی الاخرۃ فبان یفتح لہم وھم فی النار بابا الی الجنۃ فیسرعون نحوہ فاذا صاروا الیہ سد علیہم الباب وذلک قولہ تعالی فَالْیَوْمَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنَ الْکُفَّارِ یَضْحَکُوْنَ۔

ترجمہ:۔ اللہ ہی ان کا استہزاء کرتا ہے یستہزئ بہم کے معنی ہیں کہ اللہ تعالےٰ ان کو ان کے استہزاء کی جزاء دیتا ہے استہزاء کی جزاء کو استہزاء کے ساتھ اسی طرح موسوم کر دیا گیا جیسا کہ سیئہ کی جزاء کو سیئہ کے ساتھ یا تو اس لئے کہ یہ لفظ منافقین کے لفظوں کے مقابلے میں ہیں۔ یا اس لئے کہ جزاء مقدار میں استہزاء کے برابر ہے یا یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالےٰ استہزاء کا وبال ان پر لوٹا دیتا ہے پس ایسا ہو جاتا ہے کہ گویا ان کے ساتھ مذاق کر رہا ہے یا یہ مراد ہے کہ اللہ تعالےٰ ان کے اوپر حقارت اور ذلت اتارتا ہے جو کہ استہزاء کے لئے لازم اور اس سے مقصود ہے یا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ ایسا معاملہ کرتے ہیں جیسا کہ استہزاء کرنے والا کیا کرتا ہے۔ بہرحال دنیا میں تو اس طرح کہ اللہ تعالےٰ دنیا میں ان کے اوپر مسلمانوں کے احکام جاری کرتا ہے ان کو مہلت دیکر ڈھیل دیتا رہتا ہے ان کی نعمتوں میں اضافہ کرتا رہتا ہے باوجودیکہ وہ کفر میں بڑھتے جا رہے ہیں اور آخرت میں اس کی صورت یہ ہوگی کہ جب منافقین دوزخ میں ہوں گے تو ان کے سامنے ایک دروازہ جنت کی جانب کھول دیا جائے گا۔ جنت کا دروازہ دیکھ کر منافقین اس کی جانب لپکیں گے پس جب دروازے تک آپہونچیں گے۔ دروازہ بند کر دیا جائے گا۔ یہ منظر دیکھ کر مؤمنین ہنس پڑیں گے اسی کیفیت کی طرف اللہ کے اس فرمان میں اشارہ ہے۔ فالیوم الذین امنوا من الکفار یضحکون آج مؤمنین کفار پر ہنسیں گے۔

حل:۔ یرجع کے بارے میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ اس کا مصدر ارجاع ہو جو باب افعال سے ہے دوم یہ کہ رجع ہو مجرد سے ہے اور متعدی ہے معنی ہوں گے۔ لوٹا دینا۔ رجوع اس کا مصدر ہرگز نہیں ہو سکتا جس کے معنی لوٹ جانے کے ہے کیونکہ رجوع لازم ہے اور قاضی کی عبارت میں متعدی مانے بغیر مقصود حاصل نہیں ہوتا۔

تفسیل:۔ اولاً قاضی نے یستہزئ بہم کی مراد بیان فرمائی کہ یستہزئ سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو ان کے استہزاء کی جزاء دیتا ہے۔ پھر سمی جزاء الاستہزاء الخ سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کی جانب استہزاء کی نسبت کیسے کی گئی جبکہ استہزاء وسخریہ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہیں کیونکہ استہزاء ایک فعل عبث ہے جو باری تعالیٰ کی شان حکیمی کے خلاف ہے نیز استہزاء جہل سے خالی نہیں یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بنی اسرائیل کے "أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا" کہنے پر "اعوذ باللہ ان اکون من الجاہلین" فرمایا تھا اور انتساب جہل ذات وحدہٗ لاشریک لہٗ کی جانب محال ہے قاضی نے اس اشکال کے پانچ جواب دیئے ہیں۔

(۱) جس چیز کی اللہ تعالیٰ کی جانب نسبت کی گئی ہے وہ نفس استہزاء نہیں بلکہ اس کی جزاء ہے گویا استہزاء کی جزاء کو استہزاء کے نام سے مجازاً موسوم کر دیا گیا کیونکہ قاعدہ ہے کہ جزاء شئ کو شئ کے نام سے موسوم کر دیتے ہیں چنانچہ کلام اللہ میں جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا۔ فمن اعتدیٰ علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم۔ یخادعون اللہ وہو خادعہم۔ ومکروا ومکر اللہ۔ اسی استعمال کے تحت وارد ہیں۔

قاضی نے اس تسمیہ کی وجہ ان لفظوں میں بیان کی ہے۔ اما المقابلۃ اللفظ باللفظ یعنی یہ تسمیہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ یستہزئ بہم کے الفاظ انما نحن مستہزءون کے مقابلہ میں واقع ہیں۔ گو مقصود جدا جدا ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ یہ تسمیہ صنعت مشاکلہ پر مبنی ہے مشاکلہ کہتے ہیں کسی شئ کو دوسری شئ کے لفظوں سے تعبیر کر دینا محض اس وجہ سے کہ وہ شئ اس دوسری شئ کی صحبت میں واقع ہے اور اس سے کسی قدر اس کا تعلق ہے۔

او لکونہ مماثلا الخ یہ دوسری وجہ تسمیہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جزاء استہزاء کو استہزاء کہنا تشبیہ کی وجہ سے ہے یعنی چونکہ استہزاء کی جزاء مقدار میں استہزاء کے مشابہ ہے اس لئے جزاء استہزاء کو استہزاء کے نام سے موسوم کر دیا۔

او یرجع الخ اس کا عطف یجازیہم علی استہزائہم پر ہے۔ یہ دوسرا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ استہزاء کے حقیقی معنی کی نسبت مقصود نہیں بلکہ اس سے مراد استہزاء کے وبال کا انہیں کی جانب لوٹا دینا ہے اور اس کے ضرر کا منافقین ہی پر منحصر رکھنا ہے مگر چونکہ یہ ارجاع وبال استہزاء کے بایں حیثیت مشابہ ہے کہ دونوں میں غیر کے اندر گرانی اور کشیدگی کا پیدا کر دینا مقصود ہوتا ہے۔ اس لئے مشبہ بہ یعنی استہزاء کو مشبہ یعنی ارجاع وبال کے لئے بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال کر لیا گیا۔

او ینزل بہم الحقارۃ۔ یہ تیسرا جواب ہے اس کی توضیح یہ ہے۔ یستہزئ بہم کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان پر ذلت وحقارت اتارتا ہے یعنی چونکہ حقارت وذلت استہزاء کے لئے لازم ہے اس لئے ملزوم بولکر لازم مراد لیا ہے۔ یا یوں کہیے کہ تحقیر وتذلیل ہی کا جذبہ استہزاء پر ابھارتا ہے اس معنی کے اعتبار سے تحقیر وتذلیل سبب ہوئے اور استہزاء مسبب پس سبب بولکر مسبب مراد لیا گیا۔ ان دونوں توجیہوں کی بنا پر یستہزئ کا استعمال مجاز مرسل کی بنا پر ہوگا۔

او یعاملہم معاملۃ الخ یہ چوتھا جواب ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یستہزئ بہم میں استعارہ تبعیہ تخییلیہ ہے۔

وانما استونف بہ ولم یعطف لیدل علی ان اللہ تعالیٰ تولی مجازاتہم ولم یحوج المؤمنین الی ان یعارضہم وان استہزاءہم لایعبأ بہ بمقابلۃ مایفعل اللہ بہم۔

ترجمہ:۔ اور اللہ یستہزئ بہم کو جملہ مستانفہ بناکر ذکر کیا گیا۔ اس کا ماقبل پر عطف نہیں کیا گیا تاکہ اس بات پر رہنمائی ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ خود ان کی سزا کا متولی ہوگیا۔ مؤمنین کو ان کے مقابلے پر نہیں لایا اور ان کو اس کا حاجتمند نہیں بنایا۔ نیز بتلانے کے لئے کہ خدا جو سلوک منافقین کے ساتھ کرے گا اس کے مقابلے میں منافقین کا استہزاء ناقابل اعتبار ہے۔

(بقیہ صگذشتہ) یعنی اللہ تعالیٰ کا جو معاملہ منافقین کے ساتھ دنیا میں تھا مثلاً ان کے اوپر نکاح و میراث اور دفن فی مقابر المسلمین جیسے مسلمین کے احکام جاری کرنا باوجودیکہ وہ کفر میں انتہا کو پہونچے ہوئے تھے اس معاملہ کو اس صورت کے ساتھ تشبیہ دی گئی جو ہزء کو مذاق کرنیوالے کی طرف سے پیش آتی ہے اسی طرح اس معاملہ کو جو اللہ تعالیٰ کا منافقین کے ساتھ آخرت میں ہوگا اس صورت کے ساتھ تشبیہ دی گئی جو ہزء بہ کو ہازی کی طرف سے پیش آتی ہے اور استعارۃً مشبہ کے لیے مشبہ بہ استعمال ہونے لگا اور اس سے یستہزئ کو مشتق کرکے یہاں استعمال کیا گیا۔

اللہ تعالیٰ کا جو معاملہ آخرت میں منافقین کے ساتھ ہوگا اس کی تفسیر حضرت ابن عباسؓ نے فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ پل صراط کو پار کرنے کے لئے نور تقسیم فرمائیں گے تو منافقین کو بھی تھوڑا سا نور ملے گا یہاں تک کہ جب وہ نور کا سہارا لے کر چل پڑیں گے نور بجھ جائے گا تاریکی چھا جائیگی۔ اس کے بعد ابن عباسؓ نے فرمایا یہی تفسیر ہے فرمان باری اللہ یستہزئ بہم کی۔ قاضیؒ نے جو تفسیر کی ہے وہ بھی ابن عباس سے منقول ہے۔

تفسیر:۔ یاد رکھئے یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ اس جملہ کا ماقبل پر عطف کیوں نہیں کیا گیا۔ دوم یہ کہ اس کا مبتدا صرف اللہ عز اسمہٗ کے نام کو بنایا گیا ہے۔ مؤمنین کو نہیں، حالانکہ ظاہر مقام کا تقاضا یہی تھا کہ المؤمنون کو مبتدا بنایا جاتا کیونکہ منافقین کا استہزاء مؤمنین کے ساتھ دکھایا جاتا۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ سیاق کا تقاضا یہی تھا کہ اسے جملہ مستانفہ بنایا جاتا کیونکہ جملہ مستانفہ سوال مقدر کا جواب ہوا کرتا ہے اور یہاں اسی کی ضرورت تھی اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے استہزاء بالایمان کو ذکر فرمایا تو چونکہ یہ انتہائی تشنیع اور تقبیح شئی تھی اس لئے جس نے

ولعلّه لم یقل اللّٰہ مستھزئ بھم لیطابق قولھم ایماءً بانّ الاستھزاء یحدث حالاً فحالاً ویتجدد حیناً بعد حینٍ وھٰکذا کانت نکایات اللّٰہ فیھم کما قال اَوَلَا یَرَوْنَ اَنَّھُمْ یُفْتَنُوْنَ فِیْ کُلِّ عَامٍ مَّرَّةً اَوْ مَرَّتَیْنِ ۔

ترجمہ :۔ اور اللہ مستہزئ بہم نہیں فرمایا تاکہ منافقین کے قول کے مطابق ہو جاتا۔ غالباً اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ استہزاء دم بدم پیدا ہوتا رہتا ہے اور لحظہ بہ لحظہ نیا ہوتا رہتا ہے اور ان منافقین کے حق میں اللہ تعالیٰ کی عقوبتیں ایسی ہی ہوتی ہیں جیسا کہ خود ارشاد ہے۔ اَوَلَا یَرَوْنَ الخ کیا انہیں سوجھ نہیں پڑتا کہ ان کو ہر سال ایک دو دفعہ ضرور آزمایا جاتا ہے۔

حل :۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ قاضی کی عبارت میں دو کلمے ہیں لم یقل۔ اللہ یستہزئ بہم۔ اللہ مستہزئ بہم منفی ہے اور لم یقل نفی ہے۔ لیطابق قولہم منفی یعنی اللہ مستہزئ بہم کی علت ہے کیونکہ اللہ مستہزئ کہنے ہی کی صورت میں مطابقت ہے اور ایماءً نفی ہے یعنی لم یقل کی علت ہے۔

(بقیہ صگذشتہ) بھی اسے گناہ عظیم جانا۔ اور لامحالہ اس کے دل میں یہ سوال پیدا ہوا کہ ایسے بدکرداروں کا ٹھکانا کیا ہوگا اور خدا کا ان کے ساتھ کیا برتاؤ ہوگا؟ اللہ تعالیٰ نے اس جملہ سے اس کا جواب دیا کہ ہم اس کے استہزاء کی سزا دیتے ہیں دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ قاضی صاحب اس نکتہ کی جانب متوجہ نہیں ہوئے بلکہ انما استوتف بہ سے صرف اشارہ کر دیا۔ البتہ دوسری بات کا جواب صراحۃً ذکر کیا ہے وہ یہ کہ لفظ اللہ کو مبتداء بنانے میں مؤمنین کی تعظیم کی طرف اشارہ ہے یعنی مؤمنین اللہ کے نزدیک اس قدر قابل عظمت و احترام ہیں کہ ان کو استہزاء کی جانب محتاج نہیں بنایا بلکہ خود ہی اس کا متولی ہو گیا۔ نیز یہ بھی مقصود ہے کہ مؤمنین کو استہزاء کا جواب دینے کی ضرورت اس وقت پڑتی جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے زیادہ زور دار اس کا ردعمل نہ کیا ہوتا۔ اور جب اینٹ کا جواب پتھر سے دیدیا گیا تو اس جواب کے آگے ان منافقین کا استہزاء بالکل لاشئ ہے اور ناقابل اعتبار ثابت ہوا پس مؤمنین کو کیا ضرورت تھی کہ اس کی جواب دہی میں لگتے۔

تفسیر :۔ یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ اللہ یستہزئ بہم انما نحن مستہزؤن کے جواب میں واقع ہے پس جس طرح انما نحن مستہزؤن میں دونوں جز اسم ہیں۔ اسی طرح اس کے جواب میں بھی دونوں جزؤں کو اسم ہونا چاہئے تھا۔ پس اللہ مستہزئ بہم کہنا چاہئے تھا۔ اللہ یستہزئ بہم کیوں فرمایا؟

وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ۔ من مد الجيش وامدّه اذا زاده وقوّاه ومنه مددت السراج والارض اذا استصلحتها بالزيت والسماد لامن المدّ فی العمر فانه يعدّى باللام كاملى له ويدل عليه قراءة ابن كثير ويمدّهم۔

ترجمہ :۔ اور ان کو ڈھیل دیتا ہے کہ اپنی سرکشی میں پڑے ٹامک ٹوئیاں مارا کریں۔ یمد مد الجیش وامدہ سے لیا گیا ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ لشکر میں افراد لشکر بڑھا کر اس کو قوت پہونچا دی جائے اور اسی سے مشتق کر کے مددتُ السراج اور مددت الارض کہتے ہیں جبکہ چراغ میں تیل ڈالی کرا در کھیت میں کھاد ڈال کر ان کی اصلاح کر دی جائے۔ مدّ فی العمر سے ماخوذ نہیں کیونکہ مدّ فی العمر جس کے معنی عمر کو دراز کرنے کے ہیں املی لہ کی طرح متعدی بلام ہو کر استعمال ہوتا ہے۔ اور ہمارے دعوی کی دلیل ابن کثیر کی قرأت ویمدہم ہے جس میں یاء کا پیش ہے۔

(بقیہ ضد گذشتہ) اللہ یستہزیٔ بہم سے ان کی سزاؤں کو ذکر کرنا مقصود ہے۔ اور ظاہر ہے کہ سزا اگر ایک ہی قسم کی ایک ہی انداز پر دی جائے تو مجرم کو زیادہ دکھ نہیں ہوتا کیونکہ وہ اس کا خوگر ہو جاتا ہے۔ زیادہ دکھ اس وقت محسوس ہوتا ہے جبکہ بدل بدل کر نئے نئے رنگ کی سزائیں دی جائیں۔ پس چونکہ اللہ یستہزیٔ بہم سے مقصود یہ تھا کہ اللہ تعالے ان منافقین کو ان کے استہزار کی نئی نئی سزائیں دیتا رہتا ہے اور استہزار کا تجدد واستمرار فعل ہی سے مستفاد ہو سکتا تھا اس لئے یستہزیٔ بصیغۂ فعل فرمایا۔ مستہزیٔ بصیغۂ اسم نہیں فرمایا۔ اگر تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو منکشف ہو جائے گا کہ واقعۃً خدا تعالے کی عقوبتیں منافقین کے حق میں نئے نئے رنگ کی تھیں۔ کبھی ان کو جلاوطن کیا گیا کبھی ایسے حالات پیدا کر دیئے گئے کہ خود اپنے ہاتھوں سے بنائے مکانات کو ڈھانے پر مجبور ہو گئے۔ کبھی سارے کے سارے تہ تیغ کر دیئے گئے۔ اسی لئے ارشاد ہے۔ اولا یرون الخ

تفسیر :۔ یہ یمد کا ماخذ اور اس کی تحقیق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یمد کا ماخذ مدّ ہے اور مدّ دو معنی میں مستعمل ہے اول الحاق الشئ یا تقویۃ شئ میں ایسی چیز کا اضافہ کر دینا جس سے اس کو قوت پہونچے۔ دوم امہال یعنی مہلت دینا۔ دراز کرنا۔ اسی سے ہے مد اللہ فی عمرہ ای طولہ۔ آیت میں یمد۔ مدّ بالمعنی الاول سے ماخوذ ہے۔ ثانی سے نہیں۔ قاضی نے اس دعوی کی دو دلیلیں دی ہیں۔ اول یہ کہ ابن کثیر کی قرأت یُمدّ کی ہے۔ جو باب افعال سے ہے اور باب افعال دوسرے معنی میں مستعمل نہیں اور جہاں تک ممکن ہو۔ دو قرأتوں میں توافق بہتر ہے۔ اور توافق اسی وقت رہتا ہے جبکہ مدّ بالمعنی الاول کو ماخذ قرار دیا جائے۔ دوم یہ کہ مدّ اول

والمعتزلة لما تعذّر عليهم اجراء الكلام على ظاهره قالوا لما منعهم الله تعالى الطافه التى يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم وسدّهم طريق التوفيق على انفسهم فتزايدت بسببه قلوبهم رينًا وظلمة تزايد قلوب المؤمنين انشراحًا ونورًا۔

ترجمہ :۔ اور معتزلہ پر جب کلام کو اپنے ظاہر پر باقی رکھنا شاق گذرا تو انہوں نے تاویلیں کیں) چنانچہ کہا کہ جب اللہ تعالیٰ نے کفار سے اپنے وہ الطاف روک لئے جو مؤمنین کو عطا فرماتا ہے اور ان کے کفر اور اصرار علی الکفر کیوجہ سے اور اپنے اوپر توفیق کی راہوں کو بند کر لینے کی وجہ سے خدا تعالیٰ نے ان کی مدد چھوڑ دی۔ تو ان اسباب کی وجہ سے کفار کے دلوں میں زنگ اور تیرگی بڑھ گئی۔ جس طرح مؤمنین کے دلوں میں نور اور انشراح بڑھا۔

(بقیہ مد گذشتہ) متعدی بنفسہ ہے اور مد ثانی متعدی باللام ہے چونکہ آیت میں مد بلا واسطہ متعدی ہے۔ اس لئے اس کا ماخذ مد اول ہی ہوسکتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ ماخذ تو مد ثانی ہے مگر اس کے صلہ لام کو حذف کر کے بلا واسطہ بطریق ایصال متعدی بنا دیا گیا تو ہم کہیں گے کہ حذف و ایصال ماننا خلاف اصل ہے اور بغیر کسی داعی و دلیل کے خلافِ اصل کا ارتکاب نہیں کیا جا سکتا۔ یاد رہے کہ مجرد و مزید کا فرق جو قاضی نے ذکر کیا ہے لغت کے منافی ہے۔ لغت میں دونوں یکساں ہیں کما ذکرہ شیخ زادہ۔

تفسیر :۔ طغیان میں اضافہ کرنا اور ڈھیل دینا جس سے وہ بڑھتی چلی جائے چونکہ افعال قبیحہ میں سے ہے اور معتزلہ کے خیال کے مطابق اللہ تعالیٰ پر اصلح للعباد واجب ہے۔ اس لئے معتزلہ چار و ناچار اس آیت کی تاویلات کی طرف متوجہ ہوئے کیونکہ اس آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ منافقین کی سرکشی میں خود اللہ تعالیٰ اضافہ کرنیوالے ہیں۔ معتزلہ نے آیت کی چار توجیہیں کی ہیں ان میں سے یہ پہلی توجیہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ آیت ویمدہم فی طغیانہم یعمہون میں دو مجاز ہیں۔ مجاز لغوی۔ مجاز عقلی۔ مجاز لغوی اس طرح ہے کہ مدّ فی الطغیان سے طغیان میں اضافہ کرنا مراد نہیں بلکہ اس سے رَین یعنی زنگ اور ظلمت کا بڑھنا مراد ہے۔ اور تزاید رین کا طغیان بالواسطہ سبب ہے یعنی کفار کا طغیان سبب بنا اللہ کی توفیق سے محرومی کا۔ اور اللہ تعالیٰ کا محروم بنا دینا سبب بنا ان کے دلوں میں زنگ و آلودگی بڑھنے کا پس سبب بولکر اس کا مسبب مراد لیا گیا۔ اور یہی مجاز ہے۔

اور مجاز عقلی اس لئے ہے کہ رین اور زنگ کا بڑھانا کفار ہی کا فعل ہے۔ مگر چونکہ یہ اللہ کے خذلان

او مكّن الشيطان من اغوائهم فزادهم طغيانًا۔ اسند ذلك الى الله تعالىٰ اسناد الفعل الى المسبب مجازًا واضاف الطغيان اليهم لئلا يتوهم ان اسناد الفعل اليه على الحقيقة ومصداق ذلك انه لما اسند المدّ الى الشياطين اطلق الغيّ قال واخوانهم يمدّونهم فى الغىّ۔

ترجمہ:۔ یا جب اللہ تعالیٰ نے شیطان کو ان کے اغوا پر قدرت دی پس اس نے ان کے طغیان کو اور بڑھا دیا تو اس کی اللہ کی جانب نسبت کر دی گئی جیسے کہ فعل کی نسبت اس کے مسبّب کی جانب کر دی جاتی ہے اور طغیان کی نسبت منافقین ہی کی جانب رکھی تاکہ یہ واہمہ نہ گذرے کہ مدّ کی نسبت اللہ تعالیٰ کیطرف حقیقت ہے۔ اور اس کی تصدیق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب مدّ کی سرداروں کی جانب نسبت کی تو غیّ کا اطلاق فرمایا ارشاد ہے۔ واخوانہم یمدونہم فی الغیّ۔ ان کے بھائی ان کی گمراہی اور بڑھا رہے ہیں۔

حل:۔ عبارت میں لمّا دو دفعہ آیا ہے پہلے لمّا کی جزا اس کے قریب والا جملہ قالوا ہے اور دوسرے کا جواب توجیہ ثانی کا لفظ اسند ذلک ہے۔

(بقیہ صہ گذشتہ) کے سبب سے ہوا اس لئے بحیثیت مسبب اللہ تعالیٰ کی جانب یمدّ کی نسبت کر دی گئی۔ اور فعل کی اس کے مسبب کی جانب نسبت کرنا مجاز عقلی ہے۔ قاضی کے کلام میں الطاف کا لفظ آگیا ہے۔ سو الطاف جمع ہے لطف کی۔ لطف کہتے ہیں۔ طاعت یا ترک معصیت پر آمادگی کی راہ ہموار کرنے کو۔ اگر طاعت کی راہ ہموار کی ہے تو اسے توفیق۔ اور اگر ترک معصیت کی صورت ہے تو اسے عصمت کہتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ لطف کا مفہوم دونوں میں عام ہے۔

تفسیر:۔ یہ معتزلہ کی دوسری توجیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یمدّ کی نسبت ذات باری کی جانب مجاز عقلی کے طور پر ہے۔ صورت یہ ہوئی کہ طغیان میں اضافہ کرنے والے تو ان کے شیاطین اور سردار تھے اور درحقیقت شیاطین بھی نہیں بلکہ خود کفار و منافقین تھے۔ البتہ یہ شیاطین کے اغوا اور ان کی وسوسہ اندازی کی وجہ سے ہوا۔ اور اغوا پر قدرت خداوند تعالیٰ نے دی۔ ورنہ شیطان کے بس میں تھا ہی کیا۔ پس یوں کہئے کہ درحقیقت طغیان میں اضافہ کرنے والے لوگ وہ خود تھے شیاطین کا اغوا اس کا سبب قریب۔ اللہ تعالیٰ کا قدرت دینا اس کا سبب بعید ہے۔ پس بحیثیت مسبب ہونے

وقیل اصلہ یمدّلھم بمعنی یُملی لھم ویمد فی اعمارھم کی ینتبھوا ویطیعوا فما ازدادوا الّا طغیانًا وعمھًا فحذفت اللام وعدّی الفعل بنفسہ کما فی قولہ تعالٰی وَاخْتَارَ مُوْسٰی قَوْمَہٗ۔

ترجمہ :۔ اور معتزلہ کی طرف سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ یمدہم کی اصل یمد لہم تھی۔ یُملی لہم اور یمدّ فی اعمارہم کے معنی میں یعنی مہلت دینے اور عمر دراز کرنے کے معنی میں۔ اور یہ درازیٔ عمر اس لئے تھی کہ وہ بیدار ہونے اور اطاعت کرتے۔ مگر ان میں بجائے اس کے سرکشی و بے راہی اور بڑھ گئی۔ اور کچھ نہ ہوا۔ پھر لام کو حذف کر کے فعل کو بلا واسطہ متعدی کر دیا گیا۔ جیسا کہ فرمان باری واختار موسٰی قومہ میں۔

(بقیہ صد گذشتہ) کے اللہ تعالٰی کی جانب نسبت کر دی گئی۔ اور اس مجاز پر قرینہ یہ چھوڑا کہ طغیانہم میں طغیان کی انہیں کفار کی جانب نسبت کر دی جس سے معلوم ہو جائے کہ طغیان اور اس میں زیادتی سب انہیں کی کرتوتوں کا نتیجہ ہیں۔ اللہ تعالٰی کی جانب مجازًا ان کا انتساب ہے۔ اس بات کا ثبوت کہ اصل فاعل اور کارکن شیاطین ہیں اور خدا کی جانب اس کی نسبت مجازًا ہے۔ فرمان باری واخوانہم یمدّونہم فی الغی ہے جس میں غی کی درازی شیاطین کی جانب منسوب کی گئی ہے۔

اہل سنت والجماعت کے نزدیک معاملہ اس کے بالکل الٹا ہے جو معتزلہ کہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یمدّ کی نسبت اللہ تعالٰی کی طرف حقیقی ہے۔ اور جہاں کفار یعنی عباد کی جانب اسے منسوب کیا گیا ہے تو محض اس وجہ کہ وہ اس کے محل ہیں۔

تفصیل :۔ یہ تیسری توجیہ ہے، اس کا ماحصل یہ ہے کہ یمدہم میں حذف وایصال ہے۔ یعنی یمدّہم یملی لہم کے معنی میں ہے جس کے معنی عمر دراز کرنے کے ہیں۔ بریں تقدیر اس کی اصلی یمد لہم بصلہ لام ہوگی۔ پھر جس طرح اختار قومہ میں جو کہ دراصل اختار موسٰی من قومہ تھا۔ من کو حذف کر کے براہ راست اختار کو اس کے مفعول کی جانب متعدی کر دیا گیا۔ اسی طرح یمدّ کا صلہ لام حذف کیا گیا۔ اور ہم ضمیر مفعول کی جانب اسے بلا واسطہ متعدی بنایا گیا۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالٰی تو ان کی عمر اس لئے دراز کرتے رہے کہ شاید یہ کبھی غفلت سے بیدار ہو کر جادۂ مستقیم اور راہ راست پر آلگیں۔ مگر ہائے کیا سوچے تھے اور کیا ہو گیا ان کم بختوں کی عمر جیسے جیسے بڑھتی گئی ویسا ویسا ضلالت ترقی کرتی گئی۔ اس توجیہ کی بنا پر فی طغیانہم اور یعمہون دونوں یمدہم کی ضمیر مفعول سے حال ہوں گے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ فی طغیانہم ضمیر مفعول سے حال ہو۔ اور یعمہون طغیانہم کی ہم مجرور سے۔ اسی کو حال متداخلہ کہتے ہیں۔ اور پہلے کو حال مترادفہ۔

او التقدیر یمدّہم استصلاحًا وہم مع ذلک یعمہون فی طغیانہم۔
والطغیان بالضمّ والکسر کلقیان ولقیان تجاوز الحدّ فی العتوّ والغلوّ فی الکفر واصلہ تجاوز الشیٔ عن مکانہ قال تعالیٰ اِنَّا لَمَّا طَغَی الْمَاءُ حَمَلْنٰکُمْ والعمہ فی البصیرۃ کالعمی فی البصر وھو التحیر فی الامر یقال رجل عامِہٌ وعَمِہٌ وارضٌ عمہاءُ لامنار بہا قال اعمی الھُدٰی بالجاہلین العمہ۔

ترجمہ:۔ یا تقدیری عبارت یمدہم استصلاحًا الخ ہوگی یعنی اللہ تعالیٰ ان میں رہنمائی کی چیزوں کا اضافہ کرتے ہیں ان کی صلاح کی خاطر لیکن وہ اس کے باوجود اپنی سرکشی میں سرگشتہ ہیں۔
طغیان ضمہ اور کسرہ دونوں کے ساتھ ہے جیسے لُقیان اور لِقیان اس کے معنی ہیں سرکشی میں حد سے متجاوز ہوجانا اور کفر میں غلو کرنا۔ اور اصل معنی کسی شیٔ کے اپنے مقام سے بڑھ جانے کے ہیں۔ ارشاد ہے انا لما طغی الماءُ حملنٰکم۔ جب پانی اپنی حدود سے اوپر ہوگیا تو ہم نے تم کو کشتی پر سوار کیا اور عَمِہٌ فقدان بصیرت میں مستعمل ہے عمیٰ فقدان بصر میں۔ اور عمہ کے معنی ہیں معاملہ میں حیران وسرگشتہ ہوجانا۔ بولا جاتا ہے رجلٌ عامِہٌ وعمِہٌ۔ اور ارض عمہاءُ اس زمین کو کہتے ہیں جو بے نشان وبے علامت ہو۔ شاعر کہتا ہے ؎
؎ اعمی الہدیٰ بالجاہلین العمہ۔

تفسیر:۔ اس توجیہ کی بنیاد اس پر ہے کہ مدد کے معنی زیادتی اور مدد پہونچانے ہی کے رکھے جائیں البتہ جس چیز میں مدد پہونچائی گئی اسے مقدر مانا جائے پس یمدہم کی تقدیری عبارت نکلے گی یمدہم استصلاحًا جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی صلاح وفلاح کی خاطر ان دلائل عقلیہ ونقلیہ کا اضافہ کرتے رہتے ہیں جن سے ان کی رہنمائی ہو مگر یہ اس کے باوجود اپنی گمراہیوں میں بھٹک رہے ہیں۔
قاضی کی عبارت "وہم مع ذلک یعمہون فی طغیانہم" سے مترشح ہوتا ہے کہ اس توجیہ میں فی طغیانہم یعمہون سے متعلق ہوگا اور یعمہون۔ ہم مبتدا محذوف کی خبر ہوکر جملہ مستانفہ ہوگا یعنی یمدہم سنکر سوال اٹھا کہ جب خدا ان کی صلاح چاہتا ہے تو ان کا کیا حال ہے؟ جواب دیا گیا۔ وہم مع ذلک الخ وہ اس کے باوجود بھٹکتے پھرتے ہیں۔
مذکورہ بالا دو توجیہوں کا بود اپن تو اس سے ظاہر ہے کہ ان میں یہ لازم آتا ہے کہ خدا ایک چیز کا ارادہ کرتا ہے اور وہ پوری نہیں ہوتی۔ گویا خدا کے ارادے اور اس کی مراد میں تخلف ہے۔
قاضی نے عمہ کے جو معنی کئے ہیں۔ اس کی تائید میں رؤبہ کے شعر کا ایک مصرعہ پیش کیا ہے پورا شعر اسطرح ہے

أُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰى ۔ اختاروها علیه واستبدلوها به واصله بذل الثمن لتحصیل مایطلب من الاعیان فان کان احد العوضین ناضًّا تعین من حیث انه لایطلب لعینه ان یکون ثمنًا وبذله اشتراءً والا فای العوضین تصورته بصورة الثمن فباذله مشترٍ واخذه بائع فلذلک عدت الکلمتان من الاضداد۔

ترجمہ :- یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے گمراہی مول لی ہدایت کے بدلے۔ یعنی ضلالت کو ہدایت پر ترجیح دی۔ اور ضلالت کو ہدایت کے بدلے میں لیا۔ اور اشتراء کے اصل معنی ہیں اس مقصود کو حاصل کرنے کے لئے ثمن خرچ کرنا جو اعیان میں سے ہو۔ پس اگر احد العوضین نقدی ہے بایں حیثیت کہ وہ لذاتہٖ مطلوب نہیں تو اسے ثمن کہیں گے۔ اور اس کا صرف کرنا اشتراء کہلائیگا ورنہ عوضین میں سے جسکو بصورتِ ثمن تصور کرلو۔ اس کا صرف کرنے والا مشتری ہوگا۔ اور اس کا لینے والا بائع کہلائے گا۔ اسی وجہ سے ان دونوں کلموں یعنی بیع وشراء کو اضداد میں سے شمار کیا گیا ہے۔

ترکیب :- اولٰئک مبتداء۔ الذین اسم موصول۔ اشتروا الضلالۃ بالہدی معطوف علیہ، فما ربحت تجارتہم معطوف علیہ معطوف وما کانوا مہتدین معطوف، فما ربحت الآیۃ اپنے معطوف سے مل کر معطوف ہوا اشتروا الآیۃ کا، اشتروا اپنے معطوف سے مل کر الذین اسم موصول کا صلہ ہوا، اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر اولٰئک کی خبر۔ مبتداء اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔

جب اللہ تعالٰی نے منافقین کے بارے میں یہ ذکر فرمایا کہ ہم ان کے استہزاء کی سزا دیتے رہتے ہیں تو ایک سوال پیدا ہوا کہ ان میں یہ بُری خصلت جس کی اللہ تعالٰی خود سزا دے رہا ہے۔ آئی کیسے ؟ اولٰئک الذین اشتروا الضلالۃ بالہدی سے اس کا جواب دیا گیا کہ وہ بُری خصلت ان میں اس طرح آئی کہ انہوں نے قبول حق کی استعداد کو کھو کر گمراہی مول لی۔

مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی نے اپنے حاشیہ میں ایک اشکال نقل کیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت میں الذین اسم موصول خبر واقع ہے معنی جنس کا افادہ کر رہا ہے۔ اور یہ بات علم معانی میں طے ہو چکی ہے کہ تعریف الموصول بمنزلۃ تعریف اللام اور خبر جب معرف باللام ہو تو وہ مبتداء پر منحصر ہوتی ہے اور چونکہ یہ بیان منافقین کا ہے اس لئے ثابت ہوا کہ صرف منافقین ہی ضلالت کو ہدایت کے بدلے میں خریدنے والے تھے۔ دوسرا کوئی نہ تھا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کفار مجاہرین بھی مشتری ضلالت بالہدایت تھے۔

عبدالحکیم نے اس کا جواب دیا ہے۔ وہ یہ کہ یہ حصر حقیقی نہیں بلکہ ادّعائی ہے۔ یعنی منافقین کے کمال کفر کی وجہ سے یہ دعوٰی کر دیا گیا کہ بس یہی لوگ ایسے ہیں جنہوں نے ضلالت مول لی ہدایت کے بدلے۔ اور کمال کفر کا مطلب یہ ہے کہ ان میں صرف کفر ہی نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ استہزاء، افساد، خداع کی گندگیاں بھی شامل تھیں جسکی وجہ سے اس کفر میں اور زیادہ تعفن پیدا ہو گیا اور کریلا نیم چڑھا کا مصداق ہو گیا۔

(بقیہ صفحہ ۱۶۵) ومھمہ اطرافہ فی مھمہٖ ؛ اعمی الہدی بالجاھلین العمہ

واو ربّ کے معنی میں ہے کثرت کا فائدہ دے رہا ہے۔ مہمہٍ موصوف، اطرافہ، مبتدا، فی مہمہ، واقعۃً مقدر سے متعلق ہوکر مبتدا کی خبر۔ مبتدا اپنی خبر سے مل کر مہمہ کی صفت اول۔ اعمی الہدی الخ صفت ثانی۔ بالجاہلین اعمی سے متعلق ہے اور العمّہ، عمِہٌ یا عامِہٌ کی جمع ہے اور یہی محل استشہاد ہے۔ شعر کا ترجمہ ہوگا۔ اور بہت سے جنگل ایسے ہیں جن کے کنارے دوسرے جنگلوں سے ملے ہوئے ہیں ان کے نشانہائے راہ ان راہ گیروں پر مخفی ہیں جو راستوں سے ناواقف اور سرگشتہ ہیں۔

اس شعر میں عمہ سے استشہاد ہے جو فقدان بصیرت یا تحیر کے معنی میں استعمال ہوا۔

صفحہ ۱۶۶ تفسیر: اس:- قاضی کی اس عبارت میں دو باتیں بیان ہوتی ہیں (۱) اجمالی طور پر اشترا کے معنی مرادی (۲) اسکی لغوی تحقیق۔ اشترا کے معنی مرادی اختیار و استبدال کے ہیں۔ یعنی کسی شئ کو ترجیح دینا اور کسی شئ کے بدلے میں کوئی شئ لے لینا۔ اختاروا علیہ واستبدلوا بہ سے اسی پہلی بات کی طرف اشارہ مقصود ہے۔ لغت میں اشترا کی حقیقت یہ ہے کہ کسی مقصود عین کو حاصل کرنے کیلئے ثمن صرف کیا جائے۔ مقصود عین کہنے سے اجارہ نکل گیا کیونکہ اس میں ثمن کے بدلے عین شئ مطلوب نہیں ہوتی بلکہ اسکی منفعت مطلوب ہوتی ہے۔ جو ایک عرض لایبقٰی زمانین ہے اب سوال یہ ہے کہ ثمن کونسی چیز کو کہا جائے اور کس کو مبیع قرار دیا جائے سو عوضین میں سے اگر ایک نقدی ہے یعنی سونا اور چاندی ہے یا انکا ڈھلا ہوا سکہ ہے اور دوسرا غیر نقدی ہے تو اس صورت میں عوض نقدی ثمن ہوگا بایں حیثیت کہ وہ لذاتہٖ مطلوب نہیں بلکہ اس جیسا دوسرا دینے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں اور اس ثمن کا صرف کرنا اشترا کہلائیگا اور اس جیسی بیع کو عرف نقد میں بیع مطلق کہتے ہیں۔

اور اگر دونوں عوض غیر نقدی ہوں۔ مثلاً اناج عوض ہو اناج کا یا کسی دوسرے غیر نقدی سامان کا تو دریں صورت جس عوض کو بصورت ثمن فرض کرلو وہ ثمن۔ اور جسکو بصورت مبیع فرض کرلو مبیع۔ اس بیع کو بیع مقایضہ کہتے ہیں اور اگر عوضین نقدی ہوں مثلاً بیع ذہب الذہب یا بیع ذہب بالفضہ تو یہاں مقایضہ ہی کی صورت ہوگی اور اسکو بیع صرف کہتے ہیں۔ چونکہ بیع کی آخری دو قسموں میں طرفین میں سے ہر ایک بائع و مشتری بن سکتا ہے اس لئے بیع و شرا کے الفاظ اضداد میں سے شمار کئے گئے۔ اضداد ان کلمات کو کہتے ہیں جو متضاد معانی کے حامل ہوں جیسے قُرء کا لفظ سرما و گرما دونوں میں مستعمل ہے قاضی نے ناض کا لفظ استعمال کیا ہے منتہی صحاح کے قول کے مطابق ناض اہل حجاز کے نزدیک دراہم و دنانیر کا دوسرا نام ہے ناض انکے نزدیک وہ مال ہے جو سامان کے قبیل سامان ہوا ورنہ ہی حیوان و عقار کے قبیلہ سے ہو نفس یذل الالف بھی اسی معنی میں مستعمل ہے

فان کان احد العوضین ناضًا تعین من حیث انہ لایطلب لعینہ ان یکون ثمنًا۔ کی ترکیب اس طرح ہے۔ فان کان احد العوضین ناضًا شرط۔ تعین فعل۔ من حیث انہ لایطلب لعینہ۔ تعین سے متعلق ان یکون ثمنًا تعین کا فاعل۔ تعین فعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر شرط کی جزاء۔

ثم استعیر للاعراض عما فی یدہٖ محصلاً بہ غیرہٗ سواءٌ کان من المعانی او الاعیان

ومنہ ؎ اخذت بالجمۃ رأسًا ازعرا ﴿ وبالثنایا الواضحات الدُّردُرا

وبالطویل العمر عمرًا جیدرا ﴿ کما اشتری المسلم اذ تنصرا

ترجمہ:- پھر مجازاً استعمال کیا گیا۔ دوسری چیز کو حاصل کرتے ہوئے اپنی مقبوضہ شی سے اعراض کرنے کے معنی میں اب وہ دونوں چیزیں خواہ اعراض کے قبیلے سے ہوں خواہ اعیان کے اور اس معنی کے قبیل سے یہ شعر ہے۔
؎ اخذت بالجمۃ الخ ترجمہ تونے گھنے اور پورے بالوں والے سر کے بدلے چندلا سر لے لیا۔ اور مضبوط چمکدار دانتوں کے بدلے پوپلا پن اور طویل زندگانی کے معاوضے میں کوتاہ زندگی۔ یہ سارا لین دین اس شخص کا سا ہے جو مسلم ہونے کے بعد نصرانی بن گیا تھا۔

(بقیہ صگذشتہ) فان کان احد العوضین نا منًا تعین من حیث انہ لایطلب لعینہ ان یکون ثمنًا۔ کی ترکیب اس طرح ہے۔ فان کان احد العوضین ناضًا شرط۔ تعین نعل۔ من حیث انہ لایطلب لعینہ تعین سے متعلق۔ ان یکون ثمنًا تعین کا فاعل۔ تعین نعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر شرط کی جزا

تفسیر:- اشتراء کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد یہاں اس کے معنی مجازی کی تفصیل کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اشتراء کے حقیقی معنی تو یہ تھے کہ اپنے مال متقوم کو صرف کرکے ایک مطلوب عینی کو حاصل کرنا۔ اور مجازی معنی یہ ہیں کہ جو چیز اپنے قبضہ میں ہو اس سے ...... اعراض کر کے غیر کو حاصل کیا جائے خواہ جو چیز اپنے ہاتھ میں ہے وہ مال متقوم ہو خواہ غیر متقوم۔ نیز جو چیز حاصل کی جا رہی ہے اس میں بھی عموم ہے۔ وہ اعیان میں سے ہو یا غیر اعیان میں سے گویا مجازی معنے مطلق اعراض وتحصیل کے ہیں اور اس معنی مجازی کے ثبوت میں قاضی نے ابوالنجم کا شعر پیش کیا جس میں اس نے بیوی کے بڑھاپے پر مرثیہ پڑھا ہے اور اس کی کھوئی ہوئی جوانی پر ماتم کیا ہے۔ شعر میں بالجمۃ کا باء وہی باء ہے جو اعواض واثمان پر داخل ہوا کرتا ہے۔ جُمّۃ بالضم اس سر کو کہتے ہیں جس کے اس پورے حصہ میں بال اگ آتے ہوں جہاں عموماً اگا کرتے ہیں اور وہ بال وفرہ سے زیادہ ہوں۔ وفرہ ان بالوں کو کہتے ہیں جو کان کی لو تک لٹک رہے ہوں اور اگر شانہ تک پہونچ جائیں تو انہیں لمہ کہیں گے ازعر اس سر کو کہتے ہیں جس کا اگلا حصہ بالوں سے خالی ہو۔ دُردُر بقیم الدالین۔ بچوں کے مسوڑھے یا وہ دانت جن کی نوکیں گھس گئی ہوں۔ الطویل العمر ترکیب مقلوبی ہے اصل میں العمر الطویل تھا صنعت کو مقدم کر دیا گیا۔ ترکیب میں العمر الطویل عطف بیان ہے۔ جیدر بالذال والدال عمر کوتاہ۔ کما اشتری المسلم الخ سے جبلہ ابن صفوان کے واقعہ کی طرف تلمیح ہے جبلہ غسانی بادشاہوں میں کا آخری بادشاہ ہے مذہب نصرانیت سے تائب ہوکر خلیفہ ثانی فاروق

کے دور خلافت میں اسلام کا حلقہ بگوش ہوگیا۔ پھر بقصد حج کعبہ مکہ میں حاضری دی۔ اور ایک دفعہ خانۂ کعبہ کا طواف کر رہا تھا کہ اچانک قبیلۂ بنی فزارہ کے ایک گنوار کا پیر اس کے تہبند پر پڑ گیا اور دب گیا۔ اس نے بادشاہی زعم میں آکر اس گنوار کے اتنے زور کا چانٹا رسید کیا کہ ناک ٹوٹ گئی۔ اور ساتھ ساتھ اگلے دو دانت بھی گر گئے بیچارے فزاری نے اپنا دکھڑا حضرت عمرؓ سے کہہ سنایا آپ نے جبلہ کو بلا کر دو ٹوک فیصلہ دیا۔ اما العفوا و اما القصاص۔ دو ہی صورتیں ہیں۔ یا مظلوم سے معافی لیجائے یا تم سے انتقام لیا جائے۔ جبلہ نے عرض کیا کہ آپ کیا غضب کر رہے ہیں۔ میں بادشاہ وقت ہوں یہ ایک سوقی اور بازاری انسان ہے آپ بادشاہ وقت سے ایک سوقی کو بدلہ دلوا رہے ہیں۔ آپ نے فرمایا شریعت مصطفےٰ کے قانون کے مطابق تمہیں گنوار کا طمانچہ کھانا ہوگا۔ بحیثیت اسلام تم دونوں برابر ہو۔ اونچ نیچ کا کوئی فرق و امتیاز نہیں جب جبلہ کا کوئی بس نہ چلا تو اس نے مہلت چاہی اور رات ہوتے ہی روم چلا گیا۔ اور قیصر روم سے جا ملا۔ کہتے ہیں کہ بعد میں وہ اپنے اس فعل پر پچھتایا اور اپنے اشعار میں ندامت کا اظہار بھی کیا ہے چنانچہ کہتا ہے ؎

تنصرت بعد الحق عاراً للطمۃ ÷ وما کان فیہا لو صبرت لہا ضرر
وادرکنی فیہا لجاج حمیۃ ÷ فبعت لہا العین الصحیحۃ بالعور
فیالیت امی لم تلدنی ولیتنی ÷ صبرت علی القول الذی قالہ عمر

ترجمہ:۔ میں محض ایک طمانچے کے ننگ و عار کیوجہ سے قبول حق کے بعد نصرانی بن گیا۔ حالانکہ اگر میں اس وقت صبر کر لیتا تو میرا کوئی نقصان نہ تھا مجھے حمیت و غیرت کی لجاجت لاحق ہوئی اور میں نے ایک سالم آنکھ کانی آنکھ کے بدلے بیچ ڈالا۔ کاش مجھے میری ماں نے نہ جنا ہوتا یا کاش میں فاروق اعظم کے فیصلہ پر راضی ہوگیا ہوتا۔

ابوالنجم کا اس واقعہ سے مقصد یہ ہے کہ جسطرح غسانی کی یہ خرید و فروخت یعنی اسلام کے بدلے نصرانیت مول لینا۔ بڑے ٹوٹے کی خرید و فروخت تھی۔ اسی طرح ای میری بیوی تیرا جوانی کے بدلے بڑھاپا مول لینا بھی انتہائی خسارے کا ہے۔ قاضی کا استشہاد اس کے آخری مصرع۔ کما اشتری المسلم اذ تنصرا۔ سے ہے کہ یہاں اشترا الاسلام سے اعراض اور نصرانیت کی تحصیل کے معنی میں مستعمل ہے۔ اور ان دونوں چیزوں میں سے کوئی نہ از قبیل مال ہے اور نہ ہی اعیان میں سے ہے۔ پس معنی مجازی کی تائید حاصل ہوگئی۔

ثمّ اتسع فیہ فاستعمل للرغبۃ عن الشی طمعًا فی غیرہ۔

والمعنی انہم اخلّوا بالھدی الذی جعل اللہ لہم بالفطرۃ التی فطر الناس علیہا محصّلین الضلالۃ التی ذھبوا الیہا او اختاروا الضلالۃ واستحبوھا علی الھدی۔

ترجمہ:۔ پھر اشتراء کو وسعت دی گئی اور وہ کسی شئ کی طمع کرتے ہوئے ایک شئ سے اعراض کرنے کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔

اور مراد یہ ہے کہ انہوں نے اس ہدایت کو ضائع کر دیا۔ جو خدا نے ان کو اس فطرت کے طور پر عطاء کیا تھا جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا تھا اور اس ضلالت کو حاصل کر بیٹھے جس کی جانب یہ لوگ گئے۔ یا یہ معنی ہیں کہ ان لوگوں نے ہدایت کے مقابلے میں ضلالت کو پسند کیا اور اسے ترجیح دی۔

تفسیر:۔ اشتراء کے دوسرے معنی مجازی ہیں یہ معنی پہلے معنی سے بھی زیادہ اعم ہے اس لئے کہ پہلے معنی میں یہ قید تھی کہ جس چیز سے اعراض کیا جائے وہ اپنے قبضہ میں ہو۔ یہاں اس کی بھی قید نہیں بلکہ مطلق کسی شئ سے اعراض کرنا مراد ہے خواہ وہ شئ اپنے ہاتھ میں ہو یا دوسرے کی ہو۔

قولہ والمعنی الخ اشتراء کے دونوں معنی مجازی بیان کرنے کے بعد اب اس انداز سے آیت کا اُن معانی پر انطباق کر رہے ہیں کہ پیدا ہونے والے اشکال کا بھی ازالہ ہو جائے اشکال یہ ہے کہ آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ منافقین اور کفار کے پاس ہدایت تھی مگر انہوں نے اس کے بدلے ضلالت لے لی۔ حالانکہ کفار و منافقین کے پاس سرے سے ہدایت ہی نہیں تھی؟

قاضی نے اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ ہم نے اشتراء کے دو معنی مجازی بیان کئے ہیں۔ اگر ان میں سے دوسرے معنی مراد لئے جائیں تب تو کچھ اشکال ہی نہیں کیونکہ دوسرے معنی مطلقًا اعراض و تحصیل کے ہیں۔ عام اس سے کہ جس سے اعراض کیا جا رہا ہے وہ اپنی ہو یا غیر کی۔ پس اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ کفار کے سامنے ہدایت و ضلالت دونوں کی راہیں موجود تھیں۔ ان میں سے کوئی ان کی اپنی نہیں تھیں۔ انہوں نے ہدایت کے مقابلے میں ضلالت کو اختیار کر لیا۔

اور اگر پہلے معنی مراد لئے جائیں تو ضرور اشکال ہوگا کیونکہ اس میں یہ قید ہے کہ جس سے اعراض کیا جا رہا ہے وہ اپنے قبضہ میں ہو پس اس صورت میں ہدی سے مراد فطری ہدایت اور طبعی ذوق اور قبول حق کی استعداد ہوگی۔ لہذا مطلب یہ ہوگا کہ کفار نے اپنی اس فطری ہدایت سے اعراض کر کے دوسری چیز یعنی ضلالت حاصل کی۔ قاضی نے جو ترتیب قائم کی ہے ہم نے اختصارًا اسے الٹ دیا ہے یعنی پہلا بعد میں اور بعد کا پہلے رکھ دیا ہے۔

فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ ترشیح للمجاز لمّا استعمل الاشتراء فی معاملتهم اتبعهٗ بما یشاکله تمثیلا لخسارهم ونحوہٖ ولمّا رأیت النسر عزّ ابن دایۃ۔ وعشش فی وکریہ جاش لہٗ صدری۔

ترجمہ :۔ سو فائدہ بخش نہ ہوئی ان کی تجارت۔ یہ ترشیح مجاز ہے جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے معاملہ میں اشتراء کا لفظ استعمال فرمایا تو اس کے بعد ان کے خسارے کی منظر کشی کے لئے ایسے الفاظ استعمال فرمائے جو اشتراء کے مناسب ہیں اور اس شعر میں بھی یہی باتیں موجود ہیں۔ شعر ولما رأیت النسر عزابن دایۃ الخ ترجمہ۔ اور جب میں نے گدھ کو دیکھا کہ وہ کوے پر غالب آرہا ہے اور اس کے دونوں گھونسلوں میں اتر رہا ہے تو میرا دل بے چین ہوگیا۔

حل :۔ ترشیح للمجاز خبر ہے مبتدا محذوف ہذا کی۔ تمثیلا لخسارہم مفعول لہ ہے۔ اتبعہ کا اتبع اپنے مفعول و متعلق سے مل کر لما کی جزاء ہے۔

ترشیح لغت میں تین معنی کے لئے مستعمل ہے تزیین (آراستہ کرنا) تربیت پرورش کرنا تقویت (قوت پہونچانا) اصطلاح معانی و بیان میں ترشیح مناسبات معنی حقیقی یا مشبہ بہ کے ذکر کرنے کا نام ہے اور کبھی خود ان الفاظ کو بھی ترشیح کہدیا جاتا ہے جو ذکر کئے گئے ہیں۔ یہاں ترشیح سے یہی معنی مراد ہیں بلکہ ترشیح استعارے اور مجاز مرسل دونوں میں چلتی ہے۔ چنانچہ رأیت فی الحمام اسدًا ذالبدٍ۔ میں لبد ترشیح ہے اور اسدا استعارہ۔ لبد ان گھنے گھنے بالوں کو کہتے ہیں جو شیر کے دونوں شانوں کے بیچ میں سر سے لے کر نیچے تک پڑے ہوتے ہیں۔ اور مجاز مرسل کی مثال لہٗ فی الکرم یدٌ طولیٰ ہے اس کا سخاوت میں بڑا لمبا ہاتھ ہے۔ یہاں ید مجاز مرسل ہے۔ کیونکہ ید سے قوت مراد ہے کیونکہ ید قوت کا محل ہے اس لئے محل بول کر حال مراد لیا۔ اسی کو مجاز مرسل کہتے ہیں۔ اور پھر ید کی مناسبت سے ترشیحا طولیٰ کو ذکر کر دیا گیا۔

ترشیح اور تخییل میں دو طرح فرق ہے۔ پہلا فرق بقول علامہ تفتازانی یہ ہے کہ تخییل میں ان چیزوں کا ذکر ضروری ہے جو مشبہ بہ یا معنی حقیقی کے لوازم میں سے ہوں اور ان سے منفک نہ ہوتی ہوں ترشیح کے لئے یہ ضروری نہیں بلکہ شئ غیر لازم سے بھی ترشیح ہو سکتی ہے بشرطیکہ اس کو مشبہ بہ سے مناسبت ہو دوسرا فرق یہ ہے کہ ترشیح استعارہ کی تکمیل کے بعد ہوتی ہے اور تخییل کے لئے تکمیل لابدی نہیں۔ یہ بات بھی ذہن میں رکھ لینی چاہیے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ترشیح الگ ہو اور استعارہ الگ۔ بلکہ ایک ہی لفظ ترشیح و استعارہ دونوں کا محل بن سکتا ہے جبکہ الگ الگ ہوں۔

تفسیر :۔ اس تمہیدی حل کے سمجھ لینے کے بعد قاضی کا مقصد سمجھئے قاضی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ فما ربحت تجارتہم

استعارہ بھی ہے اور ترشیح بھی۔ ترشیح تو اس لئے کہ ما قبل میں منافقین کی تبدیلی ضلالت بالہدایت کے لئے اشتراء کا لفظ تشبیہًا استعمال کیا تھا اور ربح اور تجارت اشتراء کے مناسبات میں سے ہیں۔ اس لئے اشتراء کے بعد ان کا ذکر کرنا یقینًا مفید ترشیح ہوگا۔ اور استعارہ اس لئے ہے کہ انہیں الفاظ سے منافقین کے خسران کی تصویر اور منظر کشی مقصود ہے یعنی منافقین سے ان فوائد کے فوت ہونے کو جو ہدایت پر مرتب ہوتے خسران تاجر کے ساتھ تشبیہ دی گئی تاکہ معلوم ہو جائے کہ ہدایت بمنزلہ راس المال کے ہے اور اس پر مرتب ہونے والے فوائد بحیثیت ربح ہیں پس جسکو دنیا میں ہدایت نہ مل سکی وہ بڑے ہی ٹوٹے میں ہے۔ جیسا کہ وہ تاجر بعید خسارہ میں ہے جسے نہ اصل پونجی ہاتھ لگی ہو اور نہ ہی نفع سے کوئی نصیب ملا ہو۔ پھر اس تشبیہ کے واسطے سے فما ربحت تجارتہم کے الفاظ مشبہ کے اندر استعمال کئے گئے قاضی نے اس بات کے ثبوت کے لئے کہ ایک ہی لفظ ترشیح و استعارہ دونوں کا فائدہ دے سکتا ہے۔ ایک شعر پیش کیا ہے۔

ولما رأیت النسر الخ نسر کا نام ترکی زبان میں گرگس اور ہندی میں گدھ ہے۔ ابن دایہ کوے کی کنیت ہے اور وجہ اس کنیت کی یہ ہے کہ یہ دایہ اونٹ کی ریڑھ کی ہڈی سے کھود کھود کر کیڑے کھاتا رہتا ہے گویا دایہ اس کی ماں ہے جو اسے کھلاتی رہتی ہے پس اس کی جانب منسوب ہو کر ابن دایہ کہلایا۔ عشش ماضی ہے تعشیش سے جس کے معنی ہیں گھونسلا بنانا۔ تنکوں کو کسی جگہ لا کر اکٹھا کرنا۔ وکریہ میں تثنیہ کی اضافت ضمیر کی جانب ہو رہی ہے اصل میں وکرین تھا۔ نون اضافت کی وجہ سے ساقط ہو گیا وکر کہتے ہیں گھونسلے کو۔ آشیانہ کو شیخ زادہ میں ہے کہ اگر آشیانہ پہاڑ اور دیوار کی کھوہ یا درخت کی ٹہنیوں پر ہو تو اسے وکر کہتے ہیں۔ اور اگر زمین پر ہو تو اس کا مخصوص نام ہے۔ اور بعض نے وکر کو دونوں میں عام بتایا ہے۔ جاش باب ضرب کا ماضی ہے۔ اس کا مصدر جیشًا، جیشانًا آتا ہے جب قدر کی جانب نسبت ہو تو جوش مارنے اور پکنے کے معنی ہوں گے۔ یہاں بے کلی اور بے چینی ہونے کے معنی مراد ہیں۔ اس شعر میں پانچ استعارے اور دو ترشیحیں ہیں۔

بڑھاپے یا اس کی سفیدی کو تشبیہ دی گدھ کے ساتھ۔ جوانی یا سیاہ بالوں کو تشبیہ دی کوے کے ساتھ ڈاڑھی کو تشبیہ دی اس کے ایک گھونسلے سے اور سر کے بالوں کو دوسرے سے۔ اور بڑھاپے کے ان دونوں پر اترنے کو تعشیش سے پانچ تشبیہیں ہوئیں اور چونکہ تعشیش اور وکرین ابن دایہ کے مناسبات میں سے ہیں کیونکہ مشہور ہے کہ کوا دو گھونسلے بناتے ہیں۔ ایک گرمی کے لئے۔ دوسرا سردی کے لئے اس لئے ان دونوں کا ذکر ترشیح ہوا یہی یہ دو ترشیحیں ہوئیں۔ قاضی کا استشہاد عشش فی کریہ سے ہے کہ اس میں بیک وقت استعارہ و ترشیح یکجا موجود ہیں۔ شعر کا مرادی ترجمہ یہ ہوگا۔ جب میں نے بڑھاپے کو جوانی پر غالب آتے ہوئے دیکھا اور یہ دیکھا کہ بڑھاپا سر اور ڈاڑھی پر اپنا آشیانہ بنا رہا ہے یعنی ان دونوں میں اتر رہا ہے تو یہ سب کرشمہ دیکھ کر میرا دل بے چین و بے قرار ہو گیا۔

والتجارة طلب الربح بالبیع والشراء والربح الفضلُ علی رأس المال ولذلك سمی شفًّا واسناده الی التجارة وهولاربابها علی الاتساع لتلبسها بالفاعل اولتشابهها ایاه من حیث انها سببُ الربح والخسران۔

وَمَا كَانُوا مُهْتَدِيْنَ. لطرق التجارة فان المقصود منها سلامة رأس المال و الربح۔ وهؤلاء قد اضاعوا الطلبتین لان رأس مالهم كان الفطرة السلیمة والعقل الصرف فلما اعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم واختلّ عقلهم ولم یبق لهم رأس مالٍ یتوسلون به الی درك الحق ونیل الكمال فبقوا خاسرین آئسین عن الربح فاقدین للاصل۔

ترجمہ :۔ اور تجارت نام ہے خرید و فروخت کے ذریعہ نفع طلب کرنے کا اور ربح اصل مال کو کہتے ہیں جو اصل پونجی سے زائد ہو۔ اسی وجہ سے ربح کو شف کہتے ہیں کیونکہ شف کے معنی زیادتی کے ہیں۔ اور خسران کی نسبت تجارت کی جانب حالانکہ خسران اٹھانے والے ارباب تجارت ہیں نہ کہ تجارت علی سبیل المجاز ہے۔ اب مجاز کی علی الترديد دو وجہیں ہوسکتی ہیں یا اس لئے کہ تجارت کو اتصال ہے صاحب تجارت سے۔ کیونکہ تجارت اسی کا فعل ہے اور فاعل کو فعل سے اتصال ہوا ہی کرتا ہے پس شئی کی نسبت کردی گئی اس کے فاعل حقیقی کے ملابس کی جانب بحصل المجاز۔ اور یا اس لئے کہ تجارت کو تاجر سے تشبیہ دی گئی۔ اور وجہ تشبیہ یہ ہے کہ دونوں ربح و خسران کا سبب بنتے ہیں۔ پھر خسران کی تجارت کی جانب نسبت کردی گئی نسبت المجاز بواسطۃ التشبیہ۔

اور نہیں تھے وہ راہ پانے والے یعنی تجارت کی راہ پانے والے اس لئے کہ تجارت سے ربح اور راس المال دونوں کی سلامتی مقصود ہے اور ان منافقین نے دونوں مطلوب ضائع کردیئے۔ اس لئے کہ ان کا راس المال ان کی فطرت سلیمہ اور عقل خالص تھی پس جب انہوں نے اپنے عقیدوں میں یہ گمراہیاں بٹھالیں تو ان کی استعداد اکارت ہوگئی عقل مختل ہوکر رہ گئی۔ اور وہ راس المال باقی نہ رہا جس کے وسیلہ سے حق کو پانے اور کمال کو حاصل کرتے پس خائب و خاسر ہوکر رہ گئے۔ نفع سے بھی ناامید اصل سرمایہ کو بھی کھو دینے والے۔

تفسیر:۔ قاضی نے طرق التجارۃ کہکر ایک اشکال رفع کیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت میں تکرار ہے اس لئے کہ جو بات اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالہدیٰ سے سمجھی جاتی ہے۔ یعنی منافقین نے تو ہدایت وہی بات وما کانوا مہتدین سے بھی سمجھ میں آرہی ہے؟ قاضی نے جواب یہ دیا کہ سابق میں ہدیٰ سے ہدایت دینی مراد تھی اور یہاں طرق تجارت کی ہدایت مراد ہے فلا تکرار۔ دونوں کا محل جدا جدا ہے۔

فان المقصود منہما الخ۔ سے قاضی جو کچھ کہنا چاہتے ہیں۔ اس کے سمجھنے کے لئے وہ ترکیب ذہن میں رکھئے جو ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں۔ یعنی وما کانوا مہتدین کا فما ربحت تجارتہم پر عطف ہے اور فما ربحت اپنے معطوف سے مل کر اشتراء کا معطوف ہے۔ یہ بھی معلوم ہے کہ فاء عاطفہ ترتیب کے لئے آتا ہے اور واؤ مطلق جمعیت کے لئے۔ پس جب وما کانوا مہتدین کو ما ربحت تجارتہم کا بذریعہ واؤ معطوف بنا کر اشتراء پر بواسطہ فاء عطف کیا گیا۔ تو دونوں جملوں کا مجموعہ اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالہدیٰ پر مرتب ہوگیا۔

قاضی صاحب فان المقصود الخ سے اس ترتیب کی وجہ اور اس کی صورت بیان کرنا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ تجارت سے دو ہی چیزیں مقصود ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ اپنی جمع برقرار رہے۔ راس المال صحیح سالم رہے۔ دوم یہ کہ اس پر خاطر خواہ نفع مرتب ہو۔ اگر کسی تاجر کو نفع حاصل نہ ہو تو تجارت اس کے لئے ایک فعل عبث ہوتا ہے اور اگر کوئی نکمہ نفع اور جمع دونوں سے محروم رہے تو اس سے زیادہ خائب و خاسر کون ہوگا اس کو کہا جائے گا کہ اس کی تجارت نہ تو سود مند ہوئی اور نہ ہی وہ تجارت کی راہ پر گامزن ہوسکا۔ منافقین جنہوں نے ضلالت ہدایت کے بدلے خریدی ان کا یہی حال ہے جب ہدایت چھوڑی تو ہاتھ سے راس المال گیا اور راس المال کے ساتھ ہی ساتھ درک حق دھلو فضائل کے منافع بھی رخصت ہوئے جو ہدایت پر مرتب ہوئے۔ پس ان کے حق میں کہا جائیگا۔ ما ربحت تجارتہم وما کانوا مہتدین۔

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَارًا۔ لما جاء بحقيقة حالهم عقبها بضرب المثل زيادة في التوضيح والتقرير فانه اوقع في القلب واقمع للخصم الالد لانه يريك المتخيل محققا والمعقول محسوسا ولامر ما اكثر الله في كتبه الامثال وفشت في كلام الانبياء والحكماء۔

ترجمہ:۔ ان کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے آگ جلائی جب منافقین کی حقیقت حال بیان فرما چکے تو اس کے بعد مزید توضیح اور پختگی کے لئے ان کے حال پر کہاوت کہی اس لئے کہ تمثیلی بیان دل میں زیادہ جاگزیں ہے۔ اور اس میں جھگڑالو دشمن کی زیادہ کاٹ ہے۔ کیونکہ مثال تمہارے سامنے خیالی چیز کو خارج اور معقول کو محسوس بنا کر پیش کر دیتی ہے۔ اور کسی عظیم الشان فائدہ ہی کی وجہ سے خدا نے اپنی کتابوں میں کہاوتوں اور مثالوں کو کثرت سے بیان فرمایا ہے اور انبیاء و دانشوروں کے کلام میں اس کی بہتات ہے۔

حل:۔ لامر ما۔ امر کی تنوین تعظیم کے لئے ہے اور ما اس تعظیم کی تاکید کر رہا ہے اور امر کی صفت واقع ہے معنی ہوں گے لامر عظیم۔ اور یہ جار مجرور اکثر سے متعلق ہے۔

تفسیر ۱:۔ یہ اس آیت کا ماقبل سے ربط ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ومن الناس من یقول آمنا سے یہاں تک منافقین کی حقیقت حال بیان فرمائی اور حقیقت کا ادراک عقل کرتی ہے پس منافقین کا عقلی طور پر علم ہوا لیکن چونکہ انسان عالم محسوسات میں ہے اس لئے اس کو محسوسات سے زیادہ مناسبت ہے۔ نیز وہم چونکہ ان جزئیات کا ادراک کرتا ہے جو محسوسات سے ماخوذ ہیں۔ اس لئے محسوسات کو وہم قطعاً قبول نہیں کرتا بلکہ نری عقلی چیز دل میں وہم و عقل کا نزاع رہتا ہے جس کی وجہ سے عقلیات میں ریب و شک راہ پکڑ لیتے ہیں۔ اور قلب اس کے قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ پس بیان حقیقت کے بعد منافقین کی اللہ تعالیٰ نے اسی غرض سے مثال بیان فرمائی کہ وہ مخصوص کی شکل میں آکر دل میں جاگزیں ہو جاتے۔ اور وہم کا نزاع باقی نہ رہے۔ اسی قاعدہ کی بنا پر آسمانی کتابوں اور انبیاء و حکماء کے کلاموں میں بکثرت امثال موجود ہیں۔ گویا ماقبل سے ربط یہ ہوا کہ ماقبل میں بیان حقیقت تھا۔ اور یہاں اس کی مثال کا بیان ہے۔

والمثل فی الاصل بمعنی النظیر یقال مِثْلٌ ومَثَلٌ ومَثِیْلٌ کشبہٍ وشبہٍ وشبیہٍ
ثم قیل للقول السائر الممثل مضربہ بمورده ولایضرب الا ما فیہ غرابۃ ولذلک
حوفظ علیہ من التغییر ثم استعیر لکل حالٍ اوقصۃ اوصفۃٍ لہا شانٌ وفیہا غرابۃ
مثل قولہ تعالیٰ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُوْنَ وقولہ تعالیٰ وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى
والمعنی حالہم العجیبۃ الشان کحال مَنْ اِسْتَوْقَدَ نَارًا۔

ترجمہ:۔ اور مثل دراصل نظیر کے معنی میں ہے۔ بولا جاتا ہے مِثْلٌ مَثَلٌ مَثِیْلٌ جیسے شِبْہٌ شَبَہٌ شَبِیْہٌ۔
پھر اس کلام مشہور کو مثل کہا جانے لگا جس کے محل ورود کے ساتھ اس موقع کو تشبیہ دی گئی ہو جس میں فی الحال
استعمال ہو رہا ہے اور مثل اسی کلام کو بنایا جاتا ہے جس میں کسی قدر ندرت ہو اسی وجہ سے اس کو تبدیل
سے محفوظ رکھا جاتا ہے۔ پھر مجازاً مثل کا استعمال ہر اس حال میں یا قصہ یا صفت کے لئے ہوا جس میں کوئی
خاص شان ہو اور ندرت بھی ہو جیسے فرمان باری مثل الجنۃ التی وعد المتقون یعنی اس جنت کا حال یا قصہ
جس کا متقین سے وعدہ ہے۔ اور جیسے فرمان باری وللہ المثل الاعلیٰ۔ اور بلند و بالا شان خدا ہی کی ہے۔
اور یہاں معنی یہ ہیں۔ منافقین کا عجیب الشان حال اس شخص کا سا ہے جس نے آگ روشن کی۔

تفسیر:۔ یہاں سے لفظ مثل کی تحقیق اور مراد بیان کر رہے ہیں لفظ مثل کے تین معنی ہیں۔ نظیر،
کہاوت، صفت و حال۔ پہلے معنی لغوی ہیں۔ اور اس معنی میں مثل کی تین لغتیں۔ مِثل بسکون الثاء، مَثَل بفتح
الثاء، مثیل بالحاق الیاء بعد الثاء۔ شریک ہیں جیسے شِبْہٌ، شَبَہٌ، شَبِیْہٌ۔ ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ نظیر مشابہ شی
کو کہتے ہیں۔ نظیر اور مثال اس بات میں شریک ہیں۔ کہ ان سے کسی چیز کی وضاحت مقصود ہوتی ہے۔ فرق
اتنا ہے کہ نظیر اس کا جزء نہیں ہوتی اور مثال جزء ہوتی ہے جیسے یوں کہیں مفعول منصوب ہوتا ہے جیسے
ضرب زید عمروًا میں عمرو منصوب ہے جیسے کہ طاب زید علمًا میں علمًا منصوب ہے۔ یہاں علمًا مفعول کی مثال
نہیں بلکہ نظیر ہے۔

دوسرے معنی عرفی ہیں کیونکہ عرف میں مثل کہاوت کو کہتے ہیں۔ اور کہاوت بقول قاضی وہ کلام ہے
جو نوک زبان ہو اس کا ایک مورد ہو جس میں وہ اول اول کہا گیا۔ اور ایک مضرب ہو یعنی جس موقع پر
اب استعمال ہو رہا ہے پھر اس مضرب کو اس کے مورد کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہو۔ قاضی فرماتے ہیں کہ
کہاوت اسی کلام کو بنایا جاتا ہے جس میں لفظی یا معنوی ندرت ہو جیسے رُبَّ رمیۃ من غیر رام۔ بہت

سے بغیر تیر انداز کے نشانہ پر لگ جاتے ہیں۔ یہ کہاوت اسی کے لئے کہی جاتی ہے جو کسی کام سے ناواقف ہو۔ اور پھر بھی وہ کام اس سے خوبی کے ساتھ انجام پذیر ہو جائے۔ دیکھئے۔ اس کلام میں رمی کے اثبات اور رامی کی نفی سے ایک طرح کی ندرت و غرابت پیدا ہوئی اس لئے اس کو کہاوت بنا لیا گیا۔ چونکہ مثل میں غرابت اور رونق فصاحت ہوتی ہے اس لئے اس کو ہر طرح کے تغیر و تبدل سے محفوظ رکھا جاتا ہے کیونکہ تصرف سے کلام کی غرابت فوت ہو جائے گی۔ مثلاً الصیف ضیّعت اللبن، کی کہاوت ایک بڈھے نے کہی تھی جبکہ اس نے گرمیوں میں اپنی بیوی کو اس کی کسی حرکت پر ناراض ہو کر طلاق دیدی تھی۔ بیوی نے دوسرے سے شادی رچالی۔ دوسرا شوہر فقیر تھا۔ بیچاری ناچار ہو کر دودھ مانگنے نکلی اور اتفاق سے اسی بڈھے کے دروازے پر صدا دی۔ بڈھے نے پہچان لیا اور کہا الصیف ضیّعت اللبن۔ موسم گرما نے تمہارا دودھ ضائع کر دیا۔ پھر یہ مثل ہر اس موقع پر کہی جانے لگی۔ جب کوئی شخص ایک چیز اس کے وقت پر فوت کرنے کے بعد اس کا جویاں ہو۔ اب اگر یہاں بصیغۂ مؤنث کے بجائے ضیّعت بصیغۂ مذکر کہا جائے تو اس خاص واقعہ پر دلالت فوت ہو جائے گی۔

تیسرے معنی دوسرے معنی پر متفرع ہیں۔ ہاست انہ لہا دغرابۃ۔ کہکر علاقۂ مجاز بیان کیا ہے۔ یعنی قصۂ عجیبہ شان عظیم حال غریب کو مثل اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں بھی اس کے معنی عرفی یعنی کہاوت کی طرح غرابت و ندرت موجود ہے۔ مثل الجنۃ التی وعد المتقون۔ میں مثل قصہ اور حال کے معنی میں ہے اور للہ المثل الاعلیٰ میں صفت کے معنی میں۔ چونکہ قرآن میں لفظ مثل کہاوت کے معنی میں نہیں لیا جا سکتا۔ اس لئے کہ کہاوت کے لئے مورد سابق کا ہونا ضروری ہے اور خدا کا کلام سب سے سابق ہے اس سے کون سی چیز سابق ہو سکتی ہے۔ نیز نظیر کے معنی بھی بہتری جگہ چسپاں نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے تیسرے معنی کی ضرورت پیش آئی۔ چنانچہ مثلہم میں بھی لفظ مثل حال عجیب الشان کے معنی پر ہے یعنی منافقین کی عجیب الشان حالت اس شخص کی سی ہے جس نے آگ روشن کی ہو۔

قصہ، حال، صفت مترادف الفاظ ہیں۔ اعتباری فرق ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس کا علم کسی کے خبر دینے سے ہو۔ اس کو قصہ کہتے ہیں۔ جیسے مثل الجنۃ اور اس حیثیت سے کہ اس کا علم مشاہدہ سے ہوا سے حال کہتے ہیں جیسے مثلہم کمثل الذی استوقد نارًا۔ اور اس حیثیت سے کہ اس کا علم برہان و دلیل سے ہو اسے صفت کہتے ہیں۔ جیسے وللہ المثل الاعلیٰ۔

والذی بمعنی الذین کما فی قولہ تعالیٰ وَخُضْتُمْ کَالَّذِی خَاضُوا ان جعل مرجع الضمایر فی بنورھم وانما جاز ذلک ولم یجز وضع القائم موضع القائمین لانہ غیر مقصود بالوصف بل المقصود الجملۃ التی ھی صلتہ وھو وصلۃ الی وصف المعرفۃ بہا ولانہ لیس باسمٍ تامٍ بل ھو کالجزء منہ فحقہ ان لایجمع کما لایجمع اخواتہا ویستوی فیہ الواحد والجمع ولیس الذین جمعہ المصحح بل ذو زیادۃٍ زیدت لزیادۃ المعنی ولذلک جاء بالیاء ابدًا علی اللغۃ الفصیحۃ التی علیہا التنزیل ولکونہ مستطالًا بصلتہ استحق التخفیف ولذلک بولغ فیہ فحذف یاءہ ثم کسرتہ ثم اقتصر علی اللام فی اسماء الفاعلین والمفعولین اوقصد بہ جنس المستوقدین او الفوج الذی استوقد۔

ترجمہ:۔ اور الذی معنی میں الذین کے ہے جیساکہ فرمان باری وخضتم کالذی خاضوا میں (اور تم بھی اسی طرح کھود کرید کرتے ہو جیساکہ پہلے لوگوں نے کھود کرید کیا تھا) بشرطیکہ بنورھم کی ضمیر کا مرجع الذین کو قرار دیا جائے اور الذی کو الذین کی جگہ رکھنا جائز ہے۔ حالانکہ قائم کو قائمین کی جگہ رکھنا جائز نہیں اس لئے کہ الذی مقصود بالوصف نہیں بلکہ مقصود وہ جملہ ہے جو اس کا صلہ ہے۔ موصول تو اس جملہ کے ساتھ معرفہ کو متصف کرنے کا وسیلہ ہے اور اس لئے بھی کہ الذی اسم تام نہیں بلکہ وہ بمنزلہ جزوِ اسم ہے لہذا اس کا حق یہی ہے کہ اسے جمع نہ لایا جائے جیساکہ اس جیسے دوسرے اسماء موصولہ کو جمع نہیں لایا جاتا۔ اور الذین الذی کی جمع سالم نہیں بلکہ زیادتی معنی کے واسطے نون کا اضافہ ہوگیا ہے یہی وجہ ہے کہ اس فصیح لغت کے اعتبار سے جس پر قرآن نازل ہوا ہمیشہ یاء کے ساتھ وارد ہے نیز اس لئے کہ الذی اپنے صلہ کی وجہ سے طویل ہے لہذا تخفیف کا مستحق ہے اور اسی وجہ سے تخفیف میں مبالغہ کیا گیا چنانچہ اسم فاعل اور اسم مفعول میں الذی کی یاء اور ذال کو مع کسرہ کے حذف کرکے صرف الف لام پر اکتفاء کیا گیا۔ یا الذی سے مراد جنس مستوقدین ہے یا جماعت مستوقدہ مراد ہے۔

تفسیر:۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگلے کلام میں فلما اضاءت ما حولہ شرط ہے اور ذھب اللہ بنورھم اس کی جزاء۔ اور بنورھم میں ھم ضمیر جمع کا مرجع الذی استوقد ہے۔ جو مفرد ہے پس ضمیر اور مرجع میں مطابقت نہ ہوئی۔ قاضی نے اس کے جواب میں تین تاویلیں ذکر کی ہیں۔

پہلی تاویل :۔ الذی الذین کے معنی میں ہے بلکہ دراصل الذین ہی تھا۔ بغرض تخفیف نون حذف کر دیا گیا جیسا کہ وخضتم کالذی خاضوا۔ اور والذی جاء بالصدق وصدق بہ اولئک ہم المتقون میں۔ پہلی آیت میں خاضوا کی ضمیر جمع الذی کی طرف راجع ہے اور دوسری مثال میں اولئک اسم اشارہ جمع کا مشارٌ الیہ الذی ہے۔

شبہ پیدا ہوا کہ جس طرح وخضتم کالذی خاضوا میں خاضوا بصیغۂ جمع وارد ہے اسی طرح استوقد کو بھی بلفظ جمع ذکر کرنا چاہئے تھا؟

الجواب :۔ الذی دو رخ رکھتا ہے لفظی معنوی۔ لفظی اعتبار سے مفرد ہے۔ معنوی حیثیت سے جمع۔ پس استوقد میں لفظی رعایت ہے اور خاضوا میں معنوی۔

دوسری تاویل۔ قاضی نے دوسری اور تیسری تاویل اگرچہ بالکل آخر میں ذکر کی ہیں مگر ہم سلسلۂ کلام کو برقرار رکھنے نیز ناظرین کی سہولت کی وجہ سے مقدم ذکر کر رہے ہیں۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ الذی سے جنس مستوقد مراد ہے۔ کوئی شخص معین مراد نہیں۔ اب چونکہ جنس میں قلت وکثرت دونوں کا احتمال ہوتا ہے اس لئے کثرت کے معنی کے اعتبار سے اس کی جانب ضمیر جمع لوٹائی جا سکتی ہے۔

تیسری تاویل۔ الذی سے پہلے لفظ فوج مضاف مقدر ہے۔ اصل عبارت یوں ہے۔ کمثل الفوج الذی استوقد نارًا۔ چونکہ لفظ فوج جماعت اور گروہ کے ہم معنی ہیں اس لئے ضمیر جمع کو اس کی طرف راجع کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔

تنبیہ :۔ یاد رہے جس سوال کی جواب دہی کے لئے قاضی نے تین تاویلیں ذکر کی ہیں وہ اس وقت وارد ہوگا جبکہ ذہب اللہ بنورہم کو فلما اضاءت ما حولہ کی جزاء مانا جائے اور اگر خمدت نارہ کو جزاء مقدر مان لیا جائے اور ذہب اللہ بنورہم کو وجہ شبہ کے بیان کے لئے مان لیا جائے تو پھر اسکا سرے سے یہ شبہ ہی نہیں پیدا ہوگا کیونکہ دریں صورت بنورہم میں ہم کی ضمیر منافقین کی طرف لوٹ جائے گی۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ فلما اضاءت ما حولہ خمدت نارہ ذہب اللہ بنورہم۔

قولہ وانما جاز ذلک۔ یہاں سے ایک سوال وجواب چھیڑ رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آخر کیا بات ہے کہ الذین کی جگہ الذی استعمال کر سکتے ہیں مگر قائمین کی جگہ قائم نہیں رکھ سکتے؟

الجواب :۔ قائم اور الذی میں تین طرح سے فرق ہے اول یہ کہ الذی مقصود بالوصف نہیں ہوتا بلکہ اس کا صلہ مقصود بالوصف ہوتا ہے یعنی ما جاءنی الرجل الذی ہو عالمٌ میں مقصود تو ہو عالم کو صفت بنانا ہے۔ الرجل کی مگر چونکہ الرجل معرفہ ہے اور ہو عالمٌ نکرہ ہے کیونکہ جملہ ہے اور جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اور نکرہ معرفہ کی صفت بن نہیں سکتا۔ اس لئے مجبورًا الذی لانا پڑا تاکہ الذی اسم موصول کی وجہ سے یہ جملہ معرفہ ہو جائے اور معرفہ کو معرفہ کی صفت بنایا جا سکے پس الذی جملہ کو صفت بنانے کا ایک وسیلہ ہے وسائل میں حتی الامکان تخفیف برتی جاتی ہے۔ تاکہ جلدی سے مقصود تک پہونچا جا سکے۔

اس کے برخلاف جاءنی الرجل القائم کہ اس میں القائم ہی مقصود بالوصف ہے اور جب مقصود ہے

تو مقصود میں اختصار ہوتا نہیں اس لئے القائم کو القائمین کی جگہ نہیں رکھ سکتے بس جاءنی رجال القائمون ہی کہیں گے۔

ولانہ لیس باسم تام الخ۔ یہ دوسری وجہ فرق ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ الذی اسم تام نہیں بلکہ اسم تام کا جزو ہے اور القائم اسم تام ہے۔ یعنی الذی براہ راست بغیر صلہ کے جزء جملہ مثلاً فاعل، مفعول، مبتدا، خبر نہیں بن سکتا اور القائم براہ راست جزء جملہ بن جاتا ہے۔ چنانچہ زید القائم میں القائم خبر ہے۔ جاءنی القائم میں القائم فاعل ہے اور جمعیت اسم تام کے خواص میں سے ہے پس الذی کی جمع نہیں لاسکتے بلکہ واحد و جمع اس میں برابر ہوں گے جس طرح ان کے نظائر مثلاً ما و من وغیرہ کی جمع نہیں لاتے بلکہ واحد و جمع ان میں برابر ہے۔ البتہ القائم کی جمع ضرور آئے گی

ولیس الذین جمعا لمصحح بل زوز یادۃ الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ جو سابق عبارت سے پیدا ہوا۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ الذی کی جمع نہیں آسکتا جس طرح ما و من کی جمع نہیں آتی۔ حالانکہ الذی کی الذین جمع سالم یا و نون کے ساتھ مستعمل ہے۔

الجواب:۔ الذین الذی کی جمع سالم نہیں بلکہ بات یہ ہے کہ اسم جنس ہونے کی وجہ سے قلیل و کثیر سب پر بولا جاتا ہے پس جب کثیر تک اسے محدود رکھنا ہوتا ہے یعنی یہ منظور ہوتا ہے کہ قلیل کا احتمال اس میں نہ رہے تو یا و نون کی زیادتی کر دیتے ہیں تاکہ یا و نون کی زیادتی اس بات کی علامت ہو جائے کہ یہاں صرف کثرت مراد ہے قلت کا احتمال نہیں۔ اور الذین کے جمع سالم نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ الذین ہر حالت میں حتی کہ حالت رفع میں بھی یا و نون ہی کے ساتھ مستعمل ہے۔ اگر جمع سالم ہوتا تو حالت رفع میں الذون بالواو والنون استعمال ہوتا۔ نیز جمع سالم کا مفرد صرف اہل عقل پر بولا جاتا ہے جیسے المسلم، الضارب، العالم وغیرہ۔ اور الذی اہل عقل کے ساتھ مخصوص نہیں۔ بلکہ غیر پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ الذی الذین کا مفرد نہیں

ولکونہ مستطالاً الخ۔ یہ تیسری وجہ فرق ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ الذی اپنے صلہ کی وجہ سے لمبا ہو جاتا ہے کیونکہ صلہ کا جملہ ہونا ضروری ہے پس طول کی وجہ سے تخفیف کا مستحق ہے لہذا نون کو حذف کر کے الذی کہا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب زیادہ تخفیف کرنی ہوتی ہے تو یاء کو حذف کر کے الذ کہتے ہیں بلکہ کسرہ کو بھی حذف کر کے الذ بولتے ہیں اور جب اسم فاعل اور اسم مفعول پر اسم موصول داخل ہو تو ذال کو بھی حذف کر دیتے ہیں صرف ال رہ جاتا ہے اس کے برخلاف قائمین کہ اس میں طول نہیں لہذا وہ مستحق تخفیف نہیں۔

والاستیقاد طلب الوقود والسعی فی تحصیلہ وھو سطوع النار وارتفاع لھبھا و اشتقاق النار من نار ینور نورًا اذا نفر لان فیھا حرکۃ واضطرابًا۔

فَلَمَّآ أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ای النار ماحول المستوقد ان جعلتھا متعدّیۃ۔ والّا امکن ان تکون مسندۃ الی ما والتانیث لانّ ماحولہ اشیاء واماکن او الی ضمیر النار وما موصولۃ فی معنی الامکنۃ نصبٌ علی الظرفیۃ او مزیدۃ وحولہ ظرف وتالیف الحول للدوران وقیل للعام حول لانہ یدور۔

ترجمہ :- استیقاد آگ کو دہکنے کو چاہنا اور اس کے حاصل کرنے کی کوشش کرنا ہے اور وقود آگ کا اٹھنا اور اس کے شعلوں کا بلند ہونا ہے۔ اور نار کا اشتقاق نار ینور نورًا سے ہے یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی چیز بدکے اور بھاگے (آگ کا یہ نام اس لئے پڑا) کہ آگ میں حرکت اور بے چینی ہے۔

پس جب روشن کر دیا آگ نے اس کے آس پاس کی چیزوں کو یعنی آگ نے روشن کر دیا ان چیزوں کو جو آگ جلانے والے کے ارد گرد ہیں (یہ ترجمہ) اس صورت میں ہوگا جبکہ اضاءۃ کو آپ متعدی قرار دیں۔ ورنہ ہو سکتا ہے کہ اضاءت ما کی جانب مسند ہو۔ اور بریں تقدیر اضاءۃ کو مؤنث لانا اس لئے ہے کہ مستوقد کا ماحول بہت سی چیزیں اور بہت سی جگہیں ہیں۔ یا اضاءت مسند ہے نار کی ضمیر کی جانب اور ما موصولہ ہے امکنہ کے معنی میں منصوب ہے ظرفیت کی بنا پر۔ یا زائدہ ہے اور حولہ ظرف ہے اور (حول کی) ترکیب مادی دوران (گھومنے) کے معنی کے لئے ہے حول کو حول اس لئے کہتے ہیں کہ وہ گھوم گھما کر پھر آجاتا ہے۔

تفسیر :- لما سیبویہ کی تصریح کے مطابق حرف وجود لوجود او وجوب لوجوب (روح المعانی) یعنی لمّا ایسا حرف شرط ہے جو ایک شیٔ کے وجود یا وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ دوسری شیٔ کے وجود یا وجوب کی وجہ سے اور اضاءت میں دو احتمال ہیں۔ اوّل یہ کہ لازم ہو۔ دوم یہ کہ متعدی ہو۔ عرب والے بولتے ہیں اضاء الشیٔ نفسہ ای تنور۔ یعنی شیٔ روشن ہوگئی اور اضاءہ غیرہ ای نورہ یعنی اس کو دوسری چیز نے روشن کیا۔ (شیخ زادہ) اگر متعدی ہے تو اس کا فاعل ضمیر ہوگی جو نار کی طرف لوٹے گی اور ما میں دو احتمال ہیں موصولہ ہو یا موصوفہ۔ موصولہ ہونے کی صورت میں "حولہ ثابتۃ" کا ظرف ہو کر صلہ ہوگا۔ تقدیری عبارت نکلے گی۔ فلما اضاءت الاشیاء التی ہی ثابتۃ حولہ۔ اور اگر موصوفہ ہے تو اشیاء و اماکن کے معنی میں ہوگا اور حولہ ثابتۃ کا ظرف ہو کر صفت۔ تقدیری عبارت۔ اضاءت اشیاء ثابتۃ حولہ ہوگی۔ الغرض بہر دو صورت ما حولہ اضاءت کا مفعول

ہوگا۔ اور ترجمہ ہوگا پس جب روشن کر دیا آگ نے ان چیزوں اور ان جگہوں کو جو مستوقد کے ارد گرد ہیں

اور اگر اضاءۃ لازم ہے تو اس کے فاعل میں دو احتمال ہیں (۱) یہ کہ ما فاعل ہو اب ما میں (۲) ہی دو احتمال چلیں گے۔ اس کا موصولہ ہونا۔ یا موصوفہ ہونا۔ موصولہ ہونے کی صورت میں حولہ صلہ ہوگا اور موصوفہ ہونے کی صورت میں صفت۔ ترجمہ ہوگا پس جب روشن ہوگئیں وہ چیزیں جو مستوقد کے آس پاس ہیں

اشکال وجواب:۔ شبہ پیدا ہوا کہ ما مذکر ہے۔ پس اضاءت بھی مذکر ہونا چاہیئے کیونکہ فعل اور فاعل میں تذکیر و تانیث کے اعتبار سے مطابقت ہوتی ہے۔

الجواب:۔ ما میں دو رُخ ہیں لفظی، معنوی لفظ کے اعتبار سے مذکر ہے کیونکہ کوئی علامت تانیث موجود نہیں۔ مگر معنی کے اعتبار سے مؤنث ہے کیونکہ ما سے مراد وہ اشیاء اور وہ جگہیں ہیں جو مستوقد کے آس پاس ہیں۔ اور اشیاء و اماکن جمع ہیں اور جمع حکم میں واحد مؤنث کے ہوتی ہے اس لئے معنی کا لحاظ کرتے ہوئے فعل کو مؤنث لایا گیا۔ قاضی صاحب نے ''والتانیث لان ما حوله اشیاء و اماکن'' سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ فاعل ضمیر ہو جو نار کی طرف لوٹے۔ بریں تقدیر ما میں تین احتمال ہوں گے۔ موصولہ موصوفہ، زائدہ۔ اگر موصولہ یا موصوفہ ہے تو مذکورہ ترکیب کے مطابق امکنہ کے معنی میں ہو کر اضاءت کا مفعول فیہ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا۔ پس جب آگ روشن ہوگئی ان جگہوں میں جو مستوقد کے آس پاس ہیں۔

علامہ آلوسی کا اشکال۔ جب ظرف جہات ستہ یا ظروف مبہمہ میں سے نہ ہو تو فی کی تصریح ضروری ہوتی ہے چنانچہ جلست المسجد نہیں کہیں گے بلکہ کہیں گے جلست فی المسجد۔ اور آیت میں آپنے ما کو ظرف مانا ہے اور ما نہ تو جہات ستہ میں سے ہے نہ ظروف مبہمہ میں سے پس فی کیوں نہیں لایا گیا؟ یہ اشکال اٹھانے کے بعد علامہ نے اس کا جواب بھی دیا ہے۔ فرماتے ہیں '' ولا یجب التصریح بفی لان الحق ان ما اذا جعلت ظرفا فالمراد بہا الامکنۃ التی تحیط بالمستوقد وہی الجہات'' یعنی جب ما موصولہ یا موصوفہ ظرف واقع ہو تو اس سے مراد وہ جہات ہیں جو مستوقد کے آس پاس ہیں۔ اور جب ما جہات کے معنی میں ہوگیا تو جسطرح جہات کے ظرف واقع ہونے کی صورت میں فی کی تصریح ضروری نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہاں بھی ضروری نہیں۔

اور جب ما زائدہ ہوگا تو حولہ اضاءت کا مفعول فیہ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا۔ پس جب روشن ہوگئی آگ اس کے آس پاس۔

شیخ زادہ اور علامہ آلوسی کی رائے۔ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ ما کا زائدہ ہونا کلام عرب میں مسموع نہیں اور اولیٰ یہ ہے کہ اضاء کو متعدی اور ما کو موصولہ قرار دیا جائے۔

وتالیف الحول الخ یہ حول کی لغوی تحقیق ہے فرماتے ہیں کہ حول کی اصل ترکیب گردش اور گھماؤ

ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ جوابُ لمّا والضمیر للذی وجمعہ للحمل علی المعنی وعلی ھٰذا انّما قال بنورھم ولم یقل بنارھم لانّہ المراد من ایقادھا۔ او استینافٌ اُجیب بہ اعتراض سائلٍ یقول ما بالھم شبہت حالھم بحال مستوقدٍ انطفأت نارہ اوبدلٌ من جملۃ التمثیل علی سبیل البیان والضمیر علی الوجھین للمنافقین والجوابُ محذوف کما فی قولہ تعالٰی فلمّا ذھبوا بہ للایجاز وامن الالتباس۔

ترجمہ:۔ تو سلب کرلیا اللہ تعالٰی نے ان کا نور۔ یہ لما کا جواب ہے اور ہم ضمیر الذی کے لئے ہے اور ضمیر کا جمع لانا الذی کے معنی پر حمل کرنے کی وجہ سے ہے اور اس ترکیب کی بنیاد پر بھی بنارہم نہیں فرمایا بلکہ بنورہم فرمایا اس لئے کہ نور ہی مقصود ہوتا ہے ایقاد نار سے۔

یا جملہ مستانفہ ہے جس سے اس سائل کے اعتراض کا جواب دیا گیا جو کہنے لگا کہ کیا بات ہے جو منافقین کے حال کو اس آگ روشن کرنے والے کے حال سے تشبیہ دی گئی جس کی آگ بجھ گئی ہو۔ یا بر سبیل وضاحت مجموعۂ تمثیل سے بدل ہے اور ان دونوں صورتوں میں ہم ضمیر منافقین کے لئے ہے اور لما کا جواب محذوف ہوگا جس طرح فرمان باری فلما ذہبوا بہ میں محذوف ہے۔ اور یہ حذف اختصار کی غرض سے اور التباس سے مامون ہونے کی وجہ سے ہے۔

حل:۔ استیناف کا جواب لما پر عطف ہے اور اُجیب استیناف کی صفت ہے اور اعتراض سائل اجیب کا نائب فاعل ہے اور انطفأت نارہ مستوقد کی صفت ہے اسی لئے محل جر میں ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) کے معنی دینے کے لئے ہے چنانچہ سال کو حول اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ ایک موسم سے دوسرے موسم کی جانب، ایک فصل سے دوسری فصل کی جانب ایک دن سے دوسرے دن کی جانب گھومتا رہتا ہے۔

تفسیر:۔ یہاں سے ذہب اللہ بنورہم کی ترکیبوں کا تذکرہ ہے اس جملہ کی قاضی نے تین ترکیبیں ذکر فرمائی ہیں پہلی یہ کہ ذہب اللہ لما کا جواب ہے۔ اور ہم ضمیر جمع کمثل الذی استوقد کے الذی کی طرف راجع ہے اور چونکہ الذی جمع کے معنی میں ہے اس لئے ضمیر جمع کا لوٹانا اس کی جانب صحیح ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ)
شبہ پیدا ہوا کہ جب ذہب اللہ بنورہم فلما اضاءت کا جواب ہے تو دونوں میں مناسبت ہونی چاہیئے اور یہاں مناسبت نہیں ہے کیونکہ فلما اضاءت میں نار کا ذکر تھا اور یہاں نور کا ذکر ہے مناسبت اس وقت ہوتی جب بنارہم فرمایا جاتا؟

الجواب۔ چونکہ نار کا مقصود اعظم نور اور روشنی ہے اس لئے مقصود اعظم کو ذکر کرنا نار ہی کو ذکر کرنا ہے۔ قاضی صاحب نے "لانہ المراد من ایقادہا" سے اسی طرف رہنمائی کی ہے۔

تفسیر: ۔ ذہب اللہ بنورہم کی دوسری اور تیسری ترکیب ہے۔ دوسری ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ فلما اضاءت ما حولہ کا جواب مقدر ہے۔ اور ذہب اللہ بنورہم جملہ مستانفہ ہے یعنی سوال مقدر کا جواب ہے تقدیری عبارت نکلے گی۔ فلما اضاءت ما حولہ انطفأت نارہ ذہب اللہ بنورہم۔

نکتہ: ۔ لما کے جواب کو حذف کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ مخاطب سمجھ لے کہ مستوقد کو آگ روشن کرنے کے بعد جو خوف وحیرت اور حسرت وخبط الحواس پیش آئے وہ احاطۂ بیان میں نہیں آسکتے۔ لہٰذا اضاءت نار کے بعد پیش آنیوالی چیزوں کو محذوف الذکر کر دیا۔ سورۂ یوسف میں فلما ذہبوا بہ واجمعوا ان یجعلوہ فی غیابۃ الجب میں بھی لما کا جواب اسی معنی کر محذوف ہے اور وہ یہ ہے فعلوا بہ ما فعلوا من الاذی۔ اب جب لما کا جواب اس اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے حذف کیا گیا تو سوال پیدا ہوا کہ یہ مستوقد کا حال (جو آگ روشن کرنے کے بعد پیش آیا) ایسا ہے کہ بیان نہیں ہو سکتا تو پھر منافقین کا حال کیا ہوا جو مستوقد کے مشابہ ہیں۔

ذہب اللہ بنورہم سے اس کا جواب دیا گیا کہ حال کیا۔ خدا نے منافقین کا بھی نور ایمانی سلب کر لیا۔ تشریح سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ اس ترکیب کی بنیاد پر ذہب اللہ بنورہم منافقین کی صفات میں سے ہو گا جیساکہ جواب لما ہونے کی صورت میں مستوقد کی صفت قرار پایا تھا۔

او بدل من جملۃ التمثیل۔ یہ ذہب اللہ کی تیسری ترکیب ہے اس کا عطف ہے او استیناف پر۔ اس ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ پورا کا پورا تمثیلی جملہ مثلہم کمثل الذی استوقد نارًا۔ فلما اضاءت ما حولہ خمدت نارہ۔ مبدل منہ ہے اور ذہب اللہ بنورہم اس کا بدل البعض۔ چونکہ مبدل منہ وجہ شبہ بیان کرنے میں پورا نہ تھا۔ اس لئے برائے وضاحت ذہب اللہ بنورہم ذکر فرمایا۔ اس لئے یہ وضاحت ہو گئی کہ منافقین کے حال کو مستوقد کے حال سے تشبیہ دی تھی۔ تو اس لئے کہ جس طرح مستوقد کی آگ روشن ہونے کے بعد بجھ گئی۔ اسی طرح منافقین کا نور ایمانی بھی سلب کر لیا گیا۔ اخیر کی دونوں ترکیبوں میں بنورہم کی ضمیر منافقین کی طرف لوٹے گی۔

قاضی نے للایجاز سے حذف کا قرینہ مرجحہ بیان کیا ہے اور امن الالتباس سے قرینہ مجوزہ۔

واسناد الذهاب الى الله تعالٰى امّا لان الكل بفعله او لانّ الاطفاء حصل بسببٍ خفيٍّ او امرٍ سماويٍّ كريحٍ او مطرٍ۔

او للمبالغة ولذلك عدّى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب والاستمساك يقال ذهب السلطان بماله اذا اخذه وما اخذه الله وامسكه فلا مرسل له ولذلك عدل عن الضوء الذى هو مقتضى اللفظ الى النور فانه لو قيل ذهب الله بضوءهم احتمل ذهابه بما فى الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمّى نورًا والغرض ازالة النور عنهم رأسًا الا ترى كيف قرّر ذلك واكّد بقوله۔

ترجمہ :۔ ذہاب بالنور کی نسبت اللہ تعالٰی کی جانب یا تو اس لئے ہے کہ سبھی چیزیں اللہ تعالٰی ہی کے فعل سے ہیں یا اس لئے کہ آگ کا بجھنا کسی پوشیدہ سبب سے ہوا یا کسی امر سماوی کی وجہ سے ہوا۔ مثلاً ہوا یا بارش کی وجہ سے۔

یا اذہاب کی نسبت اللہ تعالٰی کی طرف مبالغہ کے لئے ہے یہی وجہ ہے کہ فعل کو باء کے ذریعہ متعدی بنایا گیا۔ ہمزہ کے ذریعہ نہیں کیونکہ باء میں استصحاب (ساتھ لگے رہنے) اور استمساک (تھامے رکھنے) کے معنی موجود ہیں۔ کہتے ہیں۔ ذہب السلطان بمالہ۔ اس وقت جب بادشاہ کسی کا مال لے لے۔ اور جسے خدا لے لے اور روک لے اسے کوئی چھڑا نہیں سکتا۔ اور اسی مبالغہ کی خاطر الفاظ کے مقتضی یعنی لفظ ضوء سے نور کی جانب عدول کیا گیا اس لئے کہ اگر ذہب اللہ بضوءہم کہا جاتا تو اس میں یہ احتمال تھا کہ ضوء میں جو روشنی کی زیادتی تھی وہ سلب کر لی گئی اصل روشنی باقی رہی جسے نور کہا جاتا ہے۔ حالانکہ مقصود ان سے بالکل نور کو سلب کر لینا ہے۔ ملاحظہ ہو کہ اللہ تعالٰی نے اسی بات کو اپنے فرمان "وترکہم فی ظلمٰت لایبصرون" سے کس طرح ثابت اور پختہ کیا ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) اور التباس سے امن یوں ہے کہ ذہب اللہ بنورہم میں ضمیر جمع ہے اور فلما اضاءت ما حولہ میں مفرد۔ پس اگر ذہب اللہ بنورہم کو جواب مانیں تو مطابقت نہیں رہتی۔ اس لئے بچار ناچار محذوف ماننا پڑیگا۔

تفسیر :۔ یہ ایک اشکال کے کئی جواب ہیں۔ اور اشکال اس وقت وارد ہوگا جبکہ ذہب اللہ بنورہم کو فلما اضاءت ما حولہ کا جواب مانا جائے اور بنورہم کی ضمیر کو مثل الذی کے الذی کی طرف راجع ہو۔

اشکال یہ ہے کہ اس آگ جلانے والے نے کیا قصور کیا تھا جو خدا نے اس کا نور سلب کر لیا؟
اس اشکال کے قاضی نے چار جواب دیئے ہیں (۱) یہ کہ آگ کا بجھنا اور نور کا سلب کرنا چاہیے کسی سبب سے حاصل ہوا ہو۔ مگر چونکہ تمام اسباب خدا اس کے خلق سے ہیں۔ اس لئے اذہاب نور کی نسبت خدا کی طرف کر دی گئی۔ (۲) اطفاء نار کسی مخفی سبب سے ہوا۔ اب چونکہ عادت ہے کہ جن چیزوں کے اسباب مخفی ہوتے ہیں۔ انہیں براہ راست اللہ تعالےٰ کی طرف منسوب کر دیا کرتے ہیں اس لئے اطفاء نار کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر دیا۔ (۳) آگ بجھی تو کسی آسمانی آفت سے مثلاً بارش ہو یا ہوا لیکن اظہار شرافت کی غرض سے اس کی نسبت خدا کی طرف کر دی گئی۔

قولہ او للمبالغۃ الخ۔ یہ چوتھا جواب ہے۔ جواب کی توضیح کے لئے تمہیداً چند باتیں سمجھ لیجئے اول یہ کہ فعل میں قوت و ضعف فاعل کے قوت و ضعف سے آتا ہے۔ اگر فاعل قوی ہے تو فعل قوی ہے ورنہ ضعیف۔
دوم یہ کہ فعل لازم کو متعدی بنانے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کو باب افعال سے لے آیا جائے جیسے ذہب سے اذہب۔ دوسرا یہ کہ اس کو بدستور باقی رکھتے ہوئے اس کے معمول پر باء داخل کر دی جائے جیسے ذہب سے ذہب بہ۔ اذہب اور ذہب بہ کے معنی لیجانے کے ہیں مگر دوسری صورت میں مبالغہ ہے کیونکہ اس میں باء مصاحبت کے معنی دے رہی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص کسی شئی کو لے گیا۔ اور اپنے ساتھ اسے روکے رکھا۔ ظاہر ہے کہ جب لیجانے والا کسی شئی کو روکے رکھے گا۔ تو اس کی واپسی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ پس یہ لے جانا ہمیشہ کے لئے لیجانا ہے بخلاف الاول۔
سوم یہ کہ ضوء زیادہ روشنی کا نام ہے اور نور مطلق روشنی کو کہتے ہیں۔ بقولہ تعالےٰ جعل الشمس ضیاءً والقمر نوراً شمس کو ضیاء کہا اور قمر کو نور۔ ظاہر ہے کہ شمس میں روشنی زیادہ ہے بہ نسبت قمر کے۔
چہارم یہ کہ زیادہ شئی کی نفی سے اصل شئی کی نفی لازم نہیں۔ مثلاً یہ کہنے سے کہ یہ پھول زیادہ خوشبودار نہیں۔ لازم نہیں آتا کہ اس میں سرے سے خوشبو ہی نہیں۔ اس تمہید کو ذہن نشین کر لینے کے بعد سمجھئے کہ او للمبالغۃ سے چوتھے جواب کا ذکر ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کی جانب اذہاب نور کی نسبت اس لئے ہے کہ اذہاب میں مبالغہ پیدا ہو جائے کیونکہ فاعل قوی کا فعل قوی ہوا کرتا ہے اور اللہ تعالےٰ سے زیادہ کون قوت دار ہے۔ لہٰذا اس کے فعل اذہاب میں بھی قوت اور زیادتی ہوگی۔ اور اسی مبالغہ کے لئے ذہب کو متعدی بالہمزہ نہیں بنایا۔ بلکہ متعدی بالباء بنایا۔ کیونکہ اس کے استصحاب کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ خدا نے ان کا نور سلب کر کے اپنے پاس روک لیا۔ اب اس کے واپس آنے کی کوئی توقع نہیں۔ کیونکہ جسے خدا روک لے اسے کوئی واپس نہیں لا سکتا۔ اور اسی مبالغہ کی خاطر نور کا لفظ لائے۔ حالانکہ کلام کا تقاضا یہ ہے کہ ضوء کا لفظ آئے کیونکہ ذہب اللہ بنورہم۔ فلما اضاءت کا جواب ہے۔ اور فلما اضاءت میں ضوء کا لفظ ہے اور نور کا لفظ لانے میں مبالغہ اس لئے ہوا کہ ضوء زیادہ روشنی کو کہتے ہیں۔ اور نور مطلق روشنی کو۔ پس اگر بضوءہم فرماتے تو یہ سمجھا جاتا کہ زیادہ روشنی سلب کر لی گئی۔ نفس روشنی باقی ہے حالانکہ مقصود یہ ہے کہ ان سے روشنی

وَتَرَکَهُمْ فِیْ ظُلُمٰتٍ لَّا یُبْصِرُوْنَ. فذکر الظلمة التی هی عدم النور وانطماسه بالکلیة وجمعها ونکّرها ووصفها بانّها ظلمة خالصة لا یتراءی فیها شبحان۔

وترك فی الاصل بمعنی طرح وخلّی وله مفعول واحد فضمّن معنی صیّر فجری مجری افعال القلوب کقوله وترکهم فی ظلمت. وقول الشاعر ۔ فترکته جزر السّباع ینشنه۔

ترجمہ :۔ اور چھوڑ دیا ان کو اندھیروں میں کہ کچھ نہیں سوجھ پڑتا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس ظلمت کو ذکر فرمایا جو نور کا معدوم ہونا اور اس کا بالکلیہ مٹ جانا ہے اور ظلمت کو جمع ذکر فرمایا اور اسے نکرہ لائے اور اس کا وصف یہ ذکر کیا کہ وہ ایک خالص تاریکی ہے جس میں دو شکلیں ایک دوسرے کو نہیں دیکھ سکتیں۔
اور ترک دراصل طرح (ڈال دیا) اور خلّی (چھوڑ دیا) کے معنی میں ہے۔ اور اس کے لئے ایک مفعول ہے پھر اس میں صیّر کے معنی کی تضمین کرلی گئی پس ترک افعال قلوب کے قائم مقام ہوگیا جیسے اللہ تعالیٰ کے قول وترکہم فی ظلمت میں اور جیسے شاعر کے قول فترکتہ جزر السباع الخ میں۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) بالکلیہ سلب کرلی گئی۔ اس لئے نور کا لفظ لائے جس سے مطلق روشنی کی نفی ہوجاتی ہے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اگر وترکہم فی ظلمٰتٍ لا یبصرون پر گہری نظر ڈالی جائے۔ تو اس مبالغہ اور تاکید کا بخوبی اندازہ ہوجائے گا۔

تنبیہ :۔ یاد رہے کہ یہ اشکال و جواب اس وقت ہوں گے۔ جب ذہب اللہ بنورہم کو لما کا جواب مانا جائے۔ اور ذہب اللہ بنورہم کی ضمیر الذی کی طرف لوٹائی جائے۔ اور اگر لما سے منقطع مان کر ہم کی ضمیر منافقین کی طرف راجع کریں کوئی اشکال نہیں کیونکہ اپنی بداعمالی کی بنا پر وہ اسی کے مستحق تھے۔

تفسیر :۔ ان چاروں فعلوں (فذکر، وجمعہا، ونکرہا، ووصفہا) سے قاضی نے مبالغہ کی وجوہ ذکر فرمائی ہیں۔ جن کی توضیح ترجمہ ہی سے ہوگئی۔
قولہ وترک فی الاصل الخ یہ ترک کی لغوی تحقیق ہے۔ فرماتے ہیں کہ ترک جب طرح یا خلّی کے معنی میں ہوگا تو متعدی بہ یک مفعول ہوگا۔ اور جب صیّر کے معنی کی اس میں تضمین کرلی جائے تو متعدی بہ دو مفعول ہوگا۔ اور جس طرح افعال قلوب میں اکتفاء ایک مفعول پر جائز نہیں۔ اسی طرح ترک میں بھی ایک مفعول پر اکتفاء جائز نہ ہوگا۔ متعدی بہ دو مفعول ہونے کے استشہاد میں آیت قرآنی وترکہم فی ظلمٰتٍ اور شاعر کا قول۔

والظلمۃ ماخوذۃ من قولہم ماظلمک ان تفعل کذا ای ما منعک لانہا تسد البصر وتمنع الرویۃ۔

ترجمہ:۔ اور ظلمت اہل عرب کے قول ماظلمک ان تفعل کذا سے ماخوذ ہے، ماظلمک الخ کے معنی ہیں تجھے کرنے سے کس چیز نے روکا۔ اور ظلمت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ نگاہ کے آڑے آکر رویت کو روک دیتی ہے۔

(بقیہ صہ گذشتہ) پیش کیا ہے۔ آیت میں ترک کے دو مفعول اس طرح ہیں کہ ہم ضمیر منصوب متصل مفعول اول اور فی ظلمت مستقرین کے متعلق ہو کر مفعول ثانی۔ اور لا یبصرون ہم ضمیر سے حال۔ تقدیری عبارت ہوگی وترکہم مستقرین فی ظلمت حال کونہم لا یبصرون۔ مگر آیت ترک کے متعدی بدو مفعول ہونے پر قطعی دلیل نہیں۔ کیونکہ یہاں دوسری ترکیبوں کا بھی احتمال ہے۔ وہ یہ کہ فی ظلمت اور لا یبصرون کو حال مترادفہ یا متداخلہ مان لیا جائے۔
البتہ شعر دعویٰ پر قطعی دلیل ہے کیونکہ اس میں جزر سباع مفعول ثانی ہے اور معرفہ ہونے کی وجہ سے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ شعر اپنے آخری مصرع کے ساتھ یوں ہے۔ ؎

فترکتہ جزر السباع ینشنہ ؂ ما بین قلۃ رأسہ والمعصم

ترکتہ کی ضمیر مفعول مدجج کی جانب لوٹ رہی ہے جس کو شاعر نے قتل کیا ہے جزر مصدر بمعنی مفعول ہے۔ کالخلق بمعنی المخلوق جزر ان جانوروں کو کہتے ہیں جنہیں ذبح کیا جائے۔ مثلاً بکری، گائے۔ پھر استعمال ہونے لگا۔ طعمۃ السباع (درندوں کی خوراک) کے معنی میں۔ ینشنہ سباع سے یا ترکتہ کی ضمیر مفعول سے حال واقع ہے اس کا مصدر نوش از باب نصر ہے۔ جس کے معنی ہیں۔ اگلے دانتوں سے بسہولت نوچ کر کھانا۔ ما موصولہ۔ ینشنہ کی ضمیر مفعول سے بدل واقع ہے قلہ سر کا بالائی حصہ۔ کھوپڑی۔ معصم اسم ظرف ہے کنگن پہننے کی جگہ۔ کلائی، پہونچا ترجمہ ہوگا۔ پس میں نے مدجج کو درندوں کی خوراک بنا کر اس حال میں چھوڑا ہے کہ درندے اس کے اس حصہ کو نوچ نوچ کر کھا رہے ہیں جو کھوپڑی اور کلائی کے درمیان ہے۔ شعر سے ثابت ہوتا ہے کہ ترک متعدی بدو مفعول ہے۔ ضمیر متصل اس کا مفعول اول اور جزر السباع مفعول ثانی ہے۔
یہ شعر عنترہ ابن شداد عبسی کے طویل قصیدے سے لیا گیا ہے۔ شاعر اس میں اپنی بہادری اور مقتول کی بے بسی دکھانا چاہتا ہے۔ کہتا ہے کہ میں نے مدجج کو جس وقت مار گرایا تو اس کے سارے حمایتی بھاگ گئے۔ اور لاش کو اس بے بسی کے عالم میں چھوڑ گئے کہ درندے بڑے مزے سے اس کا گوشت نوچ کر کھا رہے تھے۔

وظلماتہم ظلمۃ الکفر وظلمۃ النفاق وظلمۃ یوم القیامۃ یوم تری المؤمنین والمؤمنات یسعیٰ نورھم بین ایدیہم وبایمانہم اوظلمۃ الضلال وظلمۃ سخط اللّٰہ تعالیٰ وظلمۃ العقاب السرمدا وظلمۃ شدیدۃ کانھا ظلمات متراکمۃ۔

ومفعول لایبصرون من قبیل المطروح المتروک فکان الفعل غیر متعد۔

ترجمہ:۔ اور منافقین کی متعدد تاریکیاں دیہ ہیں) کفر اور نفاق کی تاریکی اور روز قیامت کی تاریکی یعنی اس دن کی تاریکی جس دن آپ ایماندار مردوں اور عورتوں کو دیکھیں گے توان کا نور ان کے آگے اور دائیں جانب پھیلتا جارہا ہے یا گمراہی اور خدا کی ناراضگی اور عذاب دائمی کی تاریکیاں ہیں (ظلمات سے مراد) ایسی سخت ظلمت ہے جو تہ بہ تہ متعدد تاریکیوں کے مشابہ ہے۔
اور لایبصرون کا مفعول ان مفعولوں کے قبیلے سے ہے جنہیں حذف کرکے نسیاً منسیاً کردیا جاتا ہے تو گویا فعل لایبصرون متعدی ہی نہیں (بلکہ منزل بمنزلۃ اللازم ہے)

تفسیر:۔ یہ عبارت ظلمات کے تعدد کو ثابت کرنے کے لئے ہے۔ چاہے بنورہم کی ضمیر منافقین کی طرف لوٹے چاہے مستوقد کی طرف۔ بہر دو صورت یہ سوال اٹھتا ہے کہ قرآن نے ظلمات جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کئی تاریکیاں موجود تھیں آخر وہ کیا تھیں جب ضمیر مستوقدین کی طرف لوٹے تب تو جواب واضح ہے کہ رات، بدلی گھٹا کی تاریکیاں مل ملاکر کئی ایک ہوگئیں اور منافقین کو مرجع ماننے کی صورت میں جواب وہ ہوگا قاضی نے ذکر کیا۔ قاضی نے دوسری توضیح میں روز قیامت کی ظلمت بھی شمار کرائی ہے اس پر ذرا سا اشکال ہے۔ کہ وہ آئندہ پیش آئے گی۔ اور ترک کا لفظ بتاتا ہے کہ انہیں ان ظلمتوں میں چھوڑا گیا تھا۔ جو فی زمانہم موجود تھیں۔؟ مگر یہ اشکال اس طرح رفع ہوجاتا ہے کہ روز قیامت کی ظلمت، ظلمت نفاق وکفر کی مثالی صورت ہوگی لہٰذا اسکا شمار ان کے زمرہ میں ہوسکتا ہے۔
قولہ ومفعول الخ جب کسی فعل متعدی کو یہ دکھانا ہوتا ہے کہ اس کا تعلق کسی مفعول کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یکساں طور پر سبھی مفاعیل سے متعلق ہوسکتا ہے تو اہل بلاغت اس فعل متعدی کے مفعول کو ذکر نہیں کرتے یا حذف کرکے لازم کے درجہ میں اتار دیتے ہیں۔ گویا اس کا کوئی مفعول ہی نہیں۔ پس لایبصرون کا مفعول ذکر نہ کرنے میں یہی مصلحت مضمر ہے اور منشا ایزدی یہ ہے کہ منافقین بالکل فاقد البصر ہیں ان کی بصر کا کسی مبصر سے تعلق ہی نہیں۔

والآیۃ مثل ضربہ اللہ لمن اتاہ ضربًا من الھدٰی فاضاعہٗ ولم یتوصّل بہ الی نعیم الابد فبقی متحیرًا متحسرًا تقریرًا وتوضیحًا لما تضمنتہ الآیۃ الاولٰی۔

ترجمہ :۔ اور آیت سے ہر اس شخص کی مثال بیان کرنی ہے جسکو اللہ تعالےٰ نے ہدایت کا کچھ حصہ عطا کیا ہو۔ اور اس نے اسے ضائع کر دیا ہو اور اس کے ذریعے ابدی نعمتوں تک نہ پہونچا ہو۔ پس حیرت وحسرت زدہ ہو کر رہ گیا۔ (اور اس مثال کو لانے کی غرض) اس مضمون کی تقریر وتوضیح ہے جس پر پہلی آیت (اولٰئک الذین اشتروا الآیۃ) مشتمل ہے۔

تفسیر :۔ قاضی کے مقصود کی وضاحت صاحب شہاب نے اس طرح کی ہے کہ مثلھم سے لے کر وترکھم فی ظلمات لا یبصرون تک تمثیل مرکب ہے۔ مشبہ بہ یعنی مستوقد کی جانب میں چند چیزوں کا لحاظ کر لیا گیا۔ مثلاً آگ روشن کرنا آگ کا یک لخت بجھ جانا۔ اس آگ روشن کرنے والے کا راستے کی رہنمائی سے جس کی خاطر اس نے آگ جلائی تھی، محروم ہو کر حسرت زدہ ہو جانا۔ اسی طرح مشبہ کی جانب میں بھی متعدد چیزوں کا لحاظ ہے۔ مثلاً ہدایت کا فی الجملہ حاصل ہونا اور اسے کھو بیٹھنا اور ابدی نعمتوں سے محروم ہو کر حیرت زدہ رہ جانا اور وجہ تشبیہ یہ ہے کہ فریقین وسیلہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد نامرادی اور محرومی کی حیرت میں پڑے رہ گئے۔

اب رہی یہ بات کہ مشبہ کیا ہے تو بقول قاضی مشبہ ہر وہ شخص، ہر د، طبقہ بن سکتا ہے جسے اللہ تعالےٰ نے ہدایت کی کوئی قسم کوئی شاخ کوئی شعاع عطا کی اور وہ اس سے بہرہ ور نہ ہوا ہو اور ان کے مقاصد تک رسائی حاصل نہ کر سکا ہو۔ شیخ زادہ نے کہا کہ وہ ہدایت کی قسم خواہ ایمان ہو، خواہ دلائل عقلیہ ونقلیہ کا علم ہو، خواہ قسوائے سلیمہ اور سڈول اعضاء ہوں۔ خواہ فارغ البالی اور فراخ حالی ہو۔ مشبہ بننے کے لئے کوئی منافقین ہی مخصوص نہیں ہیں۔

مفسر بیضاوی فرماتے ہیں کہ اس تمثیل سے اولٰئک الذین اشتروا الضلالۃ بالھدٰی کے مضمون کی بھی توضیح ہو گئی کیونکہ اس آیت کا مضمون صرف یہی تھا کہ منافقین نے ہدایت کے بدلے ضلالت مول لی۔ اور اسی ضلالت پر برقرار رہے۔ اس مثال میں اس عقلی مضمون کو محسوس کی صورت میں پیش کر دیا گیا اس لئے اس کی توضیح وتقریر ہو گئی۔

ویدخل تحت عمومہ ہٰؤلاءِ المنافقون فانہم اضاعوا مانطقت بہ السنتہم من الحق باستبطان الکفر واظہارہ حین خلوا الی شیاطینہم ومن اٰثر الضلالۃ علی الہدی المجعول لہ بالفطرۃ اوارتدّ عن دینہ بعد ما اٰمن ومن صح لہٗ احوال الارادۃ فادّعیٰ احوال المحبۃ فاذہب اللہ عنہ ما اشرق علیہ من انوار الارادۃ۔

ترجمہ:۔ اور اس مثال کے عموم میں مذکورہ بالا منافقین بھی داخل ہوں گے کیونکہ انہوں نے کفر کو دہلوت میں چھپاکر اور اپنے شیاطین کے ساتھ خلوت میں ظاہر کرکے وہ حق ضائع کردیا جس کے ساتھ ان کی زبانیں گویا ہوئی تھیں۔ نیز وہ طبقہ بھی داخل ہوگا جس نے ضلالت کو اس ہدایت پر ترجیح دی جو اس کے لئے فطری طور پر از جانب قدرت رکھی گئی تھی یا وہ ایمان لاکر دین سے برگشتہ ہوگیا۔ نیز وہ لوگ بھی داخل ہوں گے۔ جنکو پیش تو آئے ارادت کے احوال اور دعویٰ کر بیٹھے محبت کے احوال کا۔ پس خدا نے ان سے ارادت کے انوار بھی جو ان پر چمکاتے تھے سلب کرلئے۔

تفسیر مع الترکیب:۔ یدخل فعل ہٰؤلاء المنافقون معطوف علیہ واو حرف عطف، من موصولہ اٰثر معطوف علیہ او حرف عطف، ارتد معطوف، اٰثر اپنے معطوف سے مل کر من کا صلہ، موصول اپنے صلہ سے مل کر معطوف علیہ معطوف واو حرف عطف، من صح لہ الخ معطوف معطوف علیہ معطوف اپنے معطوف سے مل کر ہٰؤلاء المنافقون کا ہٰؤلاء المنافقون اپنے معطوف سے مل کر یدخل کا فاعل۔

قاضی کا مقصود اس تمثیل کا عموم بیان کرنا ہے فرماتے ہیں کہ اس مثال کے عموم میں منافقین، مجاہرین مرتدین سبھی داخل ہوجائیں گے۔ نیز وہ سالکین بھی داخل ہوجائیں گے جو سلوک وارادت کی ابتدائی منزلیں طے کر رہے تھے۔ اور انتہائی پر پہونچنے کا دعویٰ کر بیٹھے۔ اس کذب کی پاداش میں خدا نے ان کے وہ انوار سلب کرلئے جو سالک مبتدی پر طاری ہوتے ہیں۔

ارادت کہتے ہیں نفس کو اس کی خواہشات سے روکنے اور رضا بالقضاء کے ساتھ متصف کرنے کو اور محبت نام ہے محبوب کی جستجو میں اپنے احوال کو فنا کردینا اور ایسی کیفیت کے ساتھ متصف ہوجانا کہ اس کی ہر بُن مو سے یہ صدا آئے۔

ع جلاکر اپنی شمع زندگانی ؛ تیری محفل کو روشن کر رہا ہوں

اسی مقام کی جانب مولائے روم نے ع جملہ معشوق است و عاشق پردۂ سے اشارہ کیا ہے۔ ارادت سالک کا ابتدائی مقام ہے۔ اور محبت آخری۔ ابتدائی منزل میں انوار کچھ ہوتے ہیں اور

اومثل لایمانہم من حیث انہ یعود علیہم بحقن الدماء وسلامۃ الاموال والاولاد ومشارکۃ المسلمین فی المغانم والاحکام بالنار الموقدۃ للاستضاءۃ ولذہاب اثرہ وانطماس نورہ باہلاکہم وافشاء حالہم باطفاء اللہ تعالیٰ ایاہا واذہاب نورہا

ترجمہ :۔ یا آیت تشبیہ ہے منافقین کے ایمان کی بایں حیثیت کہ ان کا زبانی ایمان ان کو فائدہ پہونچاتا ہے جانوں کی حفاظت اور اموال و اولاد کی سلامتی کا اور مال غنیمت اور دیگر احکام (دفن فی قبور المسلمین وغیرہ) میں مسلمانوں کے شریک اور ساجھی ہونیکا۔ اس آگ کے ساتھ جیسے روشنی حاصل کرنے کے لئے جلایا گیا ہو۔ اور اثر ایمان کے دور ہونے اور اس کے نور کے ختم ہو جانیکو جو منافقین کو ہلاک کر دینے اور ان کے حال کا افشاء کر دینے سے حاصل ہوا تشبیہ دی گئی اللہ تعالیٰ کے اس آگ کو بجھا دینے اور اس کی روشنی کو ختم کر دینے کے ساتھ۔

(بقیہ صد گذشتہ) انتہائی میں اس سے زائد۔ اب جو شخص ابتدائی منزل طے کر رہا ہے اس کا یہ دعویٰ کرنا کہ میں انتہائی منزل پر ہوں سراسر جھوٹ ہے اس جھوٹ کی پاداش میں خدا نے اُس کے انوار سلب کر لئے اور وہ ابتدائی مقام سے بھی ہاتھ دھو بیٹھا۔ سچ ہے۔

ع یہ رتبۂ بلند ملا جس کو مل گیا۔ ؛ ہر مدعی کے واسطے دار و رسن کہاں۔

ایک شبہ :۔ مثلہم کی ضمیر منافقین کی طرف لوٹ رہی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مثال منافقین کی حالت کے ساتھ خاص ہے پس قاضی کا دعویٰ عموم کیونکر صحیح ہے؟

الجواب :۔ اعتبار لفظ کی خصوصیت کا نہیں ہوتا۔ بلکہ اعتبار سبب کے عموم کا ہوتا ہے پس یہ دیکھنا چاہیئے کہ منافقین کی یہ مثال کس سبب سے بیان کی ہے وہ سبب جب دوسروں میں موجود ہو تو دوسروں کو اس کا مصداق ٹھہرایا جاتا ہے۔ یہ اعتراض و جواب شہاب نے ذکر کئے ہیں۔

تفسیر :۔ او مثل کا عطف ہے مثل ضرب اللہ پر اور بحقن الدماء میں باء تعدیہ کے لئے ہے۔

قاضی فرماتے ہیں کہ آیت میں دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ اس کو منافقین کے ساتھ مخصوص مانا جائے۔ اور تشبیہ مفرق ٹھہرایا جائے اور وجہ تشبیہ یہ ہے زبانی ایمان کو اس آگ کے ساتھ تشبیہ دی گئی جسے روشنی حاصل کرنے کے لئے جلایا جائے۔ اور وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جسطرح آگ روشنی کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح منافقین کو ان کے زبانی ایمان نے جان و مال کی حفاظت اور اولاد کی سلامتی وغیرہ کا فائدہ دیا۔ اور خدا نے جب ان کا افشاء کر دیا اور انہیں برباد کر دیا اور ان کا بھانڈا پھوٹ گیا تو ان کے سر سے

صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ لما سدّ مسامعهم عن الاصاخة الی الحق آبوا ان ينطقوا به السنتهم ويتبصروا الآيات بابصارهم جعلوا كانما ايفت مشاعرهم وانتفت قواهم كقوله ـ صُمٌّ اذا سمعوا خيرًا ذكرت به ۞ وان ذكرت بسوءٍ عندهم اذنوا ـ وكقوله ـ اصمّ عن الشیٔ الذی لا اُریده واسمع خلق اللّٰه حین ارید ـ

ترجمہ:۔ وہ بہرے ہیں، گونگے ہیں۔ اندھے ہیں۔ جب منافقین نے اپنے کان توجہ الی الحق سے روک لیے اور اس سے انکار کیا کہ اپنی زبانوں کو گویا بنائیں۔ اور اپنی آنکھوں سے قدرت کی نشانیاں دیکھیں تو انہیں ایسا ٹھہرا لیا گیا۔ گویا ان کے ظاہری حواس ماؤف ہو چکے اور ان کے قویٰ معطل جیسے شاعر کا یہ شعر ـ اصم عن الشیٔ الذی الخ

(بقیہ صد گذشتہ) ایمان کا اثر جاتا رہا نہ ان کی جانیں محفوظ رہیں نہ اموال و اولاد۔ اس اثر کے دور ہونے کو تشبیہ دی گئی۔ اللہ تعالیٰ کے آگ بجھا دینے اور اس کی روشنی کو ختم کر دینے کے ساتھ۔

فائدہ۔ جب متعدد اشیاء کو متعدد اشیاء کے ساتھ تشبیہ دی جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے افراد کو الگ الگ کر کے ہر فرد کو دوسرے فرد کے ساتھ تشبیہ دی جائے گی یا مجموعۂ افراد کو دوسرے مجموعہ کے ساتھ تشبیہ دی جائے گی اول کو تشبیہ مفرّق اور ثانی کو تمثیل مرکب کہتے ہیں۔

تشریح سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ قاضی کی بیان کردہ دو صورتوں میں سے پہلی صورت تشبیہ مرکب کے قبیلے سے ہے۔ اور دوسری مفرّق کے قبیلے سے۔

تفسیر وحل:۔ مسامع جمع ہے مسمع کی۔ مسمع کے معنی عضو سمع (کان) یا قوت سامعہ جو کان میں ودیعت کی گئی ہے۔ اصاخت۔ افعال سے مصدر ہے کان لگانے کے معنی ہیں۔ ینطقوا جمع مذکر غائب ہے انطاق سے، جس کے معنی گویا بنا دینا ہیں۔ بہ کی ضمیر حق کی طرف راجع ہے۔ السنتہم ینطقوا کا مفعول بہ ہے۔ جعلوا لما کا جواب ہے۔ ایفت مجہول مؤنث ہے باب نصر سے مصدر اَوْفٌ ہے۔ مشاعر اگر مشعر بکسر المیم کی جمع ہے تو معنی ہوں گے آلہ شعور اور اگر مشعر بالفتح کی جمع ہے تو معنی شعور ہوں گے اصم وہ شخص جس کی قوت سامعہ میں خلل ہو۔ بکم ابکم کی جمع ہے ابکم وہ شخص جس کی قوت ناطقہ میں خلل ہو۔ عمی۔ اعمیٰ کی جمع ہے۔ اعمیٰ وہ شخص جس کی قوت باصرہ میں خلل ہو قاضی کا مقصد

واطلاقها عليهم على طريقة التمثيل لا الاستعارة اذ من شرطها ان يطوى ذكر المستعار له بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه لولا القرينة كقول زهير ؎

لدى اسدٍ شاكى السّلاح مقذّف ❊ له لبدٌ اظفاره لم تقلّم۔

ترجمہ:۔ اور منافقین کے لئے ان اوصاف کا استعمال تشبیہ بلیغ کے طور پر ہے استعارہ کے طور پر نہیں کیونکہ استعارہ کی شرط یہ ہے کہ مستعار و مشبہ کا ذکر اس طرح لپیٹ دیا جائے کہ اگر قرینہ نہ ہو تو کلام کو مستعار منہ پر محمول کر سکیں جیسے زہیر کا یہ شعر ؎ لدی اسدٍ الخ

(بقیہ صدگذشتہ) منافقین پر اوصاف ثلثہ کے اطلاق کی توجیہ کرتا ہے۔

فرماتے ہیں کہ منافقین نے جب کانوں کو صدائے حق سننے اور زبان کو کلمۂ حق ادا کرنے اور آنکھوں کو آیات حقہ دیکھنے سے روک لیا۔ حالانکہ ان اعضاء ثلثہ کی تخلیق کا اصل مقصد یہی تھا تو ان کو گونگوں بہروں اندھوں سے تشبیہ دی گئی اور ان کیلئے وہی لفظ استعمال کئے گئے۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی شئ اپنی اصل منفعت کو کھو بیٹھتی ہے تو اسکو معدوم سمجھ لیا جاتا ہے۔ چنانچہ دو شاعروں کا کلام اس پر بین شہادت ہے۔ پہلا شعر قعنب غطفانی کا ہے جس میں وہ اپنے حاسدوں کے جلانے اور تنگ نظری کی شکایت کر رہا ہے۔ شعر میں صمّ خبر ہے مبتدا محذوف ہم کی۔ اور ہم حاسدین کی طرف راجع ہے حل ابیات بیضاوی میں مولوی سیف الحسن صاحب سہارنپوری اس شعر کی شرح میں لکھتے ہیں۔ اذن به الشئ علم به، واذن له سمعه۔ والمراد ہو الثانی بشہادۃ الصم یعنی اذن کے دو استعمال ہیں۔

(۱) یہ کہ اس کا صلہ باء ہوگا بریں تقدیر علم کے ہم معنی ہوگا (۲) یہ کہ صلہ لام ہو۔ دریں صورت سمع کے معنی دے گا۔ یہاں اذنوا سے دوسرے معنی مراد ہیں اور قرینہ یہ ہے کہ صمم کے مقابلہ میں ہے جس کے معنی بہرا ہونے کے ہیں۔

شعر کا ترجمہ:۔ وہ بہرے ہیں جب سنتے ہیں میری بھلائی۔ اور اگر ان کے روبرو میرا تذکرہ برائی کے ساتھ ہوتا ہے تو وہ شنوا بنجاتے ہیں کان لگا کر سننے لگتے ہیں۔

شاہد اس شعر میں یہ ہے کہ شاعر باوجود اس کے کہ حاسدوں کے بھلائی سننے کا اقرار کر رہا ہے ان کو بہرا کہہ رہا ہے یہ محض اس لئے کہ ان پر بھلائی سننے کا کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوا۔

اصمّ عن الشئ الذی لا ارید الخ یہ دوسرا شعر ہے جس کا قائل معلوم نہیں۔ اصم افعل کے وزن پر صفت مشبہ ہے یا صیغہ متکلم اور اسمع اسم تفضیل۔

(بقیہ صد گذشتہ)
شاعر کہتا ہے میں ان چیزوں کے سننے سے سب سے زیادہ بہرا ہوں جنہیں میں سننا نہیں چاہتا۔ اور ان باتوں کو مخلوق میں سب سے زیادہ سنتا ہوں جنہیں سننا چاہتا ہوں اس شعر میں بھی اصم کا اطلاق اسی معنی کر ہے

تفسیر :- منافقین کے لیے اوصاف ثلثہ صم، بکم، عمی کا استعمال آیا تشبیہ وتمثیل کے طور پر ہے یا استعارہ کے طور پر۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں تشبیہ بلیغ کے طور پر۔ کیونکہ استعارہ میں ضروری ہے کہ مستعار جسکو مشبہ کہہ لیجیے اس درجہ متروک ہو کہ صرف قرائن سے اس کا سراغ لگ سکے۔ اگر قرینہ نہ ہو تو کلام اپنے حقیقی معنی پر محمول کیا جا سکے۔ دیکھئے زہیر کے شعر سے لدی اسد شاکی الصلاح الخ میں ممدوح کو شیر سے بطور استعارہ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور ممدوح ایسا نسیا منسیا کر دیا گیا ہے کہ اگر شاکی السلاح یا مقذف کے قرائن نہ ہوتے تو اسد کو اپنے حقیقی معنی پر محمول کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ اور آیت میں مشبہ اس درجہ متروک نہیں بلکہ اس کی ضمیر ہم محذوف ہے اور المحذوف کالمذکور پس شرط استعارہ نہ پائی جانے کی وجہ سے تشبیہ ہی کا قائل ہونا پڑا۔

زہیر کا پورا شعر یوں ہے ؎

فشد ولم یفزع بیوتا کثیرۃً ✽ لدی حیث القت رحلہا ام قشعم
لدی اسد شاکی السلاح مقذف ✽ لہ لبدٌ اظفارہ لم تقلم

شد شدوداً علی العدو، حملہ کرنا، فزع یفزع فزعاً ڈر جانا۔ گھبرا جانا۔ شد کا فاعل حصین بن ضمضم ہے بیوتا کثیرۃً منصوب بنزع الخافض ہے اصل میں تقا من بیوت کثیرۃ۔ لدی حیث القت رحلہا۔ شد کا ظرف ہے ام قشعم موت کی کنیت ہے۔ کیونکہ قشعم بوڑھے گدھ کو کہتے ہیں اور گدھ کی عمر بہت ہوتی ہے تو گویا موت اس کی پرورش کرتی ہے اور اسے جینے کی مہلت دیتی ہے لہذا اس کی ماں ہوئی۔ شاکی اسم فاعل ہے اس کی اصل شائک ہے شاک یشوک شوکاً سے۔ پھر اس میں قلب مکانی ہوا۔ عین کو لام کی جگہ اور لام کو عین کی جگہ رکھ دیا شاکی ہو گیا۔ شا کی وہ شخص جو تمام ہتھیاروں سے لیس ہو۔ مقذف پھینکا ہوا یعنی میدان ہائے جنگ میں پھینکا ہوا وہ شخص جو لڑائیوں میں کثرت سے شریک ہوا ہو۔ جنگ آزمودہ۔ لبدٌ لام کے کسرے یا کے فتحے کے ساتھ جمع ہے لبدۃ یا لبدۃ کی۔ لبدۃ کہتے ہیں ان بالوں کو جو شیر کی گردن پر ہوتے ہیں یعنی شیر کے ایال۔ اظفار جمع ہے ظفر کی۔ ظفر کے معنی ناخن۔ لم تقلم مجہول ہے مصدر تقلیم ہے تقلیم کے معنی کاٹنا۔ ناخنوں کا کٹا ہوا نہ ہونا مبالغہ ہے شیر کی بیان قوت میں کہ وہ ابھی کمزور نہیں ہوا۔ اس کے ناخن مردہ نہیں ہوتے اس شعر سے حصین بن ضمضم کی تعریف مقصود ہے جس نے قسم کھائی تھی کہ جب تک اپنے بھائی کے قاتل ورد عبس کو مار نہ ڈالوں سر نہ دھوؤں گا۔ اور اسد سے ضمضم ہی مراد ہے۔ شعر کا ترجمہ ہو گا پس ضمضم نے حملہ کر دیا اور مقتولوں کے بہت سے گھروں سے نہیں ڈرا۔ اور یہ حملہ اس جگہ ہوا تھا جہاں موت نے اپنے ڈیرے ڈال دیئے تھے اور موت کے ڈیرے اس شخص کے پاس پڑے تھے۔ جو ایال والا مسلح شیر ہے اور اس کے ناخن کٹے ہوئے نہیں ہیں۔

ومن ثم ترى المفلقين السحرة يضربون عن توهم التشبيه صفحًا كما قال ابو تمام ويصعد حتى يظن الجهول بان له حاجة في السماء. وههنا وان طوى ذكره بحذف المبتدأ لكنه في حكم المنطوق به ونظيره ؎ اسد علي وفي الحروب نعامة ٭ فتخاء تنفر من صفير الصافر.

ترجمہ :- اور اسی وجہ سے آپ دقیقہ رس جادو بیان لوگوں کو دیکھیں گے کہ وہ تشبیہ کا وہم آنے سے بھی بالکلیہ اعراض کر جاتے ہیں جیسا کہ ابوتمام کہتا ہے ؎ ویصعد حتی یظن الخ اور آیت میں گو مبتدا کو حذف کر کے مشبہ کا ذکر لپیٹ دیا گیا لیکن وہ مذکور کے حکم میں ہے اور اس کی نظیر ہے ؎ اسد علی وفی الحروب نعامۃ الخ۔

تفسیر :- یعنی چونکہ استعارہ میں مشبہ کا ذکر نسیًا منسیًا ہونا چاہیئے۔ اس لئے بلند پایہ شعراء کے کلام میں استعارے کے موقع پر تشبیہ کی بو بھی نہیں آنے پاتی۔ چنانچہ ابوتمام کے قول ؎ ویصعد حتی یظن الجہول ٭ بان لہ حاجۃ فی السماء میں اس کا ثبوت موجود ہے۔ شاعر ممدوح کے رتبہ کی بلندی کو مکانی بلندی کی تشبیہ دے رہا ہے اور اس کے سیاق میں ایسی بات کا ذکر کر رہا ہے جس سے تشبیہ کا وہم بھی نہیں ہوتا۔ کہتا ہے۔ ممدوح چڑھتا جا رہا ہے۔ چنانچہ عامی اور ناواقف لوگ یہ گمان کرنے لگے کہ اسے آسمان میں کوئی کام ہے۔

شاعر نے یظن الجہول اس لئے کہا کہ جو دانا و بینا انسان ہیں وہ آپ سمجھتے ہیں کہ ممدوح کو خدا نے کمالات دے کر مستغنی بنا دیا۔ اسے آسمان پر جانے کی ضرورت ہی کیا رہی۔ اور آیت میں مشبہ کا ذکر گو اس معنی کر متروک ہے کہ مبتدا (جو عبارت ہے مشبہ سے) محذوف ہے لیکن بقاعدۂ المحذوف کالمذکور منطوق کے حکم میں ہے قاضی نے آیت کی نظیر میں عمران بن خطان خارجی کا شعر پیش کیا ہے۔ شعر میں حجاج بن یوسف کو اسد کے ساتھ تشبیہ دی ہے لیکن اسے استعارہ نہ کہیں گے کیونکہ مشبہ کی ضمیر جو ترکیب میں مبتدا واقع ہے۔ محذوف ہے۔

اسد علی کے معنی ہیں انت صائل علی کالاسد۔ تو مجھ پر شیر کی مانند حملہ کرنیوالا ہے۔ نعامۃ بفتح النون شتر مرغ کو کہتے ہیں جو بزدلی میں ضرب المثل ہے۔ فتخاء نعامۃ سے حال ہے معنی پر کھولے ہوئے۔ صفیر آواز بغیر حروف سیٹی۔ شعر کا ترجمہ ہوگا تو مجھ پر شیر ہے اور لڑائیوں میں شتر مرغ ہے جو پر پھیلائے معمولی سی آواز اور سیٹی سے بھاگ جاتا ہے۔ یہ شعر عمران بن خطان نے اس وقت کہا تھا جب حجاج نے ان کے مار ڈالنے کا ارادہ کیا تھا اور صورت حال یہ تھی کہ غزالہ کے مقابلہ میں حجاج بن یوسف نے شکست کھائی تھی انہیں دو باتوں کا تذکرہ شاعر کر رہا ہے کہ مجھ پر تو شیر بن رہا ہے اور غزالہ کے مقابلہ میں دم دبا کر بھاگ کھڑا ہوا تھا۔

هٰذا اذا جعلت الضمير للمنافقين على ان الاٰية فذلكة التمثيل ونتيجته وان جعلته للمستوقدين فهي على حقيقتها والمعنى انهم لما اوقدوا نارًا فذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمٰتٍ هائلة ادهشتهم بحيث اختلت حواسّهم وانتقصت قواهم وثلٰثتها قرئ بالنصب على الحال من مفعول تركهم۔

والصمم واصله صلابة من اكتناز الاجزاء ومنه قيل حجرٌ اصمّ وقناةٌ صمّاءُ وصمام القارورة سمّي به فقدان حاسة السمع لانّ سببه ان يكون باطن الصماخ مكتنزًا لا تجويف فيه ليشتمل على هواء يُسمع بتموّجه والبكم الخرسُ والعميُ عدم البصر عما من شانه ان يبصر وقد يقال لعدم البصيرة۔

ترجمہ :۔ یہ تشبیہ وتمثیل کا قول اس وقت ہے جبکہ ضمیر مقدر منافقین کے لئے مانتے اس بنا پر کہ آیت تمثیل سابق کا خلاصہ اور نتیجہ ہے، اور اگر ضمیر مستوقدین کے لئے قرار دیں تو آیت اپنے حقیقی معنی پر ہوگی۔ اب معنی ہوں گے انہوں نے جب آگ روشن کردی تو اللہ تعالےٰ نے ان کا نور سلب کرلیا اور انہیں ہولناک ظلمتوں میں چھوڑ دیا۔ ان ظلمتوں نے انہیں ایسی دہشت میں مبتلا کیا کہ ان کے حواس مختل اور قوٰی کمزور ہو کر رہ گئے۔ اور یہ اوصاف ثلٰثہ ترکہم کے مفعول سے حال ہونے کی بنا پر منصوب بھی پڑھے گئے ہیں۔

اور صمم کے حقیقی معنی اس ٹھوس پن کے ہیں جو اجزاء اکٹھے ہونے سے حاصل ہو اور اسی سے لے کر کہا جاتا ہے "حجر اصم" ٹھوس پتھر، سخت پتھر، اور قناۃ صماء" ٹھوس لکڑی کا نیزہ اور صمام القارورۃ" بوتل کی ڈاٹ۔ صمم کے نام سے قوت سمع کے فقدان کا نام اسی لئے رکھا گیا کہ نقدان کا سبب یہی ہوتا ہے کہ کان کے سوراخ کا اندرونی حصہ اس قدر ٹھوس اور پر ہو جائے کہ اس میں اتنا خلا باقی نہ رہے جو ایسی ہوا پر مشتمل ہو جس کے ٹکراؤ سے آواز سنائی دے اور بکم گونگے پن کا نام ہے اور عمی کہتے ہیں بینائی کا اس شخص سے معدوم ہونا جس کی شان ہی بینا ہونا ہو اور کبھی عمی کا استعمال عدم بصیرت کے لئے بھی ہوتا ہے۔

فَهُمْ لَا يَرْجِعُوْنَ. لا يعودون الى الهدى الذى باعوه وضيّعوه اوعن الضلالة التى اشتروها اوفهم متحيرون لايدرون ايتقدمون ام يتأخرون والى حيث ابتدأوا منه كيف يرجعون والفاء للدلالة على ان اتصافهم بالاحكام السابقة سببٌ لتحيرهم واحتباسهم۔

أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ. عطف على الذى استوقد كمثل ذوى صيبٍ كقوله تعالٰى يجعلون۔

ترجمہ:۔ تو وہ واپس نہ ہوں گے۔ وہ لوگ اس ہدایت کی طرف واپس نہ ہوں گے جسے انہوں نے بیچ دیا اور ضائع کر دیا۔ یا اس گمراہی سے باز نہ آئیں گے جسکو انہوں نے مول لیا۔ یا وہ حیرت زدہ ہیں انہیں نہیں معلوم کہ وہ آگے بڑھیں یا پیچھے ہٹیں اور جہاں سے چلنا شروع کیا تھا وہاں تک کیسے لوٹ کر جائیں۔ اور فاء اس پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ ان کا اوصاف سابقہ کے ساتھ متصف ہونا ہی ان کے تحیر اور بندش کا سبب ہے۔

یا اس مینہ کی سی جو آسمان سے اترا ہو۔ اس کا عطف ہے الذی استوقد پر یعنی منافقوں کی مثال مینہ والوں کی سی ہے (اور ذوی کو مقدر ماننا) فرمان باری یجعلون اصابعہم کی وجہ سے ہے۔

تفسیر:۔ اس عبارت کا حاصل یوں سمجھئے کہ لایرجعون دو حال سے خالی نہیں اس کا متعلق مقدر ہوگا یا نہیں اگر مقدر ہے تو دو صورتیں ہیں۔ الی مقدر ہوگا یا عن۔ اگر الی مقدر ہے تو یرجع معنی میں یعود کے ہوگا۔ عود کہتے ہیں شئی کا حالت اولی کی جانب لوٹ آنا، واپس ہو جانا پس لایرجعون کا مفہوم ہوگا۔ یہ منافق اس ہدایت کی طرف واپس نہیں ہوں گے جسے کھو بیٹھے ہیں اور اگر عن مقدر ہے تو معنی باز رہنے کے ہوں گے پس آیت کا مفہوم ہوگا۔ یہ منافقین اس ضلالت سے باز نہیں آسکتے جسے انہوں نے خریدا ہے۔ اور اگر صلہ کچھ بھی مقدر نہیں۔ نہ الی اور نہ عن۔ تو لایرجعون کے معنی متحیرون کے ہوں گے۔

تنبیہ:۔ پہلی دو صورتیں اس وقت ہیں جب ضمیر منافقین کی طرف لوٹے آخر کی صورت مستوقدین مرجع قرار دینے کے وقت ہے۔

کصیب من السماء کا عطف ہے الذی استوقد پر، اب تقدیری عبارت نکلے گی ''او کمثل ذوی صیب'' شبہ ہوتا ہے صیب سے پہلے ذوی کیوں مقدر مانا؟

اوفی الاصل للتساوی فی الشك ثم اتسع فیہا فاطلقت للتساوی من غیر شك مثل جالس الحسن اوابن سیرین وقولہ تعالٰی ولاتطع منہم اٰثمًا اوکفورًا فانہا لنفی التساوی فی حسن المجالسۃ ووجوب العصیان ومن ذلك قولہ تعالٰی اَوْکَصَیِّبٍ ومعناہ انّ قصۃ المنافقین مشبہۃ بہاتین وانہما سواءٌ فی صحۃ التشبیہ بہما وانت مخیر فی التمثیل بہما او بایہما شئت۔

ترجمہ:۔ اور دراصل تساوی فی الشک کیلئے ہے پھر اسمیں وسعت کیگئی چنانچہ تساوی کے لئے بغیر شک کے استعمال ہونے لگا جیسے جالس الحسن اوابن سیرین۔ اور اللہ تعالٰی کا فرمان " ولاتطع منہم آثما اوکفورا" اور اسی قبیلہ سے فرمان باری اوکصیب" ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ منافقین کا حال ان دونوں حالوں کا مشابہ ہے اور یہ کہ یہ دونوں حال اس حق میں یکساں ہیں کہ انکو مشبہ بہ بنایا جاسکے۔ اور اے مخاطب تو ان دونوں کے ساتھ یا ان دونوں میں جس کے ساتھ تو چاہے اس کے ساتھ تشبیہ دینے میں مختار ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) الجواب۔ تاکہ ذوی یجعلون کا مرجع بن سکے اگر یہ ضرورت نہ ہوتی تو ذوی کی بھی کوئی ضرورت نہ تھی۔

تفسیر:۔ یہ عبارت آو کے حقیقی ومجازی معنی بیان کرنے اور آیت میں ان دو میں سے ایک کو کھانے کے ہے۔ آو کے حقیقی معنی تساوی فی الشک ہیں یعنی یہ ظاہر کرنا او کا سابق ولاحق اس بات میں برابر ہے کہ جو نسبت ان میں سے ہر ایک سے متعلق ہے وہ مشکوک ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے او کا استعمال صرف جملہ خبریہ کے ساتھ ہوگا کیونکہ شک وتردد اخبار ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ انشائی جملوں میں شک کا کیا کام۔ شک تو ان میں ہوتا ہے جن میں صدق وکذب کا احتمال ہو اور انشاء میں صدق وکذب کا احتمال ہی نہیں پھر مطلقا دو چیزوں میں مساوات ظاہر کرنے کے لئے استعمال ہونے لگا۔ مطلقا تساوی کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا اکٹھا کرنا یا ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا برابر ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے انشاء میں بھی اس کا استعمال جائز ہے۔ امر میں جیسے جالس الحسن او ابن سیرین حسن بصری کی صحبت میں بیٹھو یا ابن سیرین کی۔ یعنی چاہے دونوں کی صحبت میں رہو یا ایک کی۔ اونہی میں جیسے فرمان باری " لاتطع منہم آثما اوکفورا" ان میں سے بدکار یا ناشکرے کسی کی بھی پیروی نہ کرو۔ یعنی وجوب معصیت میں دونوں یا ایک برابر ہے۔ یعنی ان دونوں کی معصیت واجب ہے۔ وجوب معصیت کے قول کی بنیاد

والصیبُ فیعلٌ من الصوب وھو النزول یقال للمطر وللسحاب قال الشماخ ؎
واسحم دان صادق الوعد صیبٌ . وفی الآیۃ تحتملھما وتنکیرہٗ لانہ ارید بہ نوع
من المطر شدید .

ترجمہ:- اور صیب فیعل کے وزن پر ہے صوب سے ماخوذ ہے صوب کے معنی برسنے کے ہیں ۔ صیب کا استعمال بارش
اور بادل دونوں کے لئے ہوتا ہے شماخ کہتا ہے ع واسحم دانٍ صادق الوعد صیب ۔ (اور ان کالے کالے بوجھل بادلوں
نے جو وعدہ کے سچے ہیں برسنے والے ہیں) اور آیت میں صیّب دونوں معنی کا احتمال رکھتا ہے اور صیب کو
نکرہ لانا اس لئے ہے کہ اس بارش کی ایک قسم یعنی تیز بارش مراد ہے ۔

(بقیہ صگذشتہ) اس پر ہے کہ نہی عن الاطاعت وجوب معصیت کے ہم معنی ہے پس آیت میں آثم وکفور کی طاعت سے
منع کرنا ان کی معصیت کا حکم دینا ہے ۔
لہٰذا او کصیب کے معنی ہونگے کہ منافقین کا حال ان دونوں کے مشابہ ہے آگ روشن کرنیوالے کے بھی اور
بارش والے کے بھی ۔ اور مخاطب کو اختیار ہے کہ دونوں کے ساتھ تشبیہ دے یا ان میں سے کسی ایک سے ۔
تفسیر:۔ صیّب کی اصل صیوبٌ ہے فیعل کے وزن پر ماخذ صیب کا صوبٌ باب نصر سے اسکے معنی ہیں برسنا صیب کے دو
استعمال ہیں بارش بادل چونکہ دوسرا استعمال کسی قدر مخفی تھا اسلئے شماخ کے شعر سے اس کا ثبوت پیش کیا ہے شعر کی پوری
صورت یوں ہے ؎
عفا آیۃ نسج الجنوب مع الصّبا ۔ واسحمُ دانٍ صادق الوعد صیّب ۔
عفا، عفاءً مٹا دینا ۔ ای جمع ہے آیۃ کی ۔ آیۃ کے معنی نشانی کے ہیں آیۃ کی ضمیر محبوب کے مکان کی طرف
راجع ہے ۔ نسج بمعنی اختلاف ادلنا بدلنا جنوب دکھنی ہوا ۔ صبا، پروائی ہوا ۔ اسحم بروزن افعل صیغہ
صفت ہے، سحم سے ماخوذ ہے ۔ مراد کالے بادل ۔ دانٍ قریب الارض، بوجھل، صادق الوعد، وعدے
کے سچے، یعنی گرجگر برسنے والے بادل، صیب برسنے والے بادل ۔ یہ شعر بقول مولوی فیض الحسن سہارنپوری
نابغہ شاعر جاہلی کا ہے ۔ قاضی کا شماخ کی جانب انتساب وہم محض ہے ۔ شاعر کہتا ہے محبوب کے
گھر کے نشانات دو چیزوں نے مٹا دیئے، دکھنی ہوا اور پروائی ہوا کے ادلنے بدلنے اور کالے کالے بوجھل
وعدے کے سچے، برستے بادلوں نے ۔
شعر میں استشہاد لفظ صیب سے ہے کہ اس کا استعمال سحاب مطر کے لئے ہے ۔ قاضی بیضاوی فرماتے ہیں
صیب کی تنوین تنکیر نوع کے لئے ہے یعنی صیّب سے مراد خاص قسم کی بارش یعنی تیز بارش ہے ۔
بیضاوی کی رائے ہے کہ آیت میں صیب کے مذکورہ بالا دونوں معنی کا احتمال ہے لیکن دونوں کا
احتمال اس کے منافی نہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح حاصل ہو ۔ چنانچہ خود مفسر نے "وتنکیرہ لانہ
ارید الخ سے مطر کے معنی کی ترجیح کی جانب اشارہ فرما دیا ہے ۔

وتعريف السماء للدلالة على ان الغمام مطبق اخذ بآفاق السماء كلها فان كل افق منها يسمى سماءً كما ان كل طبقة منها سماءٌ قال ؎ ومن بعد ارض بيننا وسماءِ امدّ به ما فى صيّب من المبالغة من جهة الاصل والبناء والتنكير وقيل المراد بالسماء السحاب فاللام لتعريف الماهية۔

ترجمہ: اور سمار کو معرفہ اس لئے لایا گیا کہ اس بات پر دلالت کرے کہ بدلی چھائی ہوئی ہے آسمان کے تمام اطراف کو گھیرے ہوئے ہے کیونکہ آسمان کے ہر کنارے کو سمار کہا جاتا ہے جس طرح اس کا ہر طبقہ اس کی ہر تہہ سمار ہے۔ شاعر کہتا ہے ع ومن بعد ارض الخ اور ہمارے اور محبوبہ کے درمیان زمین و آسمان کی دوری کی وجہ سے سمار کو معرفہ لانے کی وجہ سے اس مبالغہ کی تقویت ہوگئی جو صیب میں اس کے حروف مادی اور وزن اور تنکیر کی وجہ سے حاصل ہے اور بعض نے کہا سمار سے بادل مراد ہیں اس صورت میں لام تعریف جنس کے لئے ہوگا۔

حل:۔ مطبقٌ بصیغۂ اسم فاعل چھاجانے والا، ڈھک لینے والا۔ لیا گیا ہے " اطبق الغمام السمار" سے یہ اس وقت بولتے ہیں جب بدلی آسمان کی سطح کو ڈھک لے امدّ ماضی مجہول مصدر امداد سے، قوت پہونچانے کے معنی میں۔

تفسیر:۔ مفسر کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ السمار کا الف لام دو احتمال رکھتا ہے استغراق، جنسیت اگر استغراق کے لئے ہے تو سمار معنی افق سمار کے ہوگا۔ افق آسمان کا کنارہ اس کا ٹکڑا۔ پس سمار کو معرفہ لاکر یہ بتاتا ہے کہ بدلی نے آسمان کے ہر افق اور ہر ٹکڑے کو گھیر لیا ہے۔
اس میں یہ اشکال بھی رفع ہوگیا کہ بارش اور بادل آسمان ہی سے اٹھا کرتے ہیں پس من السمار کہنا لاحاصل ہے اور اشکال کا دفعیہ اس طرح ہوا کہ سما، کو ذکر کرکے اس کے ہر افق کا استغراق بیان کرتا ہے اس سے بدلیوں کا کثیف اور ہیبت ناک ہونا پورے طور پر ثابت ہوگیا۔ اگر سما، کا ذکر ہی نہ کرتے تو یہ فائدہ ہرگز حاصل نہ ہوتا۔ مفسر علام نے سمار کے بمعنی افق ہونے پر ایک مصرع سے استدلال کیا ہے مصرع کا قائل معلوم نہ ہوسکا پورا شعر اس طرح ہے ؎

فاوہ لذکراھا اذا ما ذکرتُھا ؎ ومن بعد ارض بیننا وسماءِ

اوہ اسم فعل ہے اتاوہ اتوجع کے معنی میں، ذکرا مصدر ہے جیسے ذکرا اس کی اضافت ہا کی جانب اضافۃ المصدر الی مفعولہ ہے۔ ارض سے قطعۂ ارض اور سمار سے قطعۂ سمار مراد ہے۔ من تعلیلیہ ہے۔ ترجمہ ہوگا۔ مجھے حسرت ہوتی ہے محبوبہ کی یاد کیوجہ سے جب میں اسے یاد کرتا ہوں اور ہمارے اس کے درمیان قطعۂ ارض

فِیْہِ ظُلُمٰتٌ وَّرَعْدٌ وَّبَرْقٌ. ان ارید بالصیب المطر فظلماتہ ظلمۃ تکاثفہ بتتابع القطر وظلمۃ غمامہ مع ظلمۃ اللیل وجعلہ مکانًا للرعد والبرق لانہما فی اعلاہ و مغدرہ متلبسین بہ وان ارید بہ السحاب فظلمتہ سحمتہ وتطبیقہ مع ظلمۃ اللیل۔

ترجمہ :- اس میں کئی طرح کے اندھیرے ہیں اور گرج اور بجلی اگر مراد لی جائے صیب سے بارش تو صیب کی ظلمتیں، صیب کی اس کثافت کی ظلمت ہے جو بوندوں کے تسلسل کی وجہ سے پیدا ہوتی۔ نیز رات کی ظلمت کے ساتھ ساتھ اس کی بدلی کی ظلمت ہے اور صیب کو رعد اور برق کا مقام ٹھہرانا اس لئے ہے کہ یہ دونوں چیزیں بارش کے اوپر اس کے موقع نزول میں اس سے متصل ہوکر موجود ہیں اور اگر صیب سے مراد بادل ہیں تو صیب کی ظلمت خود صیب کی سیاہی اسکا تہہ بتہہ ہونا ہے ساتھ ہی ساتھ رات کی ظلمت بھی

(بقیہ صگذشتہ) اور قطعۂ سما کی دوری کی وجہ سے یعنی محبوبہ اور میرے درمیان اتنی دوری ہے جتنی دوری قطعۂ ارض و قطعۂ سمار کے درمیان ہے گویا ہمارے اور اس کے درمیان اتنی مسافت کی حیلولت قائم کردی گئی ہے۔

محل استشہاد لفظ سما ہے جس کا اطلاق افق پر کیا گیا ہے۔

مفسر علام فرماتے ہیں صیب میں جو مبالغہ ہے سہ وجوہ حاصل ہے سمار کو معرف بلام استغراق لانے سے اس مبالغے کو مزید قوت پہونچ گئی، وہ تین وجہیں۔ صیب کی حروف مادی۔ اس کا وزن[2]، اس کی تنکیر[3] ہیں۔ اس کے حروف صاد مستعلیہ، یا مشددہ، یا مشددہ ہیں جو بارش کی شدت نزول پر دلالت کرتے ہیں اس کا وزن فیعل صیغہ صفت مشبہ ہے جو بارش کے دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور اس سے بارش کی کثرت ثابت ہوتی ہے اس کی تنکیر اس کی تہویل پر شاہد ہے۔ ان تین وجوہ سے صیب میں خاصا مبالغہ ہوگیا۔ رہی سہی کسر السمار کے لام استغراق نے پوری کردی اس نے یہ بتادیا کہ صیب (بدلی) آسمان کے ہر ہر افق کو گھیرے ہوئے ہے۔

وقیل المراد الخ سے لام تعریف کا دوسرا احتمال مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض مفسرین کا کہنا ہے کہ سمار سے آسمان کے بجائے بادل مراد ہیں کیونکہ سمار سمو سے ماخوذ ہے جس کے معنی ارتفاع و بلندی کے ہیں۔ اس اعتبار سے ہر وہ شئی جو اپنے سے بلند اور اپنے اوپر سایہ فگن ہو سمار کہلانے کی مستحق ہے پس سحاب پر سمار کا اطلاق اسی تصور سے ہے اس تفسیر پر لام تعریف جنسیت کے لیے ہوگا جس کا مقصود سحاب کی حقیقت و ہیئت کو بیان کرنا ہے کیونکہ لام کو عہد خارجی یا استغراق پر محمول کرنے سے کوئی معتد بہ فائدہ نہیں۔ اور صیب سے مراد اس صورت میں مطر (بارش) ہوگی۔

وارتفاعها بالظرف وفاقًا لانه معتمد على موصوفٍ والرّعد صوتٌ يُسمع من السحاب المشهور ان سببه اضطراب اجرام السحاب واصطكاكها اذا حدتها الريح من الارتعاد والبرق ما يلمع من السحاب من برق الشئ بريقًا وكلاهما مصدر فى الاصل ولذلك لم يجمعا ؎

ترجمہ :- اور ان کا یعنی ظلماتٌ ورعدٌ وبرق کا رفع ظرف (فیہ کے متعلق) کی وجہ سے ہے۔ بالاتفاق کیونکہ ظرف کا اپنے ماقبل موصوف پر اعتماد ہے اور رعد وہ آواز ہے جو بدلی سے سنائی دیتی ہے اور مشہور یہ ہے کہ اس کا سبب اجرام سماویہ کا ہوا کے ہنکاتے وقت مضطرب ہونا اور آپس میں ٹکرا جانا ہے۔ ماخوذ ہے ارتعاد (کانپنا) سے اور برق وہ شئی ہے جو بدلی میں چمکتی ہے۔ لیا گیا ہے۔ برق الشئ بریقًا (روشن ہونا) اور برق ورعد دونوں دراصل مصدر ہیں اسی لئے ان کی جمع نہیں لائی گئی۔

تفسیر[۲۰۲] :- اس عبارت میں دو چیزیں ہیں۔ ظلمات کے تعدد کی توجیہ، بارش کا محل رعد وبرق ہونا پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ صیب میں دو احتمال ہیں۔ اس سے بارش مراد ہو۔ دوم یہ کہ سحاب کے معنی میں ہو۔ اگر بارش کے معنی میں ہے تو اس کی متعدد ظلمتیں یہ ہیں۔ قطروں کے تسلسل کی بنا پر بارش میں پیدا شدہ کثافت کی ظلمت، بادل کی ظلمت اور چونکہ یہ منظرات میں فرض کیا گیا ہے اس لئے رات کی بھی ظلمت۔

شبہ پیدا ہوا کہ فی ظرفیت کے لئے ہے اور ضمیر صیب کی طرف لوٹ رہی ہے اور صیب سے بارش مراد ہے لہٰذا معنی ہوں گے بارش میں اندھیرے ہیں اور گرج ہے اور بجلی۔ پس بارش کا گرج اور بجلی کا ظرف ہونا لازم آیا۔ حالانکہ گرج اور بجلی کا مقام بارش نہیں بلکہ آسمان یا بادل ہیں۔

قاضی نے وجعلہ مکانًا الخ۔ اس سوال مقدر کا جواب دیا ہے وہ یہ کہ واقعی گرج اور بجلی کا مقام بارش نہیں بلکہ بارش کا مرکز ومنبع یعنی آسمان ان کا مقام ہے لیکن چونکہ شرکت ظرفی کے اعتبار سے بارش کا ان دونوں سے اتصال ہے اس لئے اتصال کے لئے مجازًا ظرفیت کا کلمہ استعمال فرمایا۔ اور اگر صیب بمعنی سحاب ہو تو ظلمات کا تعدد یوں ہے کہ خود بدلی میں سیاہی پھر ان کے تہہ بہ تہہ ہونے کی سیاہی اور ان دونوں کے باوجود رات کی سیاہی اور چونکہ بدلی ہی میں گرج اور بجلی ہوتی ہے اس لئے اس کا ان دونوں کے لئے ظرف ہونا بھی مخفی نہیں۔

تفسیر :- اس عبارت میں تین چیزیں بیان ہوئی ہیں۔ فیہ ظلمات الخ کی ترکیب، رعد کی حقیقت، اس کے معنی لغوی اس کا سبب۔ برق کی حقیقت اور لغوی معنی۔

ترکیب میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ فیہ خبر مقدم ہو اور ظلمت مع اپنے معطوفات کے مبتداء مؤخر چونکہ مبتداء نکرہ تھا اس لئے خبر کو مقدم کر دیا گیا تاکہ تقدیم خبر سے تخصیص پیدا ہو اور نکرہ کا مبتداء واقع ہونا صحیح ہو جائے دوم یہ کہ فیہ کائنۃ سے متعلق ہو اور ظلمت مع معطوفات اس کا فاعل، صیغہ صفت اپنے متعلق اور فاعل سے مل کر صفت صیب کی۔ قاضی نے اس دوسری ترکیب کی جانب اشارہ کیا ہے اور اس کو اتفاقی اس لئے کہا کہ اس سے ملق جلق دوسری صورت اخفش وسیبویہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، یہ متفق علیہ اس لئے ہے کہ ظرف اپنے ماقبل (صیب) پر اعتماد رکھتا ہے یعنی اس کی صفت واقع ہے پس سیبویہ کے نزدیک ظرف کے عمل کرنے کے لئے جو اعتماد کی شرط تھی وہ پائی گئی اور اخفش کے نزدیک تو کوئی شرط ہی نہیں بلا شرط ظرف عامل ہے پس یہاں فیہ بالاتفاق ظلمت الخ میں عامل ہوگا۔ برخلاف لہٗ مالٌ کے کہ لہٗ مالٌ میں سیبویہ کے نزدیک عامل نہیں۔ کیونکہ ماقبل پر اعتماد نہیں رکھتا سیبویہ کے نزدیک اس کی ترکیب یوں ہوگی، لہٗ خبر مقدم، مالٌ مبتداء مؤخر البتہ اخفش کے نزدیک مالٌ لہٗ کا فاعل ہوگا۔

دوسرا جزء۔ رعد کی حقیقت ہے رعد کی حقیقت میں بہت کچھ اختلاف ہے۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رعد ایک فرشتہ ہے، جسے بدلیاں ہنکانے کا کام سپرد ہوا ہے۔ پس جب بادلوں کو کسی خطہ کی جانب لیجانا چاہتا ہے تو اسے ہانکتا ہے اب اگر بادل منتشر ہو جاتے ہیں تو ڈانٹتا ہے یہاں تک کہ وہ سب یکجا ہو جاتے ہیں۔

مجاہد فرماتے ہیں رعد کا اطلاق ملک اور اس کی صورت ہر دو کے لئے ہوتا ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ ہوا کے ہانکتے وقت اجرام سماویہ کا باہم ٹکراؤ رعد کا سبب ہے۔ شاہ عبدالعزیز صاحب نے تفسیر عزیزی میں فلاسفہ کا قول یوں لکھا ہے کہ جس وقت بخار اور دھواں اور غبار مخلوط ہو کر زمین سے اوپر کو اٹھتے ہیں اٹھنے کے وقت غبار الٹا آتا ہے بخار اور دھواں اوپر کو چڑھتے رہتے ہیں جس وقت برودت کی حد پر پہونچتے ہیں بخار سرد ہو جاتا ہے اور دھواں اوپر کو جانا چاہتا ہے۔ پس دھوئیں کی شدت نفوذ کی وجہ سے ایک آواز پیدا ہوتی ہے وہ رعد کہلاتی ہے اور کبھی ست رفتار حرکت کی وجہ سے وہ دھواں زمین پر گر پڑتا ہے اس کو صاعقہ کہتے ہیں۔ فلاسفہ کے اس قول اور صاحب معراج سید المرسلین کے قول میں کچھ تضاد نہیں۔ یہ ناسوتی عالم کی باتیں ہیں اور وہ ملکوتی ظواہر ہیں۔ وہ حقائق ہیں کسی نے خوب کہا ہے ؎

از سبب سازیش من سودائیم ؏ وز سبب سوزیش سوفسطائیم

رعد و برق کی لغوی بحث کا حاصل یہ ہے کہ دونوں مصدر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی جمع نہیں لائی گئی برق برق الشیٔ بریقا سے لیا گیا ہے، یعنی اس جنس سے ہے اور اس کے ہم معنی ہے نہ یہ کہ بریقا سے مشتق ہے۔

اور رعد ماخوذ ہے ارتعاد سے۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ ارتعاد مزید ہے اور رعد مجرد، پس مجرد مزید سے کیسے مشتق ہو سکتا ہے۔

الجواب:۔ صرفیین کی عادت ہے کہ وہ غیر مشہور مادہ مشہور کے ساتھ ملحق کر دیتے ہیں۔ چاہے وہ

يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِيْ اٰذَانِهِمْ الضمير لاصحاب الصيّب وهو وان حذف لفظه واقيم الصيّب مقامه لكنّ معناه باقٍ فيجوز ان يعوّل عليه كما عوّل حسان في قوله

ع يسقون من ورد البريص عليهمو ⁂ بردى يصفّق بالرّحيق السلسل۔

حيث ذكر الضمير لان المعنى ماء بردى والجملة استيناف فكانّه لما ذكر ما يوذن بالشدة والهول قيل فكيف حالهم مع ذلك فاجيب بها وانما اطلق الاصابع موضع الانامل للمبالغة

ترجمہ:۔ ٹھونسے لیتے ہیں اپنی انگلیاں کانوں میں۔ یجعلون کی ضمیر اصحاب صیب کی طرف راجع ہے اور اصحاب کا لفظ کو حذف کردیا گیا اور صیب کو اس کی جگہ قائم کردیا گیا لیکن اصحاب کے معنی برقرار ہیں لہذا جائز ہے کہ اصل معنی پر اعتماد کرلیا جائے جیسا کہ حضرت حسان بن ثابت نے اپنے شعر میں کیا ہے ع یسقون من ورد البریص الخ جبکہ ضمیر کو مذکر ذکر کیا ہے محض اس لئے کہ اس کے معنی ماء بردی ہیں اور جملہ یجعلون اصابعہم الخ مستانفہ ہے تو گویا جب ان چیزوں کا تذکرہ ہوا جو شدت و ہولناکی کی خبر دیتی تھیں تو سوال پیدا ہوا کہ ان ہولناکیوں کے باوجود ان لوگوں کا کیا حال ہے پس اس جملے سے اس کا جواب دیا گیا۔ اور مبالغہ کی غرض سے انامل کی جگہ اصابع استعمال کیا گیا

(بقیہ گذشتہ) ملحق بہ مزید کیوں نہ ہو جیسے وجاہ اور مواجہۃ میں کہتے ہیں کہ وجہ مواجہۃ سے مشتق ہے حالانکہ مواجہۃ مزید ہے اور وجہ مجرد۔ پس گو ارتعاد مزید ہے اور رعد مجرد لیکن ارتعاد کو شہرت کی وجہ سے مشتق منہ قرار دیدیا

تفسیر:۔ آیت کے تحت دو بحثیں ہیں۔ اول یجعلون کی ضمیر کے مرجع کی بابت۔ دوم استعمال اصابع کی وجہ کے متعلق۔ پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ یجعلون کی ضمیر صیب کے مضاف مقدر ذوی کی طرف راجع ہے۔

شبہ پیدا ہوا کہ ذوی ماقبل میں مذکور نہیں تو اس کو مرجع کیسے بنا سکتے ہیں؟

الجواب:۔ ذوی گو لفظوں میں مذکور نہیں مگر معنی میں مراد ہے اور گاہے معنوی شئ پر بھی اعتماد کرکے لفظی شئ کے احکام اس پر جاری کردیتے ہیں چنانچہ حسان بن ثابت انصاری شاعر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شعر میں اس کا ثبوت ملتا ہے۔

شعر میں یصفق بصیغۂ مذکر محض اس لئے لایا گیا کہ بردی کے مضاف مقدر ماء کو یصفق کا مرجع قرار دیا گیا۔ اور اس لفظ محذوف پر بھروسہ کیا گیا۔ ورنہ لفظوں میں تو صرف بردی مذکور ہے اور وہ الف تانیث کی وجہ سے مؤنث ہے پس اگر اس کو مرجع قرار دیتے تو بجائے یصفق کے تصفق لانا پڑتا۔

شعر کا حل اس طرح ہے یسقون کی ضمیر شاہان غسان کی طرف راجع ہے۔ شواہد التفسیر میں ہے کہ ورد کے دو استعمال ہیں۔ بلاواسطہ، بواسطہ علی پہلے استعمال کی بنا پر بریص ورد کا مفعول فیہ اور علیہم نازلا سے متعلق ہوکر بریص سے حال ہوگا۔ اور دوسرے استعمال پر بریص ورد کا قول فیہ اور علیہم نازلا کے متعلق ہوکر ورد سے متعلق ہوگا۔ بریص ملک شام میں ایک بستی کا نام۔ بردی دمشق میں ایک نہر ہے اس سے پہلے ماء کا لفظ مقدر ہے اور وہ یسقون کا مفعول ثانی ہے مفعول اول یسقون کا من ورد الخ ہے۔ رحیق شراب خالص سلسل حلق سے بآسانی اتر جانیوالی۔ سازگار، خوشگوار یصفق لیا گیا ہے تصفیق سے جس کے معنی شراب کو ایک برتن سے دوسرے برتن میں منتقل کرنا تاکہ شراب میں نیلاپن اور رد‌ا‌ئ‌ت پیدا ہوجائے۔

یہ شعر حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ہے جسمیں انہوں نے بادشاہان غسان کی جو جفنہ کی اولاد میں سے ہیں۔ تعریف کی ہے شعر اسلام سے پہلے کا ہے جبکہ غسانی کے سامنے پڑھا گیا تھا۔

ترجمہ ہوگا۔ بادشاہان غسان پلاتے ہیں ان لوگوں کو جو مقام بریص میں ان کے پاس آتے ہیں۔ بردی نہر کا وہ پانی جو خوشگوار خالص شراب میں گھولا جاتا ہے۔

الجملۃ استینافؑ الخ اس سے یجعلون کی ترکیب بیان ہورہی ہے۔ فرماتے ہیں کہ یجعلون اصابعہم جملہ مستانفہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا ماقبل پر عطف نہیں کیا گیا۔ اور یجعلون الخ نہیں کہا گیا۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ استیناف سوال مقدر کے جواب میں ہوتا ہے پس یہاں سوال مقدر کیا ہے اور وہ کیونکر پیدا ہوا؟

الجواب: جب اللہ تعالٰی نے صیب کو نکرہ ذکر فرمایا جو شدت مطر پر دلالت کرتا ہے اور اس کا وزن صفت مشبہ کا وزن ہے جو بارش کی کثرت و دوام پر شاہد ہے۔ اور ظلمات و رعد و برق کے اضافہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ خوفناک و ہولناک بارش ہے۔ تو سوال پیدا ہوا کہ اس صورت حال میں ان بارش والوں کا کیا حال ہوا۔ تو اللہ تعالٰی نے یجعلون سے اس کا جواب دیا کہ حال کیا ہوتا مارے خوف کے انگلیاں کانوں میں ٹھونسے لیتے ہیں۔

واما اطلاق الاصابع الخ۔ یہ دوسری بحث ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ موقع تو تھا انامل کا کیونکہ کانوں میں پورو ے دیئے جاتے ہیں نہ کہ انگلیاں۔ پس یہ کیوں کہا گیا کہ انگلیاں دیئے لیتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مبالغہ مقصود ہے گویا یہ بتاتا ہے کہ ان پر اس قدر ہیبت طاری ہوئی کہ بجائے پوروں کے اگر انگلیوں کی بھی گنجائش ہوتی تو وہ بھی ٹھونس لیتے۔

مِنَ الصَّوَاعِقِ متعلق بیجعلون ای من اجلها یجعلون کقولهم سقاه من العیمة و الصّاعقة قصفة رعدٍ هائلٍ معها نارٌ لاتمر بشئ الّا اتت علیه من الصّعق وهو شدة الصّوت وقد تطلق علی کل هائلٍ مسموعٍ او مشاهدٍ ویقال صعقته الصّاعقة اذا اهلکته بالاحراق او شدّة الصوت۔

ترجمہ:۔ مارے کڑک کے۔ من الصواعق یجعلون سے متعلق ہے یعنی کڑک کی وجہ سے انگلیاں دیتے لیتے ہیں۔ جیسے عرب کا قول "سقاہ من العیمۃ (اس کو دودھ کے بیحد اشتیاق کیوجہ سے سیراب کیا) اور صاعقہ خوفناک گرج کی سخت آواز جس کے ساتھ ایسی آگ ہو جو جس پر بھی گذرے اسے فنا کر ڈالے۔ لیا گیا ہے صعق سے۔ جو شدت صوت کا نام ہے اور کبھی صاعقہ کا اطلاق ہر ہولناک چیز پر ہوتا ہے۔ خواہ سنائی دے یا دکھائی دے اور بولا جاتا ہے صعقتہ الصاعقہ۔ جبکہ صاعقہ اس کو جلا کر یا آواز کی شدت سے ہلاک کردے۔

تفسیر:۔ قاضی نے دو باتوں پر روشنی ڈالی۔ من کی نوعیت پر ایک اشکال کے جواب پر۔

پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ من تعلیلیہ ہے اور یجعلون سے متعلق ہے من تعلیلیہ وہ ہے جس کا مابعد اس کے ماقبل کا سبب اور باعث ہو۔ جیسا کہ عرب کا قول "سقاہ من العیمۃ" میں من تعلیلیہ ہے یعنی عیمہ سبب ہے سقا کا، عیمہ دودھ کی بہت زیادہ خواہش کو کہتے ہیں جس طرح پانی کی زیادہ خواہش کو غیمہ اور نکاح کی زیادہ خواہش کو لائمہ۔ اور گوشت کے لیے انتہائی شوق کو قرم کہتے ہیں (شہاب)

نیز اللہ تعالیٰ کے فرمان مما خطیئٰتہم اغرقوا (اپنے گناہوں کے سبب ڈبوئے گئے) اور ووہبنا لہ من رحمتنا (اور عطا کیا ہم نے ان کو اپنی رحمت کے سبب سے) میں من سببیہ ہے پس صاعقہ سبب ہے جعل اصابع کا۔

دوسری بات کا خلاصہ یہ ہے کہ یجعلون اصابعہم الخ سوال مقدر کا جواب ہے اور سوال یہ تھا کہ بارش والوں کا رعد و برق کے ساتھ کیا حال ہوا پس جواب کسوال کے اسی وقت مطابق ہوتا جبکہ جواب میں بھی رعد و برق کا تذکرہ آتا۔ حالانکہ ذکر ہے صاعقہ کا۔ پس جواب سوال کے نہ ہوا۔

بیضاوی نے اس کا جواب یہ دیا۔ کہ صاعقہ کے دو معنی مراد ہیں اور دونوں معنی کے اعتبار سے صاعقہ میں رعد شامل ہے پہلے معنی یہ کہ صاعقہ دو چیزوں مجموعہ کا نام ہے۔ یعنی گرج کی شدت صوت اور نار مہلک۔

وقرئ من الصواقع وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البنائين في التصرف فيقال صقع الديك وخطيبٌ مصقع وصقعته الصاعقة وهي في الاصل إما صفة لقصعة الرعد او للرعد والتاء للمبالغة كما في الراوية او مصدر كالعافية والكاذبة

ترجمہ :۔ اور پڑھا گیا ہے من الصواقع (بتقدیم القاف علی العین) اور صواقع صواعق سے بدلا ہوا نہیں ہے کیونکہ دونوں صیغے متصرف ہونے میں برابر ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے۔ صقع الدیک (مرغ بولا) اور خطیبٌ مصقع (بلند آواز مقرر) اور "صقعتہ الصاعقۃ" اسے کڑک نے ہلاک کر دیا۔ اور صاعقہ یا تو صفت ہے رعد کی شدت صوت کی یا خود رعد کی (دریں صورت) تا مبالغہ کے لئے ہے جیسا کہ راویۃ (کثیر الروایۃ) میں یا صاعقہ مصدر ہے جیسے عافیۃ (عافیت) اور کاذبۃ (کذب)

(بقیہ صد گذشتہ) اور دوسرے معنی یہ کہ صاعقہ ہولناک اور مہلک شئ کا نام ہے خواہ مسموع ہو جیسے گرج خواہ مشاہد جیسے بجلی۔ مفسر کے قول ویقال صعقتہ الصاعقۃ کا عطف ہے۔ تدتطلق علی کل ہائل پر اور یہ عبارت معنی ثانی کی تائید میں پیش کر رہے ہیں۔ سلسلہ کلام میں اتت علیہ کا لفظ بھی آیا ہے جس کے معنی ہم نے ہلاک کرنے کے کئے ہیں۔ اس لئے کہ اتی متعدی بعلی اس معنی میں آتا ہے۔

تفسیر :۔ یہاں صواعق کی دوسری قرأت کی تشریح اور صاعقہ کی تحقیق منظور ہے۔

صواعق میں ایک قرأت صواقع کی بھی ہے۔ بیضاوی فرماتے ہیں کہ صواقع صواعق سے بدلا ہوا نہیں ہے بلکہ دونوں بذات خود اصل ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ تصرف و اشتقاق میں دونوں صیغے متساوی الاقدام ہیں۔ جس طرح صعق کے مادے سے صیغے نکلتے ہیں اسی طرح صقع کے مادہ سے بھی بکثرت صیغے مشتق ہوئے ہیں۔ چنانچہ صقع الدیک بصیغہ فعل ماضی اور خطیبٌ مصقع بروزن مفعل وغیرہ صقع ہی کے مادہ سے نکلے ہیں۔

وہی فی الاصل :۔ سے جو کچھ قاضی کہنا چاہتے ہیں اس سے پہلے تمہیداً یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ تا، چند معنوں کے لئے مستعمل ہے۔ تانیث کے لئے جیسے قائمۃٌ، تذکیر کے لئے جیسے ثلثۃ کہ یہ معدود مذکر ہی پر داخل ہوتا ہے۔ عوض کے لئے جیسے عدۃٌ کہ اصل میں وعدٌ تھا۔ واو کو حذف کر کے اس کے اخیر میں عوض میں تا بڑھا دی۔ معنی وصفی سے معنی اسمی کی طرف منتقل کرنے کے لئے جیسے کافیۃٌ کہ اس کے معنی وصفی کافی ہونیوالی چیز کے ہیں۔ پھر نام ہو گیا ایک نحو کی کتاب کا۔ مصدریت کے لئے جیسے کاذبۃ بمعنی کذب۔ مبالغہ کے لئے جیسے علامۃ۔ جنس اور اس کے واحد کے درمیان فرق کرنے کے لئے جیسے تمرٌ اور تمرۃٌ

حَذَرَ الْمَوْتِ. نصب على العلة كقوله ؎ واغفر عوراء الكريم ادّخاره ؛ والموت زوال الحيٰوة وقيل عرضٌ يضادّها لقوله تعالىٰ خلق الموت والحيٰوة وردّ بانّ الخلق بمعنى التقدير والاعدام مقدّرة۔

ترجمہ:۔ موت کے ڈر سے۔ یہ مفعول لہٗ ہونے کی بناء پر منصوب ہے جیسے شاعر کا یہ قول ع واغفر عوراء الکریم ادخارہ۔ (میں شریف اور سخی آدمی کی ناپسندیدہ بات کو معاف کر دیتا ہوں۔ اس کی محبت کا ذخیرہ کرنے کے لئے) اور موت نام ہے زوال حیات کا۔ بعض نے کہا موت ایسا عرض ہے جو منافی حیات ہے کیونکہ فرمان باری ہے خلق الموت والحیوٰۃ (یہاں موت کو مخلوق بتایا ہے اور شئ معدوم مخلوق نہیں ہوا کرتی) اور یہ قول اس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ خلق رانداز کرنے کے معنی میں ہے اور معدوم اشیاء بھی اندازہ کی ہوتی ہیں۔

(بقیہ مذگذشتہ) کلمٌ اور کلمۃٌ۔
اب سمجھئے کہ قاضی صاحب یہاں سے صاعقۃ کے صیغے کی تحقیق کر رہے ہیں جس کا حل یہ ہے۔ کہ صاعقۃ فی الحال تو اسم ہے کڑک کا لیکن باعتبار اصل اس میں تین احتمال ہیں۔ اول یہ کہ رعد کی شارت صوت کی صفت ہو۔ اس صورت میں صاعقۃ کی تاء تانیث کے لئے ہوگی۔ کیونکہ موصوف مؤنث ہے دوم یہ کہ نفس رعد کی صفت ہو۔ اس وقت تاء تانیث کی تو ہو نہیں سکتی کیونکہ رعد مذکر ہے بلکہ مبالغہ کے لئے ہوگی معنی ہوں گے رعدٌ صاعقۃٌ ای رعدٌ شدید الصوت۔ جیسے راویۃ میں تاء مبالغہ کے لئے ہے معنی ہیں۔ کثیر الروایۃ انسان۔ سوئم یہ کہ مصدر ہو صعق کے معنی میں۔ بریں تقدیر تاء مصدریت کے لئے ہوگی۔

تفسیر:۔ یہاں دو باتیں مذکور ہیں حذر الموت کی ترکیب، موت کی تعریف۔
ترکیبی اعتبار سے حذر یجعلون کا مفعول لہٗ ہے۔ اب چونکہ حذر مضاف الی المعرفۃ ہے اور ایسے کا مفعول لہٗ واقع ہونا پردہ خفاء میں تھا اس لئے حاتم طائی کے قول سے اس پر استشہاد کیا ہے۔ پورا شعر اس طرح ہے ؎ واغفر عوراء الکریم ادخارہ ؛ واعرض عن شتم اللئیم تکرما۔
محل استشہاد لفظ ادخارہ ہے کہ وہ باوجود اس کے کہ مضاف الی الضمیر ہے اغفر کا مفعول لہٗ واقع ہے۔

حل بیت۔ عوراء کلمۂ قبیحہ، ناپسند بات اس کے مقابلہ میں آتا ہے۔ عیناء پسندیدہ بات عربی کہاوت ہے۔ عجبت ممن یوثر العوراء علی العیناء۔ مجھے اس شخص پر تعجب ہے جو اچھی بات پر

بڑی بات کو ترجیح دیتا ہے۔ کریم، شریف انسان، تکرم عن کذا اس سے بچا رہا۔ دور رہا۔
ادخارہ کی ضمیر بقول علامہ خفاجی کریم کی طرف راجع ہے اور مراد اس کی الفت و محبت ہے پس معنی وہ ہوں گے جو ترجمہ میں گذرے مولوی فیض الحسن صاحب سہارنپوری نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ کبھی ادخار سے کنایۃً بقاء ذکر جمیل مراد ہوتی ہے اور یہی معنی یہاں مراد ہیں۔
ترجمہ ہوگا۔ میں شریف انسان کی ناپسندیدہ بات کو اس لئے معاف کر دیتا ہوں کہ میرا ذکر جمیل باقی رہے۔ کیونکہ میری عفو و درگذر سے کریم انسان پر اچھا اثر پڑے گا۔ اور وہ اپنی خطا پر نادم ہوگا اور میرا بھلائی کے ساتھ ذکر کرے گا۔ اور ذلیل کی گالیوں سے اعراض کرتا ہوں اس سے بچنے کے لئے کہ کون ایسے کمینے کے منہ لگے۔ خلاصہ یہ کہ کریم قابل عفو اور لئیم قابل اعراض ہے۔
والموت زوال الحیٰوۃ سے دوسری بحث شروع ہوتی ہے۔ موت کی دو تعریفیں مفسر نے کی ہیں ایک زوال حیٰوۃ، زندگی کا فنا ہونا یعنی اس شخص سے زندگی کا معدوم ہو جانا جس کی شان ہی زندہ ہونا ہو۔ اس تعریف میں موت ایک عدمی شئی ہے اور اس کے اور حیات کے درمیان عدم و ملکہ کا تقابل ہے دوسری تعریف عرض یضادہا۔ سے مذکور ہے یعنی موت ایک صفت اور حالت ہے جو منافی حیات ہے اس سے موت کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس تعریف میں موت کو حیات کی ضد کہا ہے۔ پس موت و حیات باہم ضدین ہوتے اور ضدین وہ دو امر وجودی ہیں جو محل واحد پر علیٰ سبیل التعاقب وارد ہوں۔ پس موت ایک وجودی شئی ہوگی۔ اور اس کے اور حیات کے درمیان تقابل تضاد کا ہوگا۔
ثانی قول کی دلیل ارشاد باری خلق الموت والحیٰوۃ ہے۔ آیت میں خلق کا مفعول موت کو قرار دیا گیا ہے اور خلق کا مفعول وجودی شئی ہی بن سکتی ہے کیونکہ خلق بمعنی ایجاد ہے پس خلق الموت والحیٰوۃ کے معنی ہوں گے۔ موت و حیات کو موجود بنا دیا۔ اس استدلال کو قاضی نے اس طرح رد کر دیا کہ خلق ایجاد کے معنی میں نہیں بلکہ تقدیر اور اندازہ کرنے کے معنی میں ہے اور اندازہ جس طرح وجودی اشیاء کا ہوتا ہے اسی طرح عدمی کا بھی کیونکہ موجودات و معدومات سب اللہ تعالیٰ کے اندازے میں ہیں۔
ہمارے شعراء اردو نے بھی بڑے اچھے فلسفیانہ انداز میں موت و حیات کے راز کو سمجھایا ہے چکبست کہتا ہے۔ ؎ زندگی کیا ہے عناصر کا ظہور ترتیب ؛ موت کیا ہے انہیں اجزاء کا پریشان ہونا۔
ذوق نے یوں دقیقہ رسی دکھائی ہے۔ ؎

لائی حیات آئے قضا لے چلی چلے
اپنی خوشی نہ آئے، نہ اپنی خوشی چلے۔

شاکی کی گل افشانی ملاحظہ ہو ؎

حیات و موت کی قیدیں ارے میری توبہ۔ غرض عذاب دو عالم میں مبتلا ہوں میں

وَاللّٰهُ مُحِيْطٌ بِالْكٰفِرِيْنَ. لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط لا يخلصهم الخداع والحيلُ والجملةُ اعتراضيةٌ لا محل لها۔

يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ اَبْصَارَهُمْ. استينافٌ ثانٍ كانّه جوابٌ لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق وكاد من افعال المقاربة وضعت لمقاربة الخبر من الوجود لعروض سببه لكنه لم يوجد اما لفقد شرطٍ او لعروض مانعٍ وعسى موضوعة لرجائه فهى خبرٌ محضٌ ولذلك جاءت متصرفة بخلاف عسى وخبرها مشروط فيه ان يكون فعلاً مضارعًا تنبيهًا على انه المقصود بالقرب من غير ان ليؤكد القرب بالدلالة على الحال وقد تدخل عليه حملاً لها على عسى كما تحمل عليها بالحذف عن خبرها لمشاركتهما فى اصل معنى المقاربة۔

ترجمہ:۔ حالانکہ اللہ گھیرے ہوئے ہے کافروں کو۔ یعنی کافر اللہ تعالیٰ سے بچ کر نہیں جا سکتے جس طرح گھرا ہوا شخص گھیرنے والے سے بچ کر نہیں جا سکتا۔ نہ ہی ان کو ان کا فریب اور حیلہ سازی بچا سکتی ہے اور یہ جملہ معترضہ ہے اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں۔

قریب ہے کہ بجلی ان کی نگاہوں کو خیرہ کر دے۔ یہ دوسرا جملہ مستانفہ ہے گویا اس سائل کا جواب ہے۔ جو پوچھتا ہے کہ بارش والوں کا اس کڑک کے ساتھ کیا حال ہوا اور کادَ افعال مقاربہ میں سے ہے وضع کیا گیا ہے اس معنے کے لئے کہ خبر قریب الوجود ہے کیونکہ سبب موجود ہے۔ لیکن اب تک اس کا وجود ہو نہیں سکا۔ یا تو اس لئے کہ اس کی شرط مفقود ہے اور یا اس لئے کہ کوئی مانع درپیش ہے اور عسیٰ امید خبر کے لئے موضوع ہے پس کادَ خبر محض ہے اور اس لئے متصرف ہے بخلاف عسیٰ کے کہ (وہ الٹا رغیر متصرف ہے) اور خبر کادَ میں یہ شرط ہے کہ وہ فعل مضارع ہو تاکہ اس پر تنبیہ ہو جائے کہ جس کا قرب مقصود ہے وہ یہی خبر ہے اور مضارع بغیر اَن کے ہو تاکہ دلالت علی الحال کے ذریعہ اس قرب کی تاکید ہو جائے اور کبھی عسیٰ پر کادَ کو محمول کرنے کی وجہ سے خبر کادَ پر اَن آ بھی جاتا ہے جیسا کہ عسیٰ کادَ پر اس طرح محمول ہوتا ہے کہ خبر عسیٰ سے اَن حذف ہو جاتا ہے (اور یہ باہمی حمل) دراصل دونوں کے معنی مقاربت میں شریک ہونے کی وجہ سے ہے۔

تفسیر:۔ کافروں کو جو خدا کا علم اور قدرت شامل ہے اس شمول کو گھیرنے والے کے گھراؤ کے ساتھ

تشبیہ دیدی گئی۔ اور بایں واسطہ احاطہ کا لفظ شمول قدرت کے لئے استعمال کیا گیا۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح محیط سے وہ چیز نہیں بچ سکتی جو اس کے احاطہ میں ہو۔ اسی طرح کافر خدا کی گرفت اس کی قدرت سے بچ کر نہیں جا سکتے۔ چاہے کتنی ہی تدبیریں اور حیلے کریں۔ قاضی کی یہ تفسیر ابن عباس کی تفسیر سے ماخوذ ہے آپ فرماتے ہیں۔ ای عالم بہم وجامعہم فی النار۔

مرشد تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اللہ اپنی مخلوق پر صرف علم ہی کے لحاظ سے محیط نہیں بلکہ ذاتاً بھی محیط ہے بلا کسی کیفیت کے اور عارف رومی کہتے ہیں ؎

ہست رب الناس را با جانِ ناس اتصالے بے تکیف بے قیاس

قولہ کاد یہ عبارت جملہ قرآنی کی ترکیب اور کاد کی تحقیق کے لئے ہے ترکیب کی حیثیت سے یہ جملہ جملہ مستانفہ ہے اور سوال مقدر یہ ہے کہ بارش والوں کا اس کڑک میں کیا حال ہوا؟ حاشیہ عبدالحکیم سیالکوٹی میں ہے کہ جملہ کو استیناف بنا کر ذکر کرنا اس تنبیہ کے لئے ہے کہ اصحاب صیب کا حال اس کڑک میں مبتلا ہونے کے دوران تغاعت وگھبراہٹ میں اس درجہ کو پہونچ گیا کہ ہر شخص اس کی بابت سوال کرنے لگا کہ بھی ان کا حال کیا ہوا۔ ان پر کیسی گذری۔

اور قرآن نے جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ میاں حالت کیا گذرتی ایک مصیبت اور بڑھ گئی وہ یہ کہ خطف بصر کا شکار ہو گئے۔ آنکھیں خیرہ ہو کر چندھیا کر رہ گئیں۔ فباؤ بغضب علی غضب۔ کا مصداق ہو گئے۔ مصیبت بالائے مصیبت کے عذاب میں مبتلا ہو گئے۔

عبدالحکیم نے یہ بھی کہا ہے کہ یہاں برق سے وہی برق مراد ہے جس کا پہلے ذکر ہوا۔ کیونکہ پہلے برق نکرہ تھا اور اب معرفہ۔ اور قاعدہ ہے۔ النکرۃ اذا اعیدت معرفۃ کانت عین الاولی یعنی اسم نکرہ ذکر کرنے کے بعد جب اس کو معرفہ ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے وہی پہلا والا اسم مراد ہوتا ہے۔

کاد کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ کاد دو باتوں پر دلالت کرتا ہے۔ اس پر کہ خبر قریب الوقوع ہے اور اس پر کہ ابھی واقع نہیں ہوئی۔ قرب وقوع تو اس لئے کہ اسباب وقوع موجود ہیں۔ اور عدم وقوع اس لئے کہ شرائط وقوع مفقود اور موانع وقوع موجود ہیں۔ چونکہ کاد کے مفہوم میں وقوع وتحقق کی جھلک ہے اس لئے وہ خبری کلمہ ہے اور دوسرے اخباری کلموں کی طرح متصرف وباگردان ہے اور عسیٰ میں انشاء رجاء ہے اس لئے وہ بمنزلہ لعل ہے اور اسی کی طرح غیر متصرف ہے۔

والخطف الاخذ بسرعة وقرئ بکسر الطاء ویخطّف علی انه یختطف نقلت
فتحة التاء الی الخاء ثم ادغمت فی الطاء ویخِطّف بکسر الخاء لالتقاء الساکنین
واتباع الیاء لها ویَتَخَطَّفُ۔

كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۔ استیناف
ثالث کانهم قیل ما یفعلون فی تارتی خفوق البرق وخفیته فاجیب ذلک۔

ترجمہ مع تفسیر:۔ خطف کے معنی اچک لینے، جھپٹ لینے کے ہیں اور یخطف میں پانچ قرأتیں ہیں اول یخطف بفتح الطاء از باب (س) اور یہی فصیح تر ہے۔ دوسری قرأت طاء کے کسرے کے ساتھ از باب (ض) یہ اخفش سے منقول ہے اور ردی قرأت ہے (شیخ زادہ) تیسری قرأت یخطّف یاء اور خاء کے فتحے اور طاء مشددہ کے کسرے کے ساتھ اس قرأت کی بنیاد اس پر ہے کہ یخطف دراصل یختطف (از افتعال) تھا تاء متحرک ہے ما قبل اس کے خاء ساکن ہے۔ تاء کی حرکت نقل کر کے خاء کو دیدی پھر تاء کو طاء سے بدلکر طاء اصلیہ میں مدغم کر دیا۔ یخطّف ہوگیا۔ چوتھی قرأت یِخِطِّف یاء خاء طاء تینوں کے کسرہ کے ساتھ خاء پر کسرہ آیا۔ اجتماع ساکنین کیوجہ سے۔ اور یاء پر خاء کے تابع ہو جانے کی وجہ سے۔ یعنی اس قرأت کی بھی اصل یختطف ہی ہے تاء کو ساکن کر کے طاء سے بدلدیا اب اجتماع ساکنین ہوا خاء اور طاء کے درمیان لہذا خاء کو کسرہ دیا (کیونکہ قاعدہ ہے الساکن اذا حرک حرک بالکسر) طاء اول کو طاء ثانیہ میں مدغم کر دیا یخطف ہوا۔ پھر یاء مضارع کو کسرہ خاء کی اتباع دیدیا یخطّف ہوا۔

پانچویں قرأت یتخطّف از باب تفعّل ہے اور یہ بھی متعدی ہے۔

ترجمہ جب ان پر چمکتی ہے تو اس کی روشنی میں چلتے ہیں اور جب ان پر اندھیرا ہوا تو بس کھڑے رہ جاتے ہیں یہ تیسرا استیناف ہے۔ گویا پوچھا گیا کہ یہ بارش والے بجلی کے کبھی کوندنے اور کبھی چھپ جانے کے وقت کیا کرتے ہیں۔ کلما اضاء لہم الخ سے اس کا جواب دیا گیا۔

تفسیر:۔ یہ آیت جس سوال کا جواب ہے وہ پیدا ہوا ما قبل والے جملے یکاد البرق یخطف سے خیال رہے کہ یہ کلمہ بھی بیان حال منافقین کے لئے ہے تشبیہاً بس مرادی مفہوم آیت کا یہ ہوگا کہ جب اسلام کی مادی نعمتیں یاں اور کامیابیاں دیکھتے ہیں۔ تو ان منافقین و مذبذبین کے قدم گویا انضطرارًا اسلام کی طرف بڑھنے لگتے ہیں لیکن جب اہل ایمان کو ابتلاء پیش آنے لگتا ہے تو یہ منافقین و مذبذبین انکار او کر

واَضَاءَ اِمّا متعد والمفعول محذوفٌ بمعنی کلمّا نوّرلهم ممشی اخذوہ اولازم بمعنی کلمّالمع لهم مشوا فیہ فی مطرح نورہ وکذالک اظلم فانہ جاء متعدیا منقولاً من ظلم اللیل ولیشهد لہ قراءۃ اظلم علی البناء للمفعول وقول ابی تمام ؎ هما اظلما حالیّ ثمّۃ اجلیا ٭ ظلامیهما عن وجہ امرد اشیب ۔
فانہ وان کان من المحدثین لکنہ من علماء العربیۃ فلا یبعد ان یجعل مایقولہ بمنزلۃ مایرویہ ۔

ترجمہ :۔ اوراضاء یا متعدی ہے اور مفعول محذوف ہے کلما نورلهم ممشیٰ اخذوہ کے معنی ہیں (جب روشن کردی جاتی ہے بجلی ان کے لئے کوئی راہ تو وہ اس کو اختیار کرلیتے ہیں) یا لازم ہے کلما لمع لهم الخ (جب بجلی ان پر کوندتی ہے تو اس راستے پر چلنے لگتے ہیں جہاں اس کی روشنی پڑتی ہے) کے معنی میں۔ اوراسی طرح اظلم بھی (لازم و متعدی) ہے کیونکہ اظلم ظلم اللیل سے نقل ہوکر متعدی آیا ہے اور اس کی شہادت اُظلِم بصیغۂ مجہول کی قرأت ہے نیز ابوتمام کا یہ شعر ہے هما اظلما حالیّ الخ اس لئے کہ ابوتمام گو شعراء محدثین میں سے ہے لیکن علماء عربیہ میں سے ہے لہٰذا کچھ بعید نہیں کہ اس کے کہے ہوئے شعر کو اس شعر کے منزلہ میں مان لیا جائے جو وہ دوسرے سے روایت کرے ۔

دلفنیہ صدگذشتہ بےیقینی کے مقام پر ٹھٹک جاتے ہیں اور اسلام کی طرف ان کے بڑھتے ہوئے قدم رک جاتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے ان دونوں ٹکڑوں کی تفسیر ان لفظوں میں منقول ہے کلما اصاب للمنافقین من عزالاسلام اطمأنوا الیہ واذا اصاب الاسلام نکبۃ قاموا لیرجعوا الی الکفر۔

تفسیر :۔ یہ بحث اضاء واظلم کے لزوم و تعدی سے متعلق ہے۔ بحث میں جانے سے پہلے طبقات شعراء ذہن نشیں کرلینا مناسب ہے۔ شعراء عرب چھ طبقوں میں بٹے ہوئے ہیں جیسے اردو شعراء پانچ میں جاہلون۔ جنہوں نے صرف جہالت کا زمانہ پایا۔ جیسے امرأ القیس۔ مخضرمون۔ جنہوں نے جاہلیت و اسلام دونوں زمانے پائے جیسے لبید اور کبھی مخضرمون ان کو بھی کہدیا جاتا ہے جنہوں نے بنو امیہ اور بنوعباسیہ کا زمانہ پایا۔ اسلامیون جو ابتداء اسلام ہی میں رصال کرگئے جیسے جریر و فرزدق، مولدون جو اسلامیین کے بعد ہوئے۔ جیسے بشار محدثون۔ مولدون کے بعد والے۔ جیسے ابوتمام اور بحتری

متاخرون، ابوتمام وغیرہ کے بعد والے شعرائے عراق وحجاز پہلے تین طبقوں کا کلام بالاتفاق الفاظ ومعانی ہر دو میں قابل استناد واستشہاد ہے۔ اور متاخرون کا کلام استدلال کے لائق نہیں نہ لفظوں میں نہ معنوں میں۔ اور محدثین کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ ان کے اشعار سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ معانی میں استدلال کیا جاسکتا ہے الفاظ میں نہیں اور بعض کہتے ہیں جو ان میں لائق وثوق ہیں۔ ان کے الفاظ ومعانی دونوں سند ہیں۔ اب سمجھئے قاضی فرماتے ہیں کہ اضاء واظلم لازم ومتعدی دونوں مستعمل ہیں۔ مگر فرق اتنا ہے کہ اضاء میں دونوں احتمال مساوی درجہ کے ہیں اور اظلم میں لزوم کا احتمال راجح اور تعدی کا مرجوح ہے اضاء متعدی کے معنی میں نور روشن کرنا کے ہوگا۔ اور مفعول بہ مشی مقدر ہے۔ ممشی ظرف مکان ہے۔ جائے مشی کے معنی میں اور اضاء لازم لمع روشن ہونا کے معنی میں ہوگا۔ اور ضمیر دونوں صورتوں میں برق کی طرف راجع ہوگی۔

اور اظلم کا لازم ہونا چونکہ واضح تھا اس لئے شہرت ووضاحت پر اکتفا کرتے ہوئے قاضی نے اسے قلم انداز کردیا۔ متعدی کو لے لیا کیونکہ وہ احتمال کسی قدر مخفی ہے فرماتے ہیں کہ متعدی ہونے کی صورت میں منقول ہوگا ظلم اللیل سے جس کے معنی ہیں رات تاریک ہوگئی۔

اور اظلم کے متعدی ہونے کے دو ثبوت ہیں اول اظلم بصیغہ مجہول کی قرأت کیونکہ مجہول صرف متعدی سے آتا ہے۔

دوم ابوتمام کا قول ہما اظلما حالی الخ اس میں حالیّ اظلما کا مفعول واقع ہے اور مفعول فعل متعدی ہی کا ہوتا ہے یہ شعر ابوتمام طائی کے اس قصیدے کا ہے جس میں اس نے عباس ابن لہیعہ حضری کی تعریف کی ہے اس شعر سے پہلا شعر یہ ہے ؎

أَمُحَاوِلَتْ ارشادی فعقلی مرشدی ٭ ام استنت تادیبی فدہری مؤدبی۔

ہمزہ استفہام انکاری کے لئے ہے اور محاولت مؤنث حاضر ہے مصدر محاولۃ سے جس کے معنی قصد کے ہیں۔ ارشاد کے معنی رہنمائی کے ہیں۔ استنت کا مصدر استیام ہے جس کے معنی طلب دادا دے کے ہیں۔ ہما اظلما کی ضمیر دہرا ورعقل کی طرف راجع ہے۔ حالیی سے وہ دو متضاد حالتیں مراد ہیں جو وقتاً فوقتاً انسان پر طاری ہوتی رہتی ہیں۔ مثلاً خیر وشر، علم وجہل، نیک بختی وبدبختی، خوشحالی وبدحالی وغیرہ۔ بعض کی رائے ہے کہ حالیین سے حال ارشاد وحال تادیب مراد ہے کیونکہ رشد وادب حاصل کرنے والے کا حال اس تحصیل کے زمانہ میں تاریک ہی رہتا ہے سلسلہ تحصیل کی تکمیل پر پہونچنے کے بعد اس میں جلا رپیدا ہوتا ہے۔

شاعر نے امرد اور اشیب سے اپنی ذات بطور تجرید مراد لی ہے۔ امرد کے معنی بے ریش نوجوانوں کے ہیں۔ اور اشیب وہ شخص جس کے بڑھاپے کی وجہ سے بال سفید ہوگئے ہوں امرد واشیب لاکر یہ بتانا چاہتا ہے کہ میں قوت جسمانی کے اعتبار سے نوجوان ہوں اور روحانی اور عقلی قوت میں بوڑھا ہوں۔

شعر میں خطاب محبوبہ سے کیا ہے کہ کیا تو میری رہنمائی کا قصد رکھتی ہے۔ سو میری عقل میری رہنما

وانما قال مع الاضاءة کلما ومع الاظلام اذا لانهم حراص علی المشی فکلما صادفوا منه فرصة انتهزوها ولا کذلک التوقف ومعنی قاموا وقفوا ومنه قامت السوق اذا رکدت وقام الماء اذا جمد۔

ترجمہ:۔ اور اضاءت کے ساتھ کلما اور اظلام کے ساتھ اذا اس لئے استعمال فرمایا کہ اصحاب صیب چلنے کی حرص رکھتے ہیں لہذا جب بھی چلنے کا موقع پاتے ہیں اسے غنیمت سمجھتے ہیں۔ اور ر ہا توقف د قیام سو وہ ایسا نہیں ہے اور قاموا کے معنی ٹھہر جانے کے ہیں اسی سے ہے قامت السوق۔ جب بازار ٹھپ ہو جائے اور قام الماء جب پانی جم جائے۔

(بقیہ صد گذشتہ) کافی ہے یا تیرا مطلوب مجھے ادب سکھانا ہے تو زمانہ میرا مودب ہے یعنی اگر ایسا ارادہ رکھتی ہے تو اس ارادے سے باز آجا کیونکہ میرے مرشد و رہنما عقل و دہر کافی ہے۔ پھر آگے کہتا ہے۔ ہما اظلما یعنی عقل و دہر نے تادیب و ارشاد کے زمانہ میں تو میرا حال ظلمت میں رکھا لیکن پھر ایک نوجوان کے چہرے سے جو بوڑھا بھی ہے ان دونوں کی ظلمت کا پردہ اٹھا دیا یعنی جس وقت ظلمت کا پردہ میرے چہرے سے اٹھا تو میں عمر میں گو نوجوان تھا مگر عقل میں بوڑھوں جیسا تھا۔

ایک شبہ اور اس کا جواب۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی کا ابو تمام کے شعر سے استدلال مناسب نہیں۔ کیونکہ وہ محدثین میں سے ہے اور محدثین کا قول حجت نہیں۔ تو اس کا قاضی نے جواب دیا کہ ہاں محدثین میں سے ہر کسی کا قول تو یقینا حجت نہیں۔ لیکن جو ان میں سے قابل وثوق اور عالم بالعربیۃ ہیں ان کا قول یقینا سند ہوگا۔ اور ابو تمام انہیں خاص لوگوں میں سے ہے لہذا اس کی درایت کو اس کی روایت کا رتبہ دیدیا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

تفسیر:۔ یہ ایک شبہ کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ کیا وجہ ہے کہ اضاء کے ساتھ کلما کو جو تکرار شرط و جزا پر دلالت کرتا ہے۔ اور اظلم کے ساتھ اذا کو محض وقوع شرط و جزا پر دلالت کرتا ہے استعمال کیا۔ بیضاوی کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اضاء کی جزاء مشوا واقع ہے۔ اور اظلم کی قاموا۔ اور جو لوگ ان آفتوں میں مبتلا ہیں وہ مشی کے منتظر بلکہ حریص ہیں۔ اور توقف و قیام سے بیزار۔ بس جہاں چاندنا ہوا موقع غنیمت سمجھ کر فوراً چل کھڑے ہوتے ہیں۔ برخلاف ظلمت کے کہ اس وقت توقف میں جھجک محسوس کرتے ہیں بس چونکہ مشی کا ترتب اضاءۃ پر بار بار ہوتا ہے۔ اس لئے اس تکرار کو سمجھانے کے لئے حکیم مطلق نے کلما کا لفظ استعمال فرمایا اور ظلمت و قیام میں چونکہ یہ کیفیت نہیں ہوتی اس لئے وہاں اذا ہی رکھا۔

وَلَوْشَآءَ اللّٰہُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ. ای لو شاء ان یذهب بسمعهم بقصیف الرّعد وابصارهم بومیض البرق لذهب بهما فحذف المفعول لدلالة الجواب علیه ولقد تکاثر حذفه فی شاء واراد حتی لا یکاد یذکر الا فی الشیء المستغرب کقوله ع فلو شئت ان ابکی دمًا لبکیته۔

ترجمہ :۔ اللہ اگر چاہتا تو ان کے کان اور ان کی بینائی سلب کر لیتا یعنی اگر اللہ ان کے کان گرج کی سخت آواز سے اور ان کی بینائی بجلی کی انتہائی روشنی کے ذریعہ سلب کرنا چاہتا تو سلب کر لیتا پس لوشاء کا مفعول اس لئے حذف کر دیا کہ اس کی جزاء (لذہب بسمعہم الخ) اس پر دلالت کرتی ہے۔ اور شاء اور اراد میں مفعول بکثرت حذف ہوتا ہے حتی کہ تقریبًا سوائے نادر مفعول کے اور ذکر ہی نہیں کیا جاتا (نادر کی مثال) جیسے شاعر کا قول ع فلوشئت ان ابکی دمًا الخ

(بقیہ صدگذشتہ) (معنی قاموا وقفوا. یہاں سے قاموا کے معنی کا بیان ہے. فرماتے ہیں کہ قیام کے معنی کھڑے ہونے کے نہیں جو قعود (بیٹھنا) کی ضد ہے. بلکہ مراد محض ٹھہر جانا ہے. چاہے کھڑے ہو چاہے لیٹے. اور قامت السوق اور قام الماء اس مذکور معنی کا ثبوت ہیں

حل وتشریح :۔ قصیف سخت آواز، ومیض بر وزن فعیل انتہائی درجہ کی چمک۔

یہ شاء کی مفعول مقدر کی توضیح اور اس کے حذف وذکر کا بیان ہے فرماتے ہیں کہ شاء کا مفعول "ان یذہب بسمعہم وابصارہم" مقدر ہے. یعنی اگر اللہ چاہتا ان کے سمع وبصر کے سلب کرنیکو. اور اس محذوف پر لوشاء کی جزاء لذہب بسمعہم وابصارہم دلیل ہے۔

آگے فرماتے ہیں شاء اور اراد کے مفاعیل بکثرت حذف ہوتے ہیں بلکہ ان مفعولوں کے سوا جن کا تعلق مشیت وارادت سے نادر ہے دیگر ذکر ہی نہیں کئے جاتے. چنانچہ ع فلوشئت ان ابکی دمًا لبکیتہ میں ان ابکی دمًا مفعول اس لئے مذکور ہے کہ بکاء دم (خون کے آنسو بہانا) کا تعلق مشیت سے نادر ہے. اس لئے کہ یہ کوئی نہیں چاہتا کہ خون کے آنسو روئے. شعر اسحاق خزیمی کے اس مرثیہ کا ہے جو اس نے جریم ابن عامر خزیمی پر کہا ہے شعر کی پوری شکل یوں ہے ؎

فلوشئت ان ابکی دمًا لبکیتہ ؎ علیک ولکن ساحۃ الصبر اوسع

ان ابکی دمًا شئت کا مفعول بہ ہے. ساحۃ یعنی میدان وفضا، اوسع وسیع تر، فراخ، گنجائش والا۔

ولو من حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثانی ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء لازمه وقرئ لاذهب باسماعهم بزيادة الباء كقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة۔

وفائدة هذه الشرطية ابداء المانع لذهاب سمعهم وابصارهم مع قيام ما يقتضيه والتنبيه على ان تاثير الاسباب فی مسبباتها مشروط بمشیئة الله تعالى وان وجودها مرتبطا باسبابها واقع بقدرته تعالى وقوله ان الله على كل شئ قدير كالتصريح به والتقرير له

ترجمہ:۔ اور لو حرف شرط میں سے ہے اور اس کے ظاہری معنی ہیں اول کے انتفاء پر دلالت کرنا بسبب انتفاء ثانی کے۔ کیونکہ یہ بات بدیہی ہے کہ لازم کے انتفاء کے وقت ملزوم کا انتفاء ہو جاتا ہے اور پڑھا گیا ہے۔ لاذہب بسمعہم باء کی زیادتی کے ساتھ جیساکہ فرمان باری ولا تلقوا بایدیکم الی التہلکۃ۔

اور اس جملہ شرطیہ کا فائدہ اس شئ کو ظاہر کرنا ہے جو ان کی سمع و بصر کے سلب کے لئے رکاوٹ بنی ہے باوجود سلب کے مقتضی موجود تھے۔ نیز اس پر تنبیہ کرنا ہے کہ اسباب کی ان کے مسببات میں تاثیر اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ مشروط ہے اور یہ بھی کہ مسببات کا اسباب سے مرتبط ہو کر پایا جانا اللہ ہی کی قدرت سے ہے اور فرمان باری ان اللہ علی کل شئ قدیر اس جملہ کے لئے بمنزلہ تصریح و تاکید کے ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) شعر میں خطاب مرثی و میت سے ہے محبوب سے نہیں جیساکہ بعض کا خیال ہے۔
کہتا ہے اگر میں تیرے وصال پر خون کے آنسو رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں (لیکن میں اسے پسند نہیں کرتا) کیونکہ صبر کی فضا میں بہت گنجائش ہے۔ برخلاف جزع و فزع کے کہ اس میں تنگی ہے۔

تفسیر:۔ یہ لو کے معنی اصطلاحی اور ایک قرأت کا بیان ہے۔ لو کے معنی میں ابن حاجب اور جمہور کا اختلاف ہے اس پر سب کا اتفاق ہے کہ لو انتفاء شئ لانتفاء غیرہ پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن آیا یعنی شرط کا انتفاء سبب ہے یعنی جزاء کے انتفاء کے لئے، یا ثانی کا انتفاء سبب ہے اول کے لئے۔ تو جمہور کہتے ہیں کہ یہی بتانے کے لئے آتا ہے کہ اول کا انتفاء ثانی کے انتفاء کے لئے سبب ہے اور ابن حاجب انتفاء اول بسبب انتفاء ثانی کے قائل ہیں۔ تفتازانی نے مختصر میں اس پر مفصل بحث کی ہے اور دونوں قولوں

والشیٔ یختص بالموجود لانہ فی الاصل مصدر شاء اُطلق بمعنی شاء تارۃً وحینئذ یتناول الباری کما قال تعالیٰ قل ای شیٔ اکبر شہادۃ قل اللّٰہ وبمعنی مشیٔ اخریٰ وما شاء اللّٰہ وجودہ فہو موجود فی الجملۃ وعلیہ قولہ ان اللّٰہ علی کل شیٔ قدیر، واللّٰہ خالق کل شیٔ فہما علی عمومہما بلا مثنویۃ۔

ترجمہ:۔ اور لفظ شیٔ موجود کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ فی الحقیقۃ وہ شاء کا مصدر ہے کبھی شاءِ (ارادہ کرنے والا) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس وقت باری تعالےٰ کو بھی شامل ہوتا ہے جیسے فرمان باری "قل ای شیٔ اکبر شہادۃ قل اللّٰہ" اور کبھی مشیٔ کے معنی میں اور جس کا وجود خدا چاہے تو وہ فی الجملہ موجود ہی ہے اور مشیٔ ہی کے معنی پر ہے فرمان باری "ان اللّٰہ علی کل شیٔ قدیر" اور "اللّٰہ خالق کل شیٔ" پس یہ دونوں آیتیں بغیر کسی استثناء کے اپنے عموم پر ہوں گی۔

(بقیہ صہ گذشتہ) میں تطبیق بھی کی ہے۔ بغداد میں ملاحظہ کر لیا جائے ان اوراق کا میدان تنگ ہے۔ قاضی نے ابن حاجب کے قول کو اختیار کیا ہے اسی لئے ظاہر رہا فرمایا۔

اس نظریہ کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ چونکہ منافقوں کے آنکھ کان سلب نہیں ہوئے اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ خدا نے ان کا ارادہ نہیں فرمایا۔

اور قرأت کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح ذہب بصیغہ مجرد وارد ہے اسی طرح باب افعال سے اذہب بھی پڑھا گیا ہے۔ اور اس صورت میں بسمعہم کی باء زائدہ ہوگی کیونکہ اذہب خود متعدی ہے جیسے لا تلقوا بایدیکم میں باء زائدہ ہے کیونکہ القاء از افعال متعدی بنفسہ ہے۔

یہ ایک شبہ کا ازالہ ہے۔ شبہ یہ ہے کہ اس جملہ شرطیہ کی کیا ضرورت تھی۔ یہ تو ہر شخص جانتا ہے کہ اگر خدا چاہتا تو ان کی شنوائی و بینائی سلب کر لیتا۔

قاضی نے فرمایا کہ اس شرطیہ جملہ میں تین باتوں کی رہنمائی ہمیں ملتی ہے۔ پہلی یہ کہ اسباب کی تاثیر کے لئے مشیت باری شرط ہے انہیں اصحاب صیب کو دیکھئے کہ بادل کی گرج، بجلی کی چمک وغیرہ ایسے اسباب موجود تھے کہ ان کی سمع و بصر بیکار ہو کر رہ جاتے مگر خدا نے نہیں چاہا تو اسباب دھرے کے دھرے رہ گئے۔

دوسری یہ کہ سلب سمع اور سلب بصر کے لئے مانع صرف مشیت باری تھی اور کوئی چیز مانع نہ تھی بلکہ مقتضی تھیں۔

تیسری یہ کہ مسببات کا اپنے اسباب سے مرتبط ہو کر پایا جانا اسباب کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اللّٰہ تعالےٰ کی قدرت کی وجہ سے ہے اور اسی مضمون کو جو اس جملہ میں اشارۃً بیان ہوا تھا "ان اللّٰہ علی کل شیٔ

(بقیہ صگذشتہ) قدیرہ نے صراحۃً بیان کر دیا اور اس کی تاکید کر دی۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان اللہ الخ سے پہلے حرف عطف نہیں لاتے۔

اندھا اور بہرا کر نیکا معاملہ بعض اگلی قوموں کے ساتھ بھی پیش آچکا ہے۔ توراۃ میں ہے۔
جب وہ اس کی طرف کو اترے تو الیسع نے خداوند سے دعا مانگی۔ اور کہا۔ مہربانی کرکے ان لوگوں کو اندھا کر دیجئے۔ سو اس نے جیسا کہ الیسع نے کہا تھا ان کو اندھا کر دیا۔

حل:- مستنویۃ کا لفظ میم اور نون کے فتحے اور یاء مشددہ نسبتی کے ساتھ ہے معنی ہیں استثناء و تخصیص کے حدیث میں ہے اشتریٰ ابن مسعود جاریۃ فشرط علیہ البائع خدمتہا فقال لہ علیہ السلام لا تقربہا وفیہا مستنویۃ۔ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک باندی خریدی۔ بائع نے اپنی خدمت کی اس میں شرط رکھدی۔ آپ نے ابن مسعود سے فرمایا کہ باندی کے قریب نہ جانا کیونکہ اس میں استثناء کر دیا گیا ہے (اور بیع میں جب استثناء ہو جاتا ہے تو وہ فاسد ٹھہرتی ہے)

تفسیر:- لفظ شئی پر بحث ہے شئی کے بارے میں متکلمین، اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں شئی اور موجود میں تلازم و تساوی ہے چنانچہ قضیہ محصورہ کلیہ صادق آئے گا۔ فکل شئی موجود و کل موجود شئی۔ رہی یہ بات کہ دونوں میں ترادف ہے یا نہیں تو یہ اشاعرہ میں بھی طے شدہ نہیں بعض مانتے ہیں بعض انکار کرتے ہیں انکار کی وجہ یہ ہے۔ کہ جب ہم السواد موجود بولتے ہیں تو اس سے مخاطب کو ایک خاصا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اس کے دل کو سکون ہوتا ہے اس کے برعکس جب السواد شئی کہتے ہیں۔ تو کوئی مفید بات نہیں ملتی۔ اس فرق سے معلوم ہوتا ہے کہ ترادف نہیں ہے۔

اشاعرہ کی قاضی نے جو دلیل ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ شئی درحقیقت شاء یشاء کا مصدر ہے کبھی اسم فاعل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی اسم مفعول۔ اسم فاعل ہونے کی صورت میں معنی ہوں گے۔ ارادہ کرنے والا۔ بریں تقدیر ہر ارادہ کرنے والی چیز کو عام ہوگا۔ خواہ واجب ہو خواہ ممکن، خواہ انسان ہو، خواہ حیوان خواہ جن ہو، خواہ ملک ہو۔

اسی لئے قرآن پاک میں جب اکبر الشہادۃ شئی کے متعلق سوال کیا گیا تو جواب واجب الوجود اللہ تعالیٰ سے دیا گیا۔ ارشاد ہے قل ای شئی اکبر شہادۃ قل اللہ۔ ترجمہ۔ آپ پوچھئے کہ کون سی چیز شہادت میں سب سے بڑی (مگر اس کے پوچھنے پر کیا موقوف ہے) آپ خود کہئے کہ اللہ۔

معلوم ہوا کہ شئی میں ذات باری بھی شامل ہے اس معنی کے اعتبار سے شئی موجود ہی کہہ سکتے ہیں کیونکہ شاء کے معنی وہ ذات جس کے ساتھ مشیت قائم ہو اور مشیت اسی کے ساتھ قائم ہو سکتی ہے جو موجود ہو۔

والمعتزلة لما قالوا الشئ ما يصحّ ان يوجد وهو يعم الواجب و الممكن او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع ايضًا لزمهم التخصيص بالممكن فى الموضعين بدليل العقل۔

ترجمہ:۔ اور معتزلہ نے جب یہ کہا کہ شئ وہ ہے جو موجود بن سکتی ہو۔ اور یہ مفہوم واجب و ممکن دونوں کو عام ہوگا۔ یا وہ جس کا معلوم و مخبر عنہ بنا صحیح ہو تو بدلیل عقل ان کے لئے ضروری ہوا کہ وہ شئ کو دونوں آیتوں میں ممکن کے ساتھ خاص کریں۔

(بقیہ صگذشتہ) کیونکہ ثبوت شئ للشئ فرع ہے ثبوت مثبت لہ کی۔

اور اسم مفعول کی صورت میں ترجمہ ہوگا وہ جس کا وجود چاہا گیا ہو۔ اور اس معنی کے اعتبار سے جو شئ موجود ہی کو کہیں گے۔ کیونکہ جس کے وجود کو خدا چاہے وہ فی الجملہ یعنی فی الحال یا فی المآل موجود رہی ہے۔ قاضی فرماتے ہیں کہ فرمان باری ان اللہ علی کل شئ قدیر، اور اللہ خالق کل شئ، بلکہ اس آیت و حدیث میں جہاں شئ کا مخلوق و مقدر ہونا ثابت ہوتا ہے شئ اسم مفعول کے معنی میں ہوگا۔ اور اسم مفعول کے معنی صرف ممکن کو شامل ہوں گے۔ کیونکہ ذات واجب ایسی نہیں جس کے وجود کا کسی نے ارادہ کیا ہو بلکہ وہ بنفسہ و بذاتہ ازل سے موجود ہے اور جب شئ صرف ممکن کو شامل ہوگا تو ان دونوں آیتوں میں کسی تخصیص و استثناء کی احتیاج نہ ہوگی اور نہ یہ کہنے کی گنجائش رہے گی کہ آیت سے اللہ تعالیٰ کا مقدور و مخلوق ہونا ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ نہ مقدور ہے نہ مخلوق۔ کیونکہ ہم کہدیں گے کہ مقدور و مخلوق ہونا اس وقت ثابت ہوتا جب شئ میں داخل ہوتا۔ اور وہ شئ میں داخل ہی نہیں۔

تفسیر:۔ یہ معتزلہ کے قول کا ذکر ہے۔ انہوں نے شئ کی دو تعریفیں کی ہیں۔ ایک ما یصح ان یوجد جس کا موجود ہونا صحیح ہو۔ یہ تعریف واجب، ممکن موجود، ممکن معدوم تینوں کو عام ہوگی۔ کیونکہ تینوں کا موجود ہونا صحیح۔ واجب و ممکن موجود کا تو اس لئے کہ وہ فی الحال موجود ہیں۔ اور معدوم گو فی الحال موجود نہیں۔ لیکن موجود بن سکتا ہے۔

دوسری۔ ما یصح ان یعلم و یخبر عنہ۔ وہ جس سے علم متعلق ہو سکتا ہو۔ اور جسے مخبر عنہ یعنی مبتدا، و فاعل وغیرہ بنانا صحیح ہو۔ اس تعریف میں ان تینوں کے ساتھ ساتھ ایک چوتھا

والقدرۃ ھی التمکن من ایجاد الشیٔ وقیل صفۃ تقتضی التمکن وقیل قدرۃ الانسان هیئۃ بها یتمکن من الفعل وقدرۃ اللہ تعالیٰ عبارۃ عن نفی العجز عنہ والقادر ھو الذی ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل والقدیر الفعّال لما یشاء علی ما یشاء ولذلک قلمّا یوصف بہ غیر الباری تعالیٰ واشتقاق القدرۃ من القدر لان القادر یوقع الفعل علی مقدار قوتہ او علی مقدار ما یقتضی مشیتہ۔

ترجمہ:۔ اور قدرت شیٔ کی ایجاد پر قادر ہونا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ قدرت ایک ایسی صفت ہے جو متمکن ہونیکا تقاضا کرے اور کہا گیا ہے کہ انسان کی قدرت اس ہیئت وکیفیت کا نام ہے جس سے وہ فعل پر قادر ہو اور اللہ تعالیٰ کی قدرت عبارت ہے اس سے عجز کی نفی ہے۔ اور قادر وہ ہے جو جو چاہے کر ڈالے اور جو نہ چاہے نہ کرے۔ اور قدیر وہ ہی ہے جو جس چیز کو جس انداز پر چاہے پورے طور پر کر ڈالے اور اسی لئے قدیر بہت کم غیر اللہ کی صفت بنتا ہے اور قدرت نکلتا ہے قدر (اندازہ کرنا) سے قادر کو قادر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ فعل کو اپنی قوت کے انداز پر انجام دیتا ہے یا اپنی مشیت و ارادہ کے تقاضے کے مطابق انجام دیتا ہے۔

ممتنع بھی داخل ہو جائے گا کیونکہ ممتنع سے علم کا تعلق بھی صحیح ہے اور مخبر عنہ بھی بنا سکتے ہیں کہتے ہیں اجتماع النقیضین محال ہے۔ جب معتزلہ نے شیٔ کا مفہوم اس قدر وسیع کر دیا تو انہیں لازم ہوا کہ جن آیتوں سے شیٔ کا مخلوق و مقدور ہونا ثابت ہوتا ہے ان میں تخصیص مانیں اور یہ کہیں کہ یہاں شیٔ سے صرف ممکن مراد ہے واجب و ممتنع اس سے مستثنیٰ ہیں۔

پس معتزلہ کا قول تکلف سے خالی نہیں کیونکہ تخصیص واستثناء کی طرف احتیاج ہوتی ہے اور متکلمین کا قول بے غبار ہے۔ شبہ اور اس کا جواب۔ شبہ پیدا ہوا کہ جب آیت میں تخصیص مانی تو آیت ظنی ہوگی کیونکہ عام مخصوص منہ البعض ظنی ہے۔ قاضی نے جواب دیا کہ یہ تخصیص بدیہی ہے دلیل عقلی سے ثابت ہے یعنی عقل تخصیص ماننے پر خود بخود مجبور کر دیتی ہے۔ ظنی وہ مخصوص منہ البعض ہوتا ہے جس میں تخصیص بدیہی نہ ہو۔

تفسیر:۔ یہ بحث قدرۃ کی تعریف اور اس کے اشتقاق کے بیان میں ہے۔ قدرۃ میں تین قول ہیں۔
پہلا کسی شیٔ کی ایجاد پر قادر ہونا یعنی قدرۃ مصدر تمکن کا نام ہے۔ شبہ پیدا ہوتا ہے۔ قدرۃ میں جس طرح ایجاد کا مفہوم ہے اسی طرح اعدام کا بھی ہے پھر اسے کیوں نہیں ذکر کیا؟
الجواب۔ ایجاد کی قدرت اعدام کی قدرت کو مستلزم ہے اس لئے ملزوم ہی کے ذکر کو کافی سمجھا۔

وفیه دلیل علی ان الحادث حال حدوثه والممکن حال بقاءه مقدوران وان مقدور العبد مقدور الله تعالٰی لانه شیٔ وکل شیٔ مقدور الله۔

ترجمہ:۔ اور آیت میں اس پر دلیل ہے کہ حادث اپنے وجود کے وقت اور ممکن اپنی بقاء کے وقت اور بندے کی قدرت کی چیزیں سب اللہ ہی کی قدرت کے تحت ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک شئ ہے اور ہر شئ اللہ کا مقدور ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اس تعریف میں بڑی مشکل کا خیال ہے کہ اعتزال کی بو ہے۔ اور اس مجموعہ سیاہ روسیاہ ہیچمدان شکیل احمد کی فہم نارسا میں یہ آتا ہے کہ یہ تعریف بندہ و خدا ہر دو کی قدرت پر مشتمل ہے پس لازم آیا کہ بندہ بھی ایجاد پر قادر ہے اور یہ عقیدہ صرف معتزلہ کا ہے کہ وہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق سمجھتے ہیں۔

دوسرا۔ وہ صفت جو تمکن کا تقاضا کرے۔ گویا قدرت مصدر تمکن کا نام نہیں بلکہ اس صفت کا نام ہے جو مقتضی ہے تمکن کی۔

تیسرا قول۔ قدرت عبد تو اس ہیئت کا نام ہے جس کی وجہ سے وہ فعل پر قادر ہوتا ہے۔ البتہ اللہ تعالیٰ کی قدرت اس سے عجز و ناتوانائی کا منفی ہونا ہے۔

فرق تعریفات۔ فخر المفسرین امام رازی کے قول کے مطابق پہلی دونوں تعریفوں سے قدرت کا صفت ثبوتی ہونا اور تیسری تعریف سے اللہ کی قدرت کا صفت سلبی ہونا ہے۔

قدیر کے ذات باری کے ساتھ مخصوص ہونے کا جو نکتہ قاضی نے بیان کیا ہے وہ اپنی جگہ پر ہے۔ ایک نکتہ امام راغب نے بھی لکھا ہے وہ یہ کہ قدیر وہ فاعل ہے جس کا ہر فعل عین تقاضائے حکمت کے مطابق ہو نہ اس سے کسی قدر کم اور نہ کسی قدر زائد۔ اور یہ معنی صرف خدا کے لئے ثابت ہے۔

تفسیر:۔ یعنی ان اللہ علی کل شئ قدیر مطالبہ ثلثہ پر دلیل ہے اس پر کہ ہر حادث اپنے وجود کے وقت اور اس پر کہ ہر ممکن اپنی بقاء کے وقت اور اس پر کہ بندہ کے افعال سب اللہ کی قدرت سے ہے اس لئے کہ حادث کا وجود اس کی بقاء اور بندے کے افعال شئ میں داخل ہیں اور ہر شئ اللہ کی قدرت میں ہے اس لئے یہ چیزیں بھی اللہ کی قدرت میں ہوں گی۔ شیخ زادہ نے اس دلیل کو شکل اول کا جامہ پہنا دیا ہے اور وہ یوں ہے۔ کل من الحادث حال حدوثه والممکن حال بقاءه ومقدور العبد شئ۔ یہ ہوا صغریٰ اس کے ساتھ یہ کبریٰ ملائیے وکل شئ مقدور لله تعالٰی نتیجہ نکلے گا، کل من هذه الثلثة مقدور لله تعالٰی

عبد الحکیم لکھتے ہیں کہ علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ ممکن موجود ہونے کے بعد بحالت بقاء مؤثر و موجد کا محتاج ہے یا نہیں؟

والظاهران لتمثیلین من جملۃ التمثیلات المؤلفۃ وھو ان تشبیہ کیفیۃ منتزعۃ من مجموع تضامت اجزاءہ تلاصقت حتی صارت شیئًا واحدًا باخری مثلہا کقولہ تعالیٰ مَثَلُ الَّذِیْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰىةَ ثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوْهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ الآیۃ فانہ تشبیہ حال الیھود فی جھلھم بما معھم من التوریۃ بحال الحمار فی جھلہ بما یحمل من اسفار الحکمۃ

ترجمہ مع التفسیر:۔ اور راجح یہ ہے کہ دونوں تمثیلیں (مثلہم کمثل الذی الخ اور اوکصیب من السماء الخ) تشبیہ مرکب کے قبیلے سے ہیں۔ اور تشبیہ مرکب یہ ہے کہ اس کیفیت کو جو ایسے مجموعے سے اخذ کی ہوئی ہے جس کے اجزاء مل جل کر شئی واحد بن گئے ہیں تشبیہ دیجائے اس جیسی دوسری کیفیت کے ساتھ جیسے فرمان باری مثل الذین حملوا التوریۃ ثم لم یحملوہا کمثل الحمار یحمل اسفارًا۔ (جن لوگوں کے سر پر تورات حکمًا لادی گئی پھر انھوں نے اس کو انگیز نہ کیا یعنی اس پر کاربند نہ ہوئے ان کی مثال گدھے کی مثال ہے جس پر کتابیں لدی ہیں) تو آیت میں تشبیہ ہے یہود کے حال کی ان کے اپنے پاس والی کتاب تورات سے جاہل ہونے میں۔ گدھے کے حال سے اس کے ان حکمت کی کتابوں سے جاہل رہنے میں جو اس پر لدی ہوئی ہیں۔

یعنی جانب مشبہ میں تین چیزیں ہیں۔ یہود۔ توریت۔ یہود کا توریت سے ناآشنا ہونا۔ ان سے بھی ایک کیفیت منتزع کی گئی اور جانب مشبہ بہ میں بھی تین چیزیں ہیں۔ گدھے۔ حکمت کی کتابیں۔ گدھوں کا ان سے ناواقف ہونا۔ ان سے بھی ایک کیفیت منتزع کی گئی۔ پھر اسے مشبہ بہ بنایا گیا تو گویا کیفیت منتزع کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔

تنبیہ:۔ یاد رہے کہ بیضاوی۔ ان اللہ علی کل شیٔ قدیر کی بحث سے فارغ ہو کر اب تمثیلین پر سیر حاصل بحث کر رہا ہے اور بحث فراغت کے بعد اس لئے چھیڑی کہ اس کا سمجھنا اس سارے مجموعے پر موقوف تھا۔ نیز تمثیلین ختم بھی اسی پر ہوتی ہیں۔

(بقیہ مدگذشتہ) تو جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ علت احتیاج امکان ہے وہ حالت بقار میں بھی ممکن کو محتاج باری سمجھتے ہیں کیونکہ ممکن بحالت بقار بھی امکان کی صفت کے ساتھ متصف ہے اور جو علت احتیاج حدوث اور وجود کو مانتے ہیں وہ بحالت وجود تو محتاج مانتے ہیں لیکن بعد الوجود بحالت بقار محتاج نہیں مانتے کیونکہ بقار کے وقت وہ علت موجود نہیں۔ فائدہ۔ آیت میں رد ہے ہندو مذہب کا جو احیار (جلانا) برہماجی کے لئے اور ابقار (زندہ رکھنا) وشنوجی کے واسطے اور افنار (موت دینا) شیوجی کے لئے خاص کرتا ہے۔
اسلام کا خدا ہمہ تواں ہے۔ اس کی قدرت کا دائرہ محدود نہیں وہ بیک وقت ان تینوں کا مالک اور متصف بہمہ صفات ہے۔

والغرض منہا تمثیل حال المنافقین من الحیرۃ والشدۃ بما یکابدہ من طفئت نارہ بعد ایقادہ فی ظلمۃٍ اوبحال من اخذتہ السماء فی لیلۃٍ مظلمۃٍ مع رعدٍ قاصف وبرقٍ خاطفٍ وخوفٍ من الصوائقِ۔

ویمکن جعلھما من قبیل التمثیل المفرد وھوان تأخذ اشیاء فرادیٰ فتشبھھا بامثالھا کقولہ تعالٰی وما یستوی الاعمی والبصیر ولا الظلمٰت ولا النور ولا الظل ولا الحرور۔ وقول امرأ القیس ؎ کان قلوب الطیر رطبًا ویابسًا ؛ لدی وکرھا العناب والحشف البالی۔ بان یشبہ فی الاول ذوات المنافقین بالمستوقد واظھارھم الایمان باستیقاد النار وما انتفعوا بہ من حقن الدماء وسلامۃ الاموال والاولاد وغیر ذلک باضاءۃ النار ماحول المستوقدین وزوال ذلک عنھم علی القرب باھلاکھم وافشاء حالھم وابقائھم فی الخسار الدائم والعذاب السرمد باطفاء نارھم والذھاب بنورھم۔

ترجمہ :- اور دونوں تمثیلوں سے مقصود منافقین کی شدت وحیرت کے حال کو تشبیہ دینا ہے اس حیرت وشدت کے ساتھ جسے وہ شخص برداشت کر رہا ہے جس نے ظلمت میں آگ جلائی تھی اور جلانے کے بعد وہ بجھ گئی یا اس شخص کے حال سے تشبیہ مقصود ہے جس کو بادلوں نے تاریک رات میں آلیا ہو سخت قسم کی گرج اور خیرہ کن بجلی اور کڑک کے اندیشے کے ساتھ۔

اور ممکن ہے قرار دینا دونوں تمثیلوں کو تشبیہ مفرد کے قبیلے سے اور تشبیہ مفرد یہ ہے کہ تم چند چیزیں الگ الگ لیکر ان کو انہیں جیسی دوسری چیزوں کے ساتھ تشبیہ دو۔ جیسے اللہ تعالٰی کا فرمان "ولا یستوی الاعمیٰ والبصیر الخ (اور اندھا اور آنکھوں والا برابر نہیں ہو سکتا۔ اور نہ تاریکی اور روشنی اور چھاؤں اور دھوپ) اور جیسے امرأ القیس کا یہ شعر ؎ کان قلوب الطیر الخ (گویا پرندوں کے تازہ اور سوکھے ہوئے دل باز کے گھونسلے کے آس پاس عناب ہیں۔ اور ردی کھجوریں) اور اس تشبیہ کی تمثیل اول میں صورت یہ ہوگی کہ منافقین کی ذات کو مستوقد کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور ان کے ایمان ظاہر کرنے کو آگ روشن کرنے کے ساتھ۔ اور ایمان سے جو انہوں نے جان ومال واولاد وغیرہ کی حفاظت

وسلامتی کا فائدہ اٹھایا اس کو تشبیہ دی جائے۔ مستوقدین کے ماحول میں آگ روشن ہونے کے بعد اور اس فائدہ کے بہت جلد زائل ہونے کو بہ سبب ان کو ہلاک کر دینے اور ان کا بھانڈا پھوڑ دینے اور ان کو ہمیشہ کے سارے اور دائمی عذاب میں چھوڑ دینے کے تشبیہ دیجائے مستوقدین کی آگ کو بجھا دینے اور ان کے نور تمو سلب کر لینے کے ساتھ۔

حل :- بان یشبہ فی الاول متعلق ہے بکین جعلہا میں جعلہا سے۔ اور اظہارہم کا ذوات للمنافقین پر عطف ہے اور باستیفاد النار کا عطف بالمستوقدین پر ہے۔ اور باہلاکہم اور بافتضاحہم کی بار سببیہ ہے اور زوال سے متعلق ہے اور باطفاء نارہم کا تعلق تشبہ مقدر سے ہے۔

تفسیر ۲۲۵ :- یہ تشبیہ مرکب کی تطبیق اور اس کی غرض کی توضیح ہے یعنی تشبیہ مرکب کی صورت یہاں یہ ہوگی کہ جانب مشبہ یعنی منافقین کی جانب میں چند چیزیں ہیں ان کا جان و مال کی حفاظت کی غرض سے ایمان کو ظاہر کرنا اور پھر ان کے راز کا کھل جانا جو ان کے لئے خسارت دارین کا موجب تھا۔ اور اس کی وجہ سے ان کا تحیر رہ جانا ان تینوں چیزوں سے ایک ہیئت منتزع کی گئی۔ اور مشبہ بہ کی جانب میں بھی تین چیزیں ہیں۔ روشنی کی غرض سے آگ روشن کرنی پھر آگ کا بجھ جانا اور مستوقد کا تحیر رہ جانا۔ ان تینوں سے ایک ہیئت منتزع کی گئی اور ایک ہیئت منتزعہ کو دوسری ہیئت منتزعہ سے تشبیہ دیدی گئی۔ اور وجہ تشبیہ ظاہر حال کا سدھرا ہوا ہونا اور اس کے انجام کا بگڑا ہوا ہونا۔ یہ تو تقریر ہتی تمثیل اول پر۔ اور تمثیل ثانی کی تقریر کو بھی اسی پر قیاس کر لیا جائے۔

قولہ ویمکن الخ یہ تمثیل کے دوسرے احتمال کا بیان ہے فرماتے ہیں تمثیلین یعنی کمثل الذی استوقد الخ اور او کصیب من السماء، میں تشبیہ مفرد کا جس کو مفرق بھی کہتے ہیں۔ بھی احتمال ہے۔

تشبیہ مفرد کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ مشبہ کی جانب میں چند چیزیں ہیں اور مشبہ بہ کی جانب میں بھی چند چیزیں ہیں ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ دوسری کے ساتھ تشبیہ دی جاتے۔ اس کی مثالیں قرآن میں بھی ہیں۔ اور کلام فصحاء میں بھی۔ اول جیسے فرمان باری دما یستوی الاعمیٰ والبصیر الخ یہاں جانب مشبہ میں تین چیزیں ہیں۔

مومن وکافر ان دونوں کا ایمان وکفر۔ ایمان وکفر کا ثواب وعقاب۔

اور جانب مشبہ بہ میں بھی تین ہی چیزیں ہیں۔ اعمیٰ وبصیر، نور وظلمت، چھاؤں اور دھوپ۔

مومن وکافر کو تشبیہ دی گئی اعمیٰ وبصیر کے ساتھ۔ اور ایمان وکفر کو نور وظلمت کے ساتھ۔ اور ان کے ثواب وعقاب کو ظل وحرور کے ساتھ۔

اور کلام فصحاء جیسے امرأ القیس کا یہ شعر ؎ کان قلوب الطیر الخ

اس میں جانب مشبہ میں دو چیزیں ہیں۔ پرندوں کے تر و تازہ دل اور سوکھے دل۔ اور جانب مشبہ بہ میں بھی دو چیزیں ہیں۔ عناب۔ و ردی کھجور جسکو عربی میں حشف کہتے ہیں اول کو اول اور ثانی کو ثانی سے تشبیہ دیدی۔

اس شعر سے پہلے اشعار میں اپنے گھوڑے کی تیز رفتاری کی تعریف کرتے ہوئے شاعر نے اس کو باز کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ پھر باز کی توصیف میں یہ شعر لایا ہے۔ طیر سے شکار کئے ہوئے پرندے مراد ہیں۔ پس لام تعریف عہد خارجی کا ہے۔ رطبا و یابسا قلوب سے حال ہیں۔ وکر گھونسلا آشیانہ، ہا ضمیر لقوة بمعنی باز کی طرف راجع ہے عناب مشہور ہے سبھی جانتے ہیں۔ حشف بالتحریک ردی کھجور۔ کہتا ہے کہ باز کے آشیانہ کے آس پاس جو پرندوں کے دل نکلے ہوئے پڑے ہیں اور ان میں بعض تر و تازہ اور بعض سوکھ ساکھ کر سکڑ گئے ہیں۔ تو وہ دیکھنے میں ایسے لگتے ہیں گویا عناب اور ردی کھجوریں ہیں جو تر و تازہ ہیں وہ عناب کے مشابہ ہیں اور جو سوکھے ہیں وہ ردی کھجوروں کے قلوب کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ باز پرندوں کے دل نہیں کھاتا۔ توحیدی کا کہنا ہے کہ باز سانپ کھاتا ہے مگر ان کے سر چھوڑ دیتا ہے اور پرند کھاتا ہے مگر ان کے دل نہیں کھاتا۔ مبرد کہتے ہیں۔

ہذا احسن ما قیل فی تشبیہ شیئین مختلفین فی حالین مختلفین بشیئین مختلفین کذالک۔

یہ شعر ان تمام اشعار میں سب سے بہتر ہے جو دو مختلف چیزوں کی دو مختلف حالتوں میں دو مختلف چیزوں کے ساتھ تشبیہ دینے کے بارے میں کہے گئے ہیں۔

تمثیل اول میں تشبیہ مفرد کی صورت ہے کہ مشبہ کی جانب میں چار چیزیں ہیں۔ منافقین۔ ان کا اظہار ایمان، ان کا ایمان سے کسی قدر منتفع ہونا۔ اور پھر اس نفع کا منقطع ہو جانا۔ اور منافقین کا خسارۂ دائم میں پڑ جانا۔ اور مشبہ بہ کی جانب میں بھی چار چیزیں ہیں۔ مستوقدین ان کا آگ جلانا۔ آگ سے ماحول کا روشن ہو جانا۔ روشنی کا سلب ہو جانا ان چاروں میں سے ہر ایک کو الگ الگ دوسری کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ منافقین کی ذات کو تشبیہ دی گئی مستوقدین کی ذات سے۔ اظہار ایمان کو تشبیہ دی ایقاد نار سے۔ انتفاع بالایمان کو تشبیہ دی اضاءۃ نار ما حولہ سے اور انقطاع انتفاع کو ذہاب نور اور سلب نور سے۔

وفی الثانی انفسهم باصحاب الصیّب وایمانهم المخالط بالکفر والخداع بصیّب فیه ظُلمٰتٌ ورعدٌ وبرقٌ من حیث انه وان کان نافعًا فی نفسه لکنه لما وجد فی هٰذه الصورة عاد نفعه ضرًّا ونفاقهم حذرًا عن نکایات المؤمنین وما یطرقون به من سواهم من الکفرة بجعل الاصابع فی الاٰذان من الصواعق حذر الموت من حیث انه لا یردّ من قدر الله تعالیٰ شیئًا۔ ولا یخلّص مما یرید بهم من المضارّ وتحیرهم لشدة الامر وجهلهم بما یأتون ویذرون بانهم کلما صادفوا من البرق خفقةً انتهزوها فرصةً مع خوف ان یخطف ابصارهم فخطوا خطیً یسیرة ثم اذا خفی وفتر لمعانه بقوا متقیدین لاحراک لهم۔

ترجمہ :۔ اور تمثیل ثانی میں منافقین کی ذات کو تشبیہ دی جاتے بارش والوں کے ساتھ۔ اور ان کے کفر آمیز ایمان کو اور فریب کو اس بارش کے ساتھ جس میں اندھیریاں اور گرج اور بجلی ہو اس حیثیت سے کہ بارش اگرچہ فی نفسہ نفع بخش ہے لیکن جب اس صورت میں پائی گئی تو اس کا نفع نقصان سے بدل گیا۔ اور ان کے نفاق کو جو انہوں نے مؤمنین کے آزار اور ان کے آلام سے بچنے کے لئے اختیار کیا تھا۔ جو وہ ان کے سوا دوسرے کافروں کو پہونچاتے تھے تشبیہ دی جاتے۔ مارے کڑک کے موت کے ڈر سے کانوں میں انگلیاں ٹھونس لینے کے ساتھ اس حیثیت سے کہ کانوں میں انگلیاں دینا قضاء الٰہی کو ٹال نہیں سکتا۔ (پس نفاق منافقین بھی ان کو تقدیر الٰہی سے نہیں بچا سکتا) اور منافقین کے متحیر رہ جانے اور اس چیز سے ناآشنا رہنے کو جسے وہ کریں اور جسے چھوڑیں تشبیہ دی جائے اس بات کے ساتھ کہ بارش والے جب بھی بجلی کی ذرا سی چمک پاتے ہیں تو اسے غنیمت سمجھ کر اس اندیشے کے ساتھ کہ ان کی نگاہیں خیرہ نہ ہو جائیں آہستہ آہستہ چلنے لگتے ہیں پھر جب وہ چھپ جاتی ہے اور اس کی روشنی مدہم ہو جاتی ہے تو مقید ہو کر رہ جاتے ہیں۔ ذرا بھی حرکت نہیں ہوتی۔

حل :۔ فی الثانی کا عطف فی الاول پر ہے تقدیری عبارت نکلے گی بان لیشبہ فی التمثیل الثانی انفسہم باصحاب الصیّب۔ ایمانہم کا عطف ہے انفسہم پر اور بصیب معطوف ہے باصحاب الصیب پر۔ اور نفاقہم کا بھی عطف ہے انفسہم پر اور حذرًا نفاقہم کا مفعول لہٗ ہے۔ اور ما یطرقون معطوف ہے من نکایات پر۔

وقيل شبّه الايمان والقرآن وسائرما اوتی الانسان من المعارف التی هی سبب الحيٰوة الابدية بالصيّب الذی به حياة الارض ومارتبكت بها من الشبه المبطلة واعترضت دونها من الاعتراضات المشكلة بالظلمٰت ومافيها من الوعد والوعيد بالرعد ومافيها من الآيات الباهرة بالبرق وتصامهم عمايسمعون من الوعيد بحال من يهوّله الرعد فيخاف صواعقه فيسدّ اذنها عنها مع انه لاخلاص لهم منها وهو معنی قوله تعالٰی وَاللّٰهُ مُحِيْطٌ بِالْكٰفِرِيْنَ. واهتزازهم لمّا يلمع لهم من رشد يدركونه اورفد يطمح اليه ابصارهم بمشيتهم فی مطمح ضوء البرق وتحيرهم وتوقفهم فی الامرحين تعرض لهم شبهة اوتعن لهم مصيبة بتوقفهم اذا اظلم عليهم.

ترجمہ:۔ اور کہا گیا ہے کہ تشبیہ دی گئی ایمان اور قرآن اور ان تمام معرفتوں کو جو حیات ابدی کا سبب ہیں اس بارش کے ساتھ جس سے زمین کی زندگی ہے۔ اور تشبیہ دی گئی ان باطل شبہات کو جو ان چیزوں کے ساتھ مل گئے اور ان مشکل اعتراضات کو جو ان چیزوں کے وقت پیش آئے ظلمات کے ساتھ اور تشبیہ دی گئی ان بشارتوں اور وعیدوں کو جو ایمان وقرآن وغیرہ میں ہیں رعد کے ساتھ۔ اور جو ان میں آیات ظاہرہ ہیں ان کو تشبیہ دی گئی برق کے ساتھ اور منافقین کے ان وعیدوں کو سننے سے کان بند کر لینے کو تشبیہ دی گئی اس شخص کے حال سے جس پر گھبراہٹ طاری کردے رعد پس وہ کڑک کے ڈر سے اپنے کان بند کرلے باوجود اس کے کہ ان کو اس سے نجات نہیں۔ اور یہی مراد ہے فرمان باری "واللہ محیط بالکفرین" کی۔ اور اس رشد کے ظاہر ہونے کے وقت جس کو یہ حاصل کرنا چاہتے ہیں اور اس عطا و بخشش کے ظہور کے وقت جس کی طرف ان کی نظریں اٹھ رہی تھیں۔ منافقین کے متحرک اور خوش ہوجانے کو تشبیہ دی گئی اصحاب صیب کے اس راستے پر چل پڑنے کے ساتھ جس میں برق کا چاندنا ہو رہا ہے جبکہ کوندتی اور کسی مصیبت اور شبہ کے پیش آنے پر ان منافقین کے اپنے معاملے میں متحیر و متوقف ہونے کو تشبیہ دی گئی اصحاب صیب کے ٹھٹھک کر رہ جانے کے ساتھ جبکہ ان کے سامنے ماحول تاریک ہو گیا ہو۔

تنبیہ:۔ خیال رہے کہ یہ تقریر بھی تشبیہ مفرد ماننے کی صورت میں ہوگی۔ عبارت بالا میں ایک لفظ ارتبکت آیا ہے اس کے معنی ہیں ملجانا۔ مجرد ربک آتا ہے باب نصر سے بولتے ہیں ربکتہ فارتبک۔ میں نے اس کو ملایا تو وہ مل گیا۔

تفسیر [۲۲۸]:۔ یہ تشبیہ مفرد کا بیان ہے۔ تمثیل ثانی او کصیب میں۔ یہاں بھی مشبہ کی جانب میں چار چیزیں ہیں

ونبہ بقولہ تعالیٰ وَلَوْ شَآءَ اللّٰہُ لَذَھَبَ بِسَمْعِھِمْ وَاَبْصَارِھِمْ علیٰ انہ تعالیٰ جعل لہم السمع والابصار لیتوسلوا بہا الی الھدیٰ والفلاح ثم انہم صرفوھا الی الحظوظ العاجلۃ وسدّوھا عن الفوائد الآجلۃ ولو شاء اللّٰہ لجعلہم بالحالۃ التی یجعلونہا فانہ علیٰ ما یشاء قدیر۔

ترجمہ:۔ اور اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کو اپنے فرمان ولو شاء اللہ لذہب بسمعہم وابصارہم سے اس بات پر متنبہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کو کان اور آنکھیں دیں تو اس لئے تھیں کہ ان کے وسیلے سے ہدایت اور فلاح تک پہونچیں۔ پر انہوں نے ان کو فوری فائدوں کے حاصل کرنے میں صرف کیا اور آخرت میں ملنے والے فوائد سے باز رکھا اور اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ان منافقین اسی حالت پر رکھتا جس پر وہ لوگ خود کو رکھ رہے تھے کیونکہ خدا جس چیز کو چاہے اس پر قادر ہے۔

(بقیہ گذشتہ) منافقین، ان کا کفر آمیز ایمان اور خداع، اور وہ نفاق جو مؤمنین کے آلام سے بچنے کے لئے اختیار کیا گیا تھا اور راز کھلنے کے وقت ان کا متحیر رہ جانا اور ان کا سوجھ بوجھ میں نہ پڑنا کہ کیا کریں اور کیا نہ کریں۔

اسی طرح جانب مشبہ بہ میں بھی چار چیزیں ہیں۔

اصحاب صیب۔ وہ بارش جس میں اندھیریاں، گرج اور بجلی ہے۔ ان کا مارے کڑک کے انگلیاں کانوں میں دے لینا۔ اور بجلی چمکتے وقت چل پڑنا۔ اور اس کے چھپ جانے پر ٹھٹھک کر رہ جانا۔

اول کو اول ثانی کو ثانی کے ساتھ۔ ثالث کو ثالث اور رابع کو رابع کے ساتھ تشبیہ دیدی گئی۔ جزء ثانی کی تشبیہ میں وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح بارش کوئی نفع مفید ہے لیکن جب اس میں ظلمت اور رعد و برق جیسی چیزیں آجاتی ہیں تو الٹا ضرر رساں بن جاتی ہے اسی طرح منافقین کا ایمان کوئی نفع ایک عمدہ چیز تھا لیکن خداع وکفر کی آمیزش نے اسے ضرر رساں بنادیا۔

اور ثالث میں وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح انگلیاں ٹھونس لینے سے بارش و کڑک وغیرہ کے مصائب سے کوئی نہیں بچ سکتا۔ اسی طرح منافقین نفاق کے ذریعہ ان بلاؤں سے نجات نہیں پاسکتے جو خدا نے مقدر کردی ہیں۔

تفسیر:۔ یہ آیت سے نکالا ہوا ایک نکتہ ہے جس کا حاصل بقول عبد الحکیم سیالکوٹی یہ ہے کہ ولو شاء

اللہ لذہب الیٰ آخر قولہ تعالیٰ ان اللہ علیٰ کل شیٔ قدیر. اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اصحاب صیب کے حق میں وہ تمام چیزیں موجود تھیں جو ان کی سمع و بصر کے زوال کو مقتضی تھیں مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے لطف و کرم سے ان کو زائل اور سلب نہیں کیا۔ تو گویا اس میں اس پر تنبیہ ہے کہ منافقین کے حق میں وہ تمام باتیں موجود تھیں جن کا تقاضا تھا کہ ان کے قویٰ کو سلب کر لیا جائے۔ مثلاً یہی کہ انہوں نے ان قویٰ کو ان کے مقصد تخلیق کے خلاف صرف کیا تھا جس سے ان کا ناقدرا ہونا ثابت ہوتا ہے اور ناشکرے سے نعمت سلب کر لینی ایک عقلی تقاضا ہے۔ تو اگر خدا تعالیٰ چاہتا تو یقیناً سلب کر سکتا تھا مگر پھر بھی نہیں سلب کیا۔ یہ صرف اس کی مہربانی ہے۔ مولائے رومی نے معرفت کی بات کہی ہے ؎

جرم جائے بین و ختے نادری ؛ اے لقربانت چہ نیکو داوری

حیف صد حیف خالق اتنی قدر مہربان اور مخلوق پھر اشرف المخلوقات اس قدر نافرمان ؎

دوست را با من تنظر شد دختو ؛ حیف من با دگیراں دل توختہ

اس وحدہٗ لاشریک کا شکر کس زبان سے ادا کروں جس نے مجھ ذرۂ بے مقدار کو یہ ٹوٹی پھوٹی چند سطریں لکھنے کی توفیق دی اور اسے آج بروز دوشنبہ اٹھارہ جمادی الثانی کو پایۂ تکمیل تک پہونچایا اس کے بعد کا

تیسرا جزء بھی اسی کی توفیق پر ہے۔ فانتظروا انی معکم من المنتظرین۔

تمت بالخیر

إِنَّا أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (الآية)

التقرير الحاوي

سادس

لِحلّ مُشکلات

التفسیر للقاضی البیضاوی

مصنف: عبد اللہ القاضی البیضاوی رحمہ اللہ

شارح: حضرت مولانا فخر الحسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ
صدر المدرسین دار العلوم دیوبند

مُرتبین:

حضرت مولانا شکیل احمد صاحب مدظلہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

اسلامی کتب خانہ
علامہ بنوری ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159



اشاعت اول .... جون 2004ء   تعداد .... ایک ہزار

ناشر: نام: اسلامی کتب خانہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمْ. لما عدّد فرق المكلفين وذكر خواصهم ومصارف امورهم اقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات هزًّا للسامع وتنشيطاله واهتمامًا بامر العبادة وتفخيما لشانها وجبرًا لكلفة العبادة بلذة المخاطبة؛

ترجمہ:۔ اے لوگو! عبادت کرو اپنے پروردگار کی۔

عبارت. جب اللہ تعالیٰ مکلفوں کے فرقوں کو شمار کرا چکے اور ان کے امتیازی اوصاف اور انجام ہائے کار ذکر فرما چکے تو اب انہیں کی جانب بطور التفات خطاب کے ساتھ متوجہ ہوئے (اور یہ توجہ) سامع کو چوکنا اور خوش کرنے کے لئے ہے، نیز امر عبادت کی اہمیت اور اس کی عظمت شان کو ظاہر کرنے کے لئے ہے اور ہم کلامی کی چاشنی سے عبادت کی کلفت کی تلافی کرنے کے لئے ہے؛

حل:۔ لَمَّا حرف شرط ہے اور عَدَّدَ. از باب تفعیل اس کی شرط اور اقبل علیہم. لما کی جزا علیہم اور بالخطاب اقبل سے متعلق ہیں اور علی سبیل الالتفات کا تعلق بالخطاب سے ہے هزا و تنشيطًا الی آخرہ بترکیب عطف اقبل کا مفعول لہ ہے؛

تفسیر:۔ اب تک کا کلام بصیغۂ غائب ہے اور یہاں سے خطاب شروع ہوا، گویا کلام کا رخ غیبوبت سے خطاب کی جانب موڑ دیا گیا ہے یہی رخ کا موڑ دینا فن معانی کی اصطلاح میں التفات کہلاتا ہے قاضی صاحب اپنی عبارت میں اس التفات کے نکتوں کی وضاحت کر رہے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس التفات اور انداز بیان کی تبدیلی میں تین نکتے ہیں (۱) سامع کو چوکنا کرنا۔ اور اس میں نشاط پیدا کرنا کیونکہ ایک ہی روش پر جب کلام چلتا رہتا ہے تو سامع کی طبیعت میں افسردگی و ملال آجاتا ہے اور جب انداز بدل جاتا ہے تو سامع چوکنا ہو جاتا ہے کہ دیکھیں اس نئے انداز میں کونسی بات ہے؟ اور چونکہ ہر نئی چیز نشاط آور ہوتی ہے اس لئے اس میں نشاط بھی پیدا ہوتا ہے (۲) حکم عبادت (جو "اعبدوا" میں ہے) کی اہمیت اور عظمت شان کو ظاہر کرنا۔ کیونکہ بادشاہوں کا دستور ہے کہ جب وہ کسی چیز کی اہمیت و عظمت بتلانی چاہتے ہیں تو اس بارے میں خود بالمشافہہ گفتگو کرتے ہیں اور بدزبان خود اس کا حکم کرتے ہیں (۳) کلفت عبادت کی تلافی کرنا ہمکلامی کی لذت سے یعنی جب اللہ تعالیٰ نے عبادت کا حکم دیا گو عبادت میں کلفت ہے مگر اللہ کے خطاب کی شیرینی سے اس کی تلافی ہوگئی۔ کیونکہ محبوب

ویا حرف وضع لنداء البعید وقد ینادی بہ القریب تنزیلا لہ منزلۃ البعید اما لعظمتہ کقول الداعی یارب ویااللہ وھو اقرب الیہ من حبل الورید. اولغفلتہ وسوء فہمہ اوللاعتناء بالمدعو لہ وزیادۃ الحث علیہ وھو مع المنادی جملۃ مفیدۃ لانہ نائب مناب فعل۔

ترجمہ:۔ اور یا حرف ہے جو بعید کو پکارنے کے لئے وضع کیا گیا ہے. اور کبھی اس کے ذریعہ قریب کو بھی محض اس بنا پر ندادی جاتی ہے کہ اس کو بعید کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے (اب بعید کے منزلہ میں اتار لینا) یا تو منادی کی عظمت شان کی وجہ سے ہوگا جیسے دعا کرنے والے کا یارب اور یا اللہ کہنا، حالانکہ اللہ تعالیٰ داعی کے شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے، یا منادی کے غافل اور ناقص العقل ہونے کی وجہ سے ہوگا، یا مدعو لہ (جس چیز کے لئے ندادی جارہی ہے) کی اہمیت اہمیت جتانے اور اس پر مزید اکسانے کے لئے ہوگا. اور حرف ندا اپنے منادی سمیت جملہ تامہ ہے کیونکہ وہ فعل کے قائم مقام ہے؛

حل:۔ یا، مبتدا ہے، حرف وضع النداء البعید اس کی خبر تنزیلاً ینادی کا مفعول لہ ہے. اما لعظمتہ اور اس کے معطوفات یعنی لغفلتہ. اوللاعتناء تنزیلاً سے متعلق ہیں؛

(بقیہ صد گذشتہ) اپنے منہ سے جس کا حکم کرتا ہے وہ شیریں ہوا کرتی ہے خواہ فی نفسہ کتنی ہی تلخ ہو. مولائے روم نے کیا خوب کہا ہے ۔ گفت از ناز بیش مرنجاں مرا برو ۔ آں گفتنش کہ بیش مرنجانم آرزو است.
اس نے ناز سے کہا کہ "دیکھو اب زیادہ نہ ستاؤ اور چلتے بنو. اس کا یہ کہنا کہ "زیادہ نہ ستاؤ" تو میری آرزو ہے.

تنبیہ:۔ بیضاوی کی عبارت میں مکلفین سے تینوں مذکورہ بالا فرقے مراد ہیں، مومنین، کفار مجاہرین منافقین اور ان کے انجام ہائے کار سے اولئک علی ھدی من ربہم واولئک ھم المفلحون. سواء علیہم أأنذرتہم ام لم تنذرھم. اولئک الذین اشتروا الضللۃ بالھدی الآیۃ مراد ہے. پہلے کا تعلق مومنین سے اور دوسرے کا کفار سے اور تیسرے کا منافقین سے ہے؛

تفسیر:۔ "یا" کے بارے میں زمخشری اور ابن حاجب کا اختلاف ہے. زمخشری کا دعویٰ ہے کہ "یا" کی وضع منادی بعید کے لئے ہے اور قریب میں اس کا استعمال مجازاً ہے پس جہاں کوئی نکتہ یا مصلحت ہوگی وہیں قریب کے لئے استعمال کیا جائے گا؛
ابن حاجب کا قول ہے کہ یا مطلق منادی کے لئے ہے پس قریب وبعید دونوں میں اس کا استعمال حقیقت ہے بیضاوی زمخشری کا پیرو معلوم ہوتا ہے اسی لئے کہتا ہے کہ "یا" کی وضع قریب ہی کے لئے ہے اور بعید میں اس کا

وایٌّ جُعِل وُصلة الی نداءِ المعرّف باللام فانّ ادخال یا علیہ متعذر لتعذر الجمع بین حرفی التعریف فانّہما کمثلین واُعطِیَ حکم المنادیٰ واُجرِیَ علیہ المقصودُ بالنداء وصفًا موضحًا لہٗ والتزم رفعہٗ اشعارًا بانہ المقصود واُقحِمت بینہما ھاء التنبیہ تاکیدًا وتعویضًا عما یستحقہ ایٌّ من المضاف الیہ۔

ترجمہ:۔ اور ایؔ کو معرف باللام کی ندا کا وسیلہ بنالیا گیا اس لئے کہ معرف باللام پر یا داخل کرنی متعذر رہے کیونکہ (دریں صورت) دو حرف تعریف کا جمع ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ یا اور لام تعریف دو ہم مثلوں کیطرح ہیں اور ایؔ کو منادی کا حکم دیدیا گیا اور مقصود بالندا، (معرف باللام) کو اس کی صفت کاشفہ بنا کر ذکر کیا گیا اور معرف باللام کے رفع کا التزام اس لئے کیا گیا کہ یہ معلوم ہوجائے کہ یہی معرف باللام مقصود بالندا ر ہے اور ایؔ اور مقصود بالندار کے درمیان ہائے تنبیہ کا اضافہ تاکید ندا کے لئے ہے نیز اس مضاف الیہ کا عوض دینے کے لئے ہے جس کا ایؔ مستحق ہوتا ہے۔

حل:۔ ایؔ مبتدا ہے جُعِلَ فعل مجہول ضمیر مستتر راجع ہے بسوئے ایؔ وُصلۃ جُعل کا مفعول ثانی الی ندار المعرف باللام، وُصلۃ سے متعلق ہے جُعل اپنے تمام متعلقات سے مل کر ایؔ کی خبر ہے فانّ ادخال یا الخ جُعل کی علت ہے اور لتعذر الجمع علت ہے متعذرٌ کی۔ واعطیٰ معطوف ہے جُعل پر اعطی کی ضمیر نائب فاعل ایؔ کی طرف راجع ہے اور حکم المنادیٰ اُعطی کا مفعول ثانی ہے "علیہ" اور "لہ" کی ضمیر بھی ایؔ کی طرف لوٹ رہی ہے۔
اقحمت کا مصدر اقحام ہے۔ اقحام کے لغوی معنی کسی چیز کو زبردستی ٹھونسنے کے ہیں۔ یہاں ادخال اور زیادت کے معنی میں ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) استعمال اس وقت ہوگا جب کہ بعید کو قریب کے منزلہ میں اتار لیا جائے۔ اب بعید کے منزلہ میں اتار لینے کے متعدد وجوہ ہیں، ایک یہ کہ منادی عظیم الشان ہے لہٰذا اس کے بعد رتبی کو بعد مسافت کے درجہ میں لے لیا گیا چنانچہ دعا کرنے والا یا اللہ کہتا ہے باوجودیکہ اللہ تعالیٰ شاہ رگ سے بھی قریب تر ہیں یہ محض اس لئے کہ اللہ عظیم الشان ہے۔
دوسری وجہ یہ ہے کہ منادی کوئی غافل یا ناقص العقل انسان ہے پس اس کی غفلت اور نادانی کو ایک بہت بڑی حیلولت سمجھ کر منادی کو بعید کے منزلہ میں لے لیا جاتا ہے۔
تیسری وجہ یہ ہے کہ منادی کوئی زیرک اور دوررس انسان ہے لہٰذا اس طرز ندا سے اس کے دل ودماغ میں منادیٰ لہ کی اہمیت بٹھانی اور اس کی طرف توجہ دلانی منظور ہوتی ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) یا ایہا الناس کی ندا ان ہی آخر کے دو نکتوں کی وجہ سے ہے کیونکہ قرآن کے مخاطب یا غافل ہیں یا زیرک دعاقل ہیں۔ پس غافلوں کو ان کی غفلت کی وجہ سے حرف بعید سے پکارا گیا اور اہل عقل و ارباب ذکاوت کو مدعولہ یعنی عبادت کی طرف توجہ دلانے کے لئے حرف بعید سے ندا دی گئی۔

وھو مع المنادٰی۔ یہ ایہا الناس کی ترکیب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یا ایہا الناس جملہ تامہ ہے کیونکہ یا، ادعو کے قائم مقام ہے اور ادعو فعل با فاعل جملہ تامہ ہے لہٰذا اس کا قائم مقام بھی جملہ تامہ ہی ہوگا۔

تفسیر:۔ مذکورالصدر بیان کے لئے تین باتیں بطور پیش خیمہ ہیں ان کو سامنے رکھا جائے:

(۱) دو حرف تعریف کا جمع ہونا متعذر ہے کیونکہ لا حاصل ہے۔ اور یا، اور حرف تعریف باہم مثل نہیں ہیں۔ بلکہ مثلین کے مانند ہیں اس لئے کہ اگر یا حرف تعریف کے مثل ہوتا تو قول اعمٰی "یا رجلا" میں مفید تعریف ہوتا حالانکہ نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ یا مفید تعریف اس لئے ہے کہ اس سے معین کا قصد کیا گیا ہے۔ جب یہ قصد نہ رہے گا تعریف کا فائدہ ختم ہو جائے گا۔

(۲) منادٰی مفرد کی صفت میں دونوں صورتیں جائز ہیں۔ رفع، نصب۔ جیسے یا زید العاقلُ العاقلَ

(۳) ایُّ بالاوقات مضاف ہو کر ہی استعمال ہوتا ہے۔

اب سنئے قاضی کہتے ہیں کہ چونکہ معرف باللام کو براہ راست منادٰی بنانا متعذر ہے کہ دو حرف تعریف کا اجتماع لازم آتا ہے حرف ندا، لام تعریف۔ اس لئے معرف باللام کو منادٰی بنانے کا ہتھیار یہ استعمال کیا گیا ہے کہ اس سے پہلے ایُّ لایا گیا اور ایُّ ہی کو منادٰی مستقل کا حکم دیا گیا۔ اور اس کے بعد معرف باللام کو ایُّ کی صفت کاشفہ بنا کر ذکر کیا گیا۔ صفت کاشفہ اس لئے کہا کہ ایُّ میں جو ابہام ہے اس کو معرف باللام دور کرتا ہے۔ شبہ پیدا ہوا کہ جب ایُّ منادٰی مستقل ہے اور معرف باللام اس کی صفت ہے

اشکال وجواب:۔ تو جس طرح دوسرے منادٰی کی صفت میں رفع نصب دونوں کا جواز ہوتا ہے اس طرح یہاں بھی دونوں صورتیں جائز ہونی چاہئیں۔ حالانکہ یہاں معرف باللام کے لئے رفع متعین ہے۔

الجواب:۔ اس کا رفع اس لئے لازم قرار دیا گیا کہ لوگ یہ سمجھیں کہ مقصود بالندا یہی ہے۔ ایُّ تو صرف وسیلہ و ذریعہ ہے۔

پھر شبہ پیدا ہوا کہ موصوف اور صفت کے درمیان فصل نہیں ہوا کرتا۔ یہاں ایُّ اور الناس میں "ہا" کا فصل کیونکر ہے؟ قاضی نے اس کا جواب واقحمت بینہما الخ سے دیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ ہا تنبیہ ایُّ کے لئے اجنبی نہیں ہے بلکہ اس کا اضافہ ندا کی تاکید اور ایُّ کے مضاف الیہ کا صلہ دینے کے لئے ہے۔ پس یہ فصل فصل بغیر الاجنبی ہے۔

ہا میں ندا کی تاکید اس طرح ہے کہ ندا تنبیہ کے لئے آتا ہے اور ہا میں بھی تنبیہ ہے۔

⁂

وانما كثر النداء على هذه الطريقة فى القرآن لاستقلاله باوجه من التاكيد وكل ما نادى الله له عباده من حيث انها امور عظام من حقها ان يتفطنوا لها ويقبلوا بقلوبهم عليها واكثرهم غافلون حقيق بان ينادى له بالآكد الابلغ والجموع واسماءها المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد وتدل عليه صحة الاستثناء منها والتوكيد بما يفيد العموم كقوله تعالى فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ واستدلال الصحابة بعمومها شائعًا ذائعًا فالنَّاسُ يعم الموجودين وقت النزول لفظا ومن سيوجد معنى لما تواتر من دينه عليه السلام ان مقتضى خطابه واحكامه شامل للقبيلتين ثابت الى قيام الساعة الا ما خصه الدليل؛

ترجمہ:- اور قرآن عظیم میں اس انداز پر ندا اکثر اس لئے واقع ہوئی کہ یہ ندا تاکید کی چند وجوہ کے ساتھ منفرد ہے اور وہ تمام چیزیں جن کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو ندا کی ہے اس بات کے لائق ہیں کہ ان کے لئے مؤکد ترین بلیغ ترین لفظ سے ندا کی جائے (اور یہ لیاقت و استحقاق) اس حیثیت سے ہے کہ وہ عظیم الشان امور ہیں اور ان کا حق یہ ہے کہ لوگ ان کی گہرائی سمجھیں اور بصمیم قلب ان کی طرف متوجہ ہوں اور صورت حال یہ ہے کہ اکثر اس سے غافل ہیں۔

اور جمع معرف باللام اور اسماء جمع معرف باللام اس مقام پر عموم و استغراق کے لئے ہیں جہاں کوئی عہد خارجی نہ ہو اور دلالت کرتا ہے اس دعویٰ پر جمعوں سے استثناء کا صحیح ہونا اور ان لفظوں سے ان کی تاکید لانا جو مفید عموم ہیں جیسے فرمان باری فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اور صحابہ کا شائع ذائع طور پر ان کے عموم سے استدلال کرنا۔

حل:- کل ما نادی اللہ مبتدا ہے۔ من حیث الخ حقیق سے متعلق ہے۔ "حقیق بان ینادی خبر ہے۔
الجموع معطوف علیہ، اسماءہا بترکیب اضافی معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر موصوف المحلاۃ اس کی صفت، موصوف صفت سے مل کر مبتدا، للعموم خبر۔
جمع وہ لفظ ہے جو دو یا دو سے زیادہ پر دلالت کرے۔
اسم جمع وہ لفظ ہے جو دو یا دو سے زائد پر دلالت کرے مگر اس کے وزن پر اکثر مفردات آتے ہوں؛

تفسیلیں:- قرآن کریم میں بکثرت ندا "یا ایہا" سے وارد ہے اس لئے سوال اٹھا کہ اس (ندا) کو اس کثرت سے کیوں برتا گیا قاضی اس بیان میں اس کی وجہ بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن جن چیزوں کے لئے ندا کی ہے ان میں ہر چیز لائق تدبر اور قابل صد اعتناء ہے اور اس حیثیت سے اس کی مستحق ہے کہ اس کے لئے مؤکد ترین لہجہ سے خطاب کیا جائے اور چونکہ یا ایہا بہت سے وجوہ تاکید پر مشتمل ہے جیسا کہ مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا یعنی تفصیل بعد الاجمال، اختیار لفظ البعید تنزیل البعید منزلۃ القریب، اضافہ ہا تنبیہ اس لئے بکثرت یا ایہا الناس ہی سے ندا دی گئی

وضاحت عبارت سے پہلے سمجھ لو کہ لام تعریف میں اصل یہ ہے کہ اس کو عہد خارجی پر محمول کیا جائے کیونکہ تعریف کا منشا یہی ہے۔ اگر عہد خارجی کی صورت نہ بنتی ہو تو استغراق پر محمول کیا جائے کیونکہ بیشتر حکم افراد ہی پر ہوا کرتا ہے اور اگر مقام استغراق کی اجازت نہ دے تو پھر جنس و عہد ذہنی کا نمبر ہے (شیخ زادہ بحوالہ تلویح)

اب سنئے قاضی کہتے ہیں کہ جمع معرف باللام اور اسم جمع معرف باللام میں لام تعریف عموم و استغراق کے لئے ہوگا بشرطیکہ وہاں عہد خارجی کی گنجائش نہ ہو۔ اور اس دعوے پر تین دلیلیں لاتے ہیں پہلی دو کا حاصل استعمال ہے اور تیسری کا اجماع، یعنی استعمال اور اجماع دونوں اس پر دلالت کرتے ہیں کہ لام تعریف استغراق کے لئے ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ جمع معرف باللام سے استثناء صحیح ہے اور یہ بات طے ہے کہ استثناء عام ہی سے ہوتا ہے کیونکہ استثناء کا کام ان چیزوں کو نکال دینے کا ہے جن میں معنی عام شامل ہو گئے ہیں پس استثناء کی صحت بتا رہے ہیں کہ اس کا مستثنیٰ منہ عام ہے جبھی تو نکالنے کی ضرورت پڑی۔

ارشاد ہے اِنَّ عبادی لیس لک علیہم سلطان الّا من اتبعک. میرے بندوں پر تجھے کوئی قدرت نہ ہوگی مگر ہاں ان پر جنہوں نے تیری پیروی کی۔ یہاں عبادی سے جو کہ جمع معرف باللام ہے من اتبعک کا استثناء کیا گیا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جمع معرف باللام کی تاکید ان لفظوں سے لانی صحیح ہے جو مفید عموم ہیں جیسے ارشاد ربانی فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون یہاں کلہم سے ملائکہ کی تاکید لائی گئی ہے اور کل مفید عموم ہے۔ معلوم ہوا کہ ملائکہ میں عموم تھا کیونکہ تاکید اسی مفہوم کو مضبوط کرنے کے لئے لائی جاتی ہے جس پر متبوع مشتمل ہوتا ہے پس اگر الملائکہ میں عموم نہ ہوتا تو کیوں اس کی تاکید لائی جاتی۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ عموماً صحابہ نے متفقہ طور پر ایسی جمعوں سے عموم سمجھا ہے اور اس کو دلیل بنایا ہے چنانچہ خلافت کے مسئلہ میں جب اختلاف ہوا اور انصار نے یہ کہا منّا امیرٌ و منکم امیر ایک امیر ہم میں کا ہوگا اور ایک مہاجرین میں کا۔ تو ان کی تردید کے لئے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث پڑھی الائمۃ من قریش. خلیفہ تمام کے تمام قریش ہی سے ہوں گے گویا خلیفہ کے تمام افراد "الائمۃ" سے مراد لئے اور الائمۃ صیغہ جمع معرف باللام کو عموم کے لئے سمجھا اور صحابہ میں سے کسی نے نکیر نہیں کی جس سے اجماع بھی ہو گیا!

فالناس یعم الموجودین وقت النزول لفظًا ومن سیوجد معنی لما تواتر من دینه علیه السلام
ان مقتضی خطابه واحکامه شامل للقبیلتین ثابت الی قیام الساعة الا خصه الدلیل وما روی
عن علقمة والحسن ان کل شیٔ نزل فیه یا یہا الناس فمکی ویا ایها الذین امنوا فمدنی ان صح
رفعه فلا یوجب تخصیصه بالکفار و لا امرهم بالعبادة فان المامور به هو المشترک بین
بدؤ العبادة والزیادة فیها والمواظبة علیها فالمطلوب من الکفار هو الشروع فیها بعد الاتیان
بما یجب تقدیمه من المعرفة والاقرار بالصانع فان من لوازم وجوب الشیٔ وجوب ما لا یتم الا به
وکما ان الحدث لا یمنع وجوب الصلوٰة فالکفر لا یمنع وجوب العبادة بل یجب رفعه و
الاشتغال بها عقیبه ومن المؤمنین ازدیادهم وثباتهم علیها۔

ترجمہ:۔ پس ناس ان لوگوں کو لفظاً شامل ہے جو نزول قرآن کے وقت موجود تھے اور ان لوگوں کو دلالۃً شامل ہے جو بعد میں آئے اور یہ شمول اس حدیث متواتر کی وجہ سے ہے جو آپ کے دین کے بارے میں بطور تواتر وارد ہے کہ شرعی خطاب اور شرعی احکام کا مقتضی، دونوں طرح کے لوگوں کو تا روز قیامت ثابت ہے مگر وہ جن کو دلیل مستثنیٰ کر دے۔

اور وہ حدیث جو حضرت علقمہ اور حسن بصری رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ہر وہ آیت جس میں یا ایہا الناس وارد ہے مکی ہے اور جس میں یا ایہا الذین آمنوا ہے مدنی ہے سو اگر اس کا مرفوع و متصل ہونا صحیح بھی ہو تو بھی تخصیص بالکفار کو ثابت نہیں کرتی اور نہ ہی ان کے ساتھ امر بالعبادۃ کی تخصیص کو ثابت کرتی ہے اس لئے کہ جس چیز کا حکم دیا گیا ہے وہ قدر مشترک ہے، عبادت کو شروع کرنے اور اس پر زیادتی اور پابندی کرنے کے درمیان پس کفار سے مطلوب عبادت کا شروع کرنا ان چیزوں کے بجالانے کے بعد جو واجب التقدیم ہیں یعنی اللہ کی معرفت اور صانع کا اقرار کیوں کہ وجوب شی کے لوازم میں سے ہے۔ ان چیزوں کا واجب ہونا جن کے بغیر وہ چیز مکمل نہیں ہو سکتی اور جس طرح حدث وجوب نماز سے مانع نہیں، اسی طرح کفر وجوب عبادت سے مانع نہیں بلکہ کفر کو دور کرنا اور اس کے بعد عبادت میں مشغول ہونا واجب ہوتا ہے۔ اور مومنین سے عبادت میں اضافہ اور اس پر ثابت قدمی مقصود ہوتی ہے۔

تقدیر:۔ یہ ثابت کرنے کے بعد کہ جمع معرف باللام عموم و استغراق کے لئے آتی ہے اب لفظ الناس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ بھی عموم کے لئے ہے، موجودین اور غیر موجودین دونوں کو شامل ہے لیکن موجودین کو اپنے لفظوں سے اور غیر موجودین کو دلالۃً یعنی قرینۂ خارجیہ کی وجہ سے۔ اور یہ قرینۂ خارجیہ فرمان نبوی ہے جو بطور تواتر منقول ہے

وانما قال ربکم تنبیہا علی ان الموجب للعبادۃ ھو الربوبیۃ ۔

ترجمہ :۔ اور ربکم اس پر تنبیہ کرنے کے لئے فرمایا کہ عبادت کو واجب کرنے والی چیز ربوبیت ہی ہے ۔

(بقیہ صٖ گذشتہ) ارشاد ہے : "حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعۃ" میرا حکم جو ایک کو ہو پوری جماعت کو شامل ہوتا ہے ۔ معلوم ہوا کہ دین کے خطاب اور اس کے احکام کا تعلق موجودین اور غیر موجودین ہر دو کو تا روز قیامت شامل ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ اس میں استثناء کی گنجائش رہتی ہے چنانچہ جب دلیل کسی طبقہ اور کسی فرد کے استثناء پر قائم ہو جائے گی تو ان کا استثناء درست ہوگا ۔ چنانچہ صبی ، مجنون ، ناسی ، معذور وغیرہ دوسری احادیث کی وجہ سے خارج سمجھے گئے ۔ اور قاضی کا یہ فرمانا کہ حکم شمول حاضرین کو لفظاً اور لاحقین کو دلالۃً ہوگا ۔ اس لئے ہے کہ خطاب بالمشافہ ان ہی لوگوں سے ہو سکتا ہے جو بوقت نزول موجود تھے خواہ مومن مخلص ہوں ، خواہ کافر مجاہر اور خواہ منافق ۔

اور بعد میں آنیوالے دوسری احادیث کی وجہ سے شامل ہوئے ۔

تقریر : یہ ایک اشکال کا جواب ہے ۔ اشکال یہ ہے کہ آپ کہہ رہے ہیں کہ یا ایہا الناس اعبدوا کا خطاب سبھی لوگوں کو ہے موجودین کو بھی اور غیر موجودین کو بھی حالانکہ حسن بصری ، اور حضرت علقمہ سے کی روایت اس کے بالکل خلاف ہے روایت یہ ہے کہ جس آیت میں یا ایہا الناس آیا ہے وہ مکی ہے اور جس میں یا ایہا الذین آمنوا ہے وہ مدنی ہے ۔

الجواب :۔ اول تو یہ تسلیم نہیں کہ وہ روایت مرفوع و متصل ہے بلکہ خود علقمہ اور حسن پر موقوف ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو جواب یہ ہے کہ مکی ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے مخاطب صرف کفار ہیں بلکہ مکہ میں جتنے رہنے والے تھے سبھی اس کے مخاطب تھے مومن بھی ، کافر بھی ۔ پھر شبہ پیدا ہوا کہ مومن و کافر میں سے کسی کو بھی مخاطب قرار دینا صحیح نہیں ۔ اس لئے کہ عبادت کے لئے ایمان شرط ہے اور کفر مانع ہے پس کفر کے رہتے ہوئے اور ایمان کے نہ ہوتے ہوئے وہ عبادات کے مامور کیسے ہو سکتے ہیں یہ تو تکلیف محال ہے اور مومن تو عبادت کرتے ہی ہیں پس ان کو عبادت کا حکم تحصیل حاصل ہے ۔

اس کا جواب قاضی نے یہ دیا کہ اعبدوا کا مامور بہ امر مشترک ہے ۔ خواہ ابتداء عبادت ہو خواہ ازدیاد عبادت ، کفار کو ابتداء کا حکم ہے اور مومنین کو ازدیاد اور اضافے کا اور جب ازدیاد کا حکم ہے تو تحصیل حاصل لازم نہیں آیا ۔

رہ گیا سوال کفر و ایمان کا تو عبادت کے حکم کا مطلب یہ ہے کہ عبادت کے مقدمات کو اور ان چیزوں کو پہلے بجا لاؤ جو پیش خیمہ کا درجہ رکھتی ہیں لہذا عبادت کا حکم ایمان باللہ اقرار صانع وغیرہ کو بھی شامل ہے کیونکہ قاعدہ ہے مقدمۃ الواجب واجبٌ ۔

تفسیر :۔ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ جب وصف پر کسی حکم کو مرتب کیا جاتا ہے تو وہ وصف ترتب حکم کے لئے علت ہوا کرتا ہے پس یہاں بھی عبادت کو ربکم پر مرتب کرنا اس بات پر آگاہ کرتا ہے کہ تربیت خداوندی ہی وجوب عبادت کے لئے علت ہے ۔

الَّذِیْ خَلَقَکُمْ صفۃ جرت علیہ للتعظیم والتعلیل ویحتمل التقیید والتوضیح ان خص الخطاب بالمشرکین وارید بالرب اعم من الرب الحقیقی و والالٰہۃ التی یسمونھا اربابا۔

والخلق ایجاد الشئ علی تقدیر واستواء واصلہ التقدیر یقال خلق النعل اذا قدرھا وسواھا بالمقیاس۔

ترجمہ:۔ وہ پروردگار جس نے تم کو پیدا کیا۔ ترجمۂ عبارت۔ یہ ربکم کی صفت ہے جو اظہار عظمت اور بیان علت کے لئے ذکر ہوئی۔ اور تقیید و توضیح کا بھی احتمال ہے۔ اگر خطاب کو مشرکین کے ساتھ خاص کیا جائے اور رب سے وہ معنی مراد لئے جائیں جو عام ہیں رب حقیقی سے اور ان معبودوں سے جن کو مشرکین رب کہتے تھے۔

اور خلق نام ہے کسی چیز کو ایک انداز اور ہمواری پر موجود بنانے کا اور اس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں۔ بولا جاتا ہے ،، خلق النعل ،، جبکہ جوتے کو انداز سے بنایا جائے اور پھر فریم سے اسے ٹھیک کر لیا جائے۔

تفسیر:۔ آیت کا مخاطب اگر تینوں فرقوں کو قرار دیا جائے تو الذی خلقکم صفت مادحہ ہے اور اس سے مقصود موصوف یعنی ربکم کی عظمت ظاہر کرنا اور رب کے رب ہونے کی علت کو بیان کرنا ہے کیونکہ ان فرقوں میں اکثریت انہیں لوگوں کی ہے جو رب اور خالق کے درمیان فرق نہیں کرتے تھے بلکہ رب اسی کو سمجھتے تھے جس کو خالق سمجھتے تھے۔ پس ان کے تخاطب کے وقت الذی خلقکم کی صفت اس لئے تو ہو نہیں سکتی کہ رب کو خالق کے ساتھ مقید کر کے غیر خالق کی نفی کر دی جائے۔ ہاں توضیح و تعلیل کے لئے ہو سکتی ہے۔

البتہ اگر آیت کا مخاطب خاص طور پر مشرکین کو مانا جائے تو تقیید کے لئے ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ان کے یہاں رب کا مفہوم عام تھا خالق لایزال کو بھی رب کہتے ہیں اور اپنے دیوی دیوتاؤں کو بھی،

وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ متناول لكل ما يتقدم الانسان بالذات او الزمان منصوب معطوف على الضمير المنصوب في خلقكم والجملة اخرجت مخرج المقرر عند هم اما لاعترافهم به كما قال وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ او لتمكنهم من العلم به بادنى نظر وقرئ من قبلكم على اقحام الموصول الثاني بين الاول وصلته تاكيدا كما اقحم جرير في قوله ۔ يا تيم تيم عدى لا ابالكم ۔ تيما الثاني بين الاول وما اضيف اليه ۔

ترجمۂ آیت :۔ اور ان کو پیدا کیا جو تم سے پہلے ہو گذرے ہیں۔

ترجمۂ عبارت :۔ یہ شامل ہے ان تمام چیزوں کو جو انسان سے ذاتاً یا زماناً مقدم ہیں۔ اور منصوب ہے اور معطوف ہے اس ضمیر پر جو خلقکم کا مفعول ہے اور یہ جملہ اس جملہ کے طور پر استعمال ہوا ہے جو مخاطب کے نزدیک مسلم ہو یا تو اس لئے کہ وہ خدا کی خالقیت کے خود معترف تھے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔ لئن سالتہم الخ ؛ اے محمد اگر تم ان سے پوچھو کہ ان کو کس نے پیدا کیا تو بول اٹھیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے اور اگر تم ان سے یہ پوچھو کہ آسمان زمین کس نے پیدا کئے کہیں گے خدا نے اور یا اس لئے کہ وہ خالقیت باری کے علم پر قادر تھے محض ذرا سا غور کرنے سے اور ایک قرأت میں من قبلکم بھی ہے اس کی بنا اس پر ہے کہ موصول اول اور اس کے صلہ کے درمیان موصول ثانی کو محض تاکید کے لئے زائد مانا جائے جیسا کہ جریر نے اپنے اس شعر " یا تیم تیم عدی لا ابالکم ، میں تیم ثانی کو تیم اول اور اس کے مضاف الیہ کے درمیان زائد کیا ہے۔

تفسیر :۔ قاضی کے مقصود کی وضاحت سے پہلے دو مقدمے ذہن نشین کر لئے جائیں۔

(۱) تقدم زمانی۔ اس تقدم کو کہتے ہیں جہاں مقدم اور موخر کا اجتماع محال ہو۔ جیسے ہمارے اسلاف کا تقدم ہمارے اوپر۔

تقدم ذاتی۔ وہ تقدم ہے جس میں مقدم کی جانب موخر محتاج ہو۔ گو دونوں کا زمانہ ایک ہو۔ جیسے باپ کا تقدم بیٹے پر۔ یا حرکت ید کا تقدم حرکت مفتاح پر۔

(۲) کسی کلمہ یا جملہ کو صفت بنانا اسی وقت درست ہوگا جبکہ پہلے سے اس کا علم ہو اور اگر پہلے سے علم نہ ہو تو خبر بنائیں گے پس زید العالم اس وقت کہیں گے جبکہ زید کے عالم ہونے کا علم مخاطب کو پہلے سے ہو۔ اور اگر پہلے سے علم نہیں ہے تو خبر بنائیں گے اور زید عالم کہیں گے۔

اب سنئے قاضی اس عبارت میں تین باتیں ذکر کر رہے ہیں۔ الذین من قبلکم کا مصداق اور اس کا محل اعراب الذی خلقکم کے صفت ہونے پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب من قبلکم کی دوسری قرأت

پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ الذین من قبلکم کا مصداق صرف آباء و اجداد یا صرف افراد انسانی ہی نہیں بلکہ ہر چیز اس میں شامل ہے جو مخاطب سے ذاتاً یا زماناً مقدم ہے چاہے انسان ہو چاہے حیوان، چاہے اشجار ہوں چاہے احجار، حتی کہ لوح و قلم عرش و کرسی بھی۔

سوال پیدا ہوا کہ جب عاقل ولا یعقل، حی ولا حی بھی داخل تھے تو صیغہ الذین کیوں لایا گیا یہ تو عقلاء کے ساتھ خاص ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اہل عقل کو غیر عاقل پر غلبہ دیدیا گیا۔

دوسری بحث کی تشریح یہ ہے کہ معترض کہتا ہے۔ الذی خلقکم کو ربکم کی صفت بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ صفت وہ جملہ بنتا ہے جس کا پہلے سے علم ہو اور الذی خلقکم کا مخاطب کو پہلے سے علم ہی نہیں ہے کیونکہ اس کے مخاطب کفار بھی ہیں اور کفار خدا کی خالقیت سے ناواقف ہیں۔

قاضی نے جواب دیا کہ خدا کی خالقیت ان کو اس طرح معلوم تھی جس طرح اور دوسرے مسلمات معلوم تھے اس لئے کہ وہ خود اس کا اعتراف کرتے تھے جیسا کہ ارشاد باری ہے لئن سالتھم من خلقھم لیقولن اللہ۔ اگر آپ ان سے پوچھیں کہ تمہیں کس نے پیدا کیا ہے تو کہیں گے اللہ نے۔ اور جن کو اعتراف نہیں تھا وہ بادنیٰ تامل اس پر قادر تھے کہ خدا کی خالقیت کو جان لیں اب یہ ان کی حرماں نصیبی ہے کہ انہوں نے جاننے کی کوشش ہی نہیں کی۔

وقرئ مَن قبلکم۔ یہ تیسری بحث قراءت کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک قرأت من قبلکم کی من جارہ کے ساتھ ہے۔ دوسری من موصولہ کے ساتھ۔ شبہ پیدا ہوا کہ پھر اس کا صلہ کیا ہے اگر قبلکم کو اس کا صلہ بناتے ہو تو اس سے پہلے والا موصول الذین بغیر صلہ کے رہ جاتا ہے اور اگر قبلکم کو الذین کا صلہ بناتے ہو تو موصول ثانی (مَن) بغیر صلہ کے رہ جاتا ہے۔

قاضی نے فیصلہ یہ کیا کہ قبلکم موصول اول کا صلہ ہے اور موصول ثانی محض تاکید کے لئے زیادہ کیا گیا ہے اور جب زائد ہے تو اس کا صلہ کی خواہش ہی نہیں۔ اور اس کی زیادتی ایسی ہی ہے جیسے جریر کے قول "یا تیم تیم عدی" میں تیم ثانی کی زیادتی۔ پورا شعر اس طرح ہے۔

ے یا تیم تیم عدی لا ابالکم لا یلقینکم فی سوءۃ عُمَر

جریر نے یہ شعر اس وقت کہا تھا جب کہ عمر تیمی نے جریر کی ہجو کرنی چاہی تھی۔ اور جریر کو اس کا سراغ لگ گیا تھا تو جریر نے اس کے قبیلے کو مخاطب بنا کر کہا کہ تیمیو! عمر کو باز رکھو وہ میرے ہجو نہ کرے اور میرا منہ نہ کھلوائے ورنہ اگر میرا منہ کھل گیا تو سب پریشانی میں مبتلا ہو جاؤ گے۔

شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ اور عدی کی اولاد تمیو! تم کسی شریف کی اولاد نہیں ہو دیکھو کہیں تم کو عمر پریشانی میں نہ ڈالے

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ۔ حال من الضمیر فی اعبدوا کانہ قال اعبدوا ربکم راجین ان تنخرطوا فی سلک المتقین الفائزین بالھدیٰ والفلاح المستوجبین لجوار اللہ تعالٰی نبّہ بہ علٰی ان التقوٰی منتہٰی درجات السالکین وھو التبرّی من کل شئ سوی اللہ تعالٰی الی اللہ تعالٰی وان العابد ینبغی ان لا یغتر بعبادتہ ویکون ذا خوف ورجاء کما قال اللہ تعالٰی یَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَّطَمَعًا یَرْجُوْنَ رَحْمَتَهٗ وَیَخَافُوْنَ عَذَابَهٗ ۔

ترجمۂ آیت :- شاید تم پرہیزگار بن جاؤ۔

(عبارت) یہ اعبدوا کی ضمیر مخاطب سے حال واقع ہے گویا اللہ تعالٰی نے یہ فرمایا کہ تم اپنے پروردگار کی اس امید پر عبادت کرو کہ متقین کی لڑی میں پروئے جاؤگے۔ وہ متقین جو قرب باری تعالٰی کے اسباب یعنی ہدایت وفلاح کو حاصل کئے ہوتے ہیں اللہ تعالٰی نے اس آیت سے اس بات پر متنبہ فرمایا کہ تقویٰ مدارج سلوک کا آخری درجہ ہے اور تقویٰ ماسوی اللہ سے بیزار ہو کر خدا کا ہو لینا ہے۔ اور اس پر بھی تنبیہ کی ہے کہ عابد کو یہی مناسب ہے کہ وہ اپنی عبادت کی وجہ سے فریب میں مبتلا نہ ہو بلکہ امید وخوف کے درمیان رہے جیسا کہ رب العزت کا ارشاد ہے یدعون ربھم الآیۃ۔ وہ اپنے پروردگار کو خوف وامید کی حالت میں پکارتے ہیں۔ اس کی رحمت کی امید رکھتے ہیں۔ اور اس کے عذاب سے ڈرتے رہتے ہیں۔

تفسیر:- یاد رہے کہ لعلّ ترجی اور اشفاق کے درمیان مشترک ہے۔

ترجی نام ہے اس شئے محبوب کے امیدوار ہونے کا جو ممکن الوقوع ہے اور اشفاق ممکن الوقوع سے متنفر ہونے کا نام ہے۔

کلام اللہ میں جو لعل واقع ہے اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ اپنے حقیقی معنی پر ہے یا کسی تاویل کے ساتھ وارد ہے بعض کا کہنا یہ ہے کہ حقیقی معنی پر نہیں بلکہ تحقیق وتعلیل کے لئے ہے اور سیبویہ اس کا قائل ہے کہ اپنے حقیقی معنی پر ہے۔ قاضی بیضاوی بھی اس کے پیرو ہیں۔ رہا یہ سوال کہ اللہ تعالٰی کے حق میں ترجی اور اشفاق ممکن نہیں کیونکہ ان میں انتظار وامید یا خوف وہراس ہوتا ہے اور اللہ تعالٰی کی ذات ہر دو سے مبرا ہے اس کے یہاں سبھی چیزیں موجود ہیں اور وہ سب پر قاہر ہے لہذا اسے نہ کسی شئ کا انتظار ہے اور نہ ہی کسی سے وہ لرزاں وترساں ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ ترجی واشفاق کبھی متکلم کے اعتبار سے ہوتے ہیں اور کبھی مخاطب کے لحاظ سے اور گاہے ان دونوں کے علاوہ کی نسبت سے پس کلام اللہ میں جو ترجی ہے وہ مخاطبوں کے لحاظ سے ہے۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد سمجھئے کہ قاضی " لعلکم تتقون " کی ترکیب ذکر کر رہے ہیں۔ ترکیب نحوی کی رو سے

او من مفعول خلقکم والمعطوف علیہ علی معنی انہ خلقکم ومن قبلکم فی صورۃ من یرجی منہ التقوی لترجح امرہ باجتماع اسبابہ وکثرۃ الدواعی الیہ وغلب المخاطبین علی الغائبین فی اللفظ والمعنی علی ارادتہم جمیعا؛

ترجمہ:۔ یا حال ہے خلقکم کے مفعول اور اس مفعول کے معطوف سے اس معنی کی بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو اور تم سے پہلے لوگوں کو اس شخص کی صورت حال میں پیدا کیا جس سے تقوی کی امید کی جا سکے۔ تقوی کے رجحان امر کی وجہ سے اور اس کے اسباب کے اکٹھے ہونے اور دواعی کے کثرت کے ساتھ موجود ہونے کی وجہ سے اور عبادت میں مخاطبوں کو غائبوں پر غلبہ دیا گیا ہے اور معنی کی بنیاد دونوں کے مراد لینے پر ہے۔

(بقیہ مد گذشتہ) یہ حال واقع ہے اس کے ذوالحال کے بارے میں دو احتمال ہیں (۱) یہ کہ اعبدوا کی ضمیر مخاطب ہو (۲) یہ کہ خلقکم کا مفعول ہو۔

اشکال: یعلکم الآیۃ۔ کو حال قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ یہ ترجی ہے اور ترجی انشاء ہے اور حال کے لئے خبر ہونا ضروری ہے۔

الجواب:۔ اس کو خبر کی تاویل میں لے لیں گے تقدیری عبارت نکلے گی اعبدوا ربکم حال کونکم راجین ان تنخرطوا فی سلک المتقین۔ لوگو! اپنے پروردگار کی اس حالت میں عبادت کرو کہ تمہیں زمرۂ متقین میں شامل ہونے کی امید ہو۔

بیضاوی نے اس ترکیب کے ساتھ ہی ساتھ دو نکتے بھی ذکر کئے ہیں۔ اول یہ کہ آیت میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ تقوی بالفاظ دیگر عالم سے کنارہ کشی و بے نیازی سالکین کا آخری درجہ ہے اس لئے کہ اگر اس سے بھی بڑھ کر کوئی درجہ ہوتا تو عابدین کو اس کے امیدوار ہونے کو کہا جاتا۔

فائدہ:۔ سلوک لغت میں مطلق دخول کو کہتے ہیں۔ اصطلاح تصوف میں سلوک اس راہ پر قدم رکھنے کا نام ہے جو خدا پر پہونچاتی ہو سالک کا درجہ مرید و منتہی کے درمیان ہے۔

دوسرا نکتہ یہ کہ لعل میں یہ بھی تنبیہ ہے کہ عابد کو عبادت کی وجہ سے مبتلائے فریب نہ ہونا چاہئے بلکہ خوف و رجاء کے درمیان رہنا چاہئے۔

تفسیر:۔ یہ ذوالحال کا دوسرا احتمال ہے شبہ پیدا ہوا کہ اس ترکیب کی بنا پر یہ ہوگا تم کو اور تم سے پہلوں کو اس حال میں پیدا کیا کہ تم بوقت پیدائش تقوی کے امیدوار تھے حالانکہ بصورت خلق کسی شئی کی امید ممکن نہیں۔ کیونکہ وہ انتہائی بے شعوری کا زمانہ ہوتا ہے؛

وقیل تعلیل للخلق ای خلقکم لکی تتقون کما قال وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ و
وھو ضعیف اذ لم یثبت فی اللغۃ مثلہ ؛

والآیۃ تدل علی ان الطریق الی معرفۃ اللہ تعالیٰ والعلم بوحدانیتہ واستحقاقہ للعبادۃ النظر فی صنعہ والاستدلال بافعالہ وان العبد لا یستحق بعبادتہ علیہ ثوابا فانہا لما وجبت علیہ شکرا لما عددہ علیہ من النعم السابقۃ فھو کاجیر اخذ الاجر قبل العمل

ترجمہ :- اور کہا گیا ہے کہ لعل سے خلق کی علت بیان کرنی مقصود ہے۔ ترجمہ ہوگا خدا نے تم کو اور تم سے پہلوں کو اس غرض سے پیدا کیا کہ تم پرہیزگار بن جاؤ۔ جیسا کہ دوسری جگہ یوں ارشاد ہے۔ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون (یہاں خلق کی غرض عبادت بتائی گئی ہے) لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ لغت میں لعل کا بیان علت کے لئے ہونا ثابت نہیں

اور آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ خدا کی معرفت اور اس کی وحدانیت اور اس کے استحقاق عبادت کے علم کی راہ اس کی کاریگری میں غور کرنا ہے اور اس کے افعال سے استدلال کرنا ہے۔
اور آیت اس پر بھی دلیل ہے کہ بندہ اپنی عبادت کی وجہ سے کسی بھی ثواب کا مستحق نہیں ہوتا اس لئے کہ جب اس پر عبادت ان سابقہ انعاموں کے شکریہ میں واجب ہوئی ہے جو اللہ تعالیٰ نے شمار کرائے ہیں تو بندہ تو اس مزدور کی مانند ہے جس نے کام کرنے سے پہلے ہی مزدوری لے رکھی ہے۔

(بقیہ گذشتہ) قاضی نے اس کا جواب دیا کہ اس ترکیب پر کلام میں تشبیہ و مجاز ماننا ہوگا یعنی ان کے اس صورت حال میں پیدا کرنے کو کہ ان سے آیندہ تقوی کی امید کی جا سکے ترجی تقوی کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔
شہ پیدا ہوا کہ جس طرح مخاطبوں کے پیدا کرنے میں تقوی کی امید تھی اسی طرح ان سے پہلوں کے خلق میں بھی یہ امید تھی لہذا یوں فرماتے "لعلکم وایاہم تتقون" ضمیر مخاطب پر بس کیوں کیا۔
قاضی نے (غلب المخاطبین الخ) سے اس کا جواب دیا کہ یہاں تغلیب ہے یعنی مخاطبوں کو من قبلہم پر غلبہ دیتے ہوئے دونوں کے لئے ضمیر مخاطب کا استعمال فرمایا اور یہ تغلیب صرف لفظوں میں ہے معنی میں دونوں مراد ہیں۔

تفسیر :- یہ آیت کے استنباط کا ذکر ہے یعنی آیت سے دو مسئلے مستنبط ہوتے اول یہ کہ خدا کی واحدانیت اور اس کے استحقاق عبادت کی معرفت حاصل کرنے کا طریقہ یہی ہے کہ اس کے افعال میں اس کی شگوفہ کاریوں میں غور و فکر کیا جائے۔ دوم یہ کہ بندہ عبادت کی وجہ سے کسی اجر کا مستحق نہیں ہوتا خدا اجر دیدے تو اس کا تفضل ہے

الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا صفۃ ثانیۃ او مدح منصوب او مرفوع او مبتدأ خبرہ فلا تجعلوہ وجعل من الافعال العامۃ یجیئ علی ثلثۃ اوجہ بمعنی صار وطفق فلا یتعدی کقولہ شعر فقد جعلت قلوص بنی سہیل ۞ من الاکوار مرتعہا قریب ۞ وبمعنی اوجد فیتعدی الی مفعول واحد کقولہ تعالٰے وجعل الظلمات والنور و بمعنی صیّر فیتعدی الی مفعولین کقولہ تعالٰے جَعَلَ لَکُمُ الاَرْضَ فراشًا والتصییر یکون بالفعل تارۃ وبالقول والعقد اخرٰی۔

ترجمہ:۔ وہ ذات جس نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا۔

(عبارت) یہ صفت ثانیہ ہے ربکم کی یا اس کی مدح منصوب یا مدح مرفوع ہے یا مبتدا ہے جس کی خبر فلا تجعلوا ہے اور جعل افعال عامہ میں سے ہے تین طرح آتا ہے صار (ہوگیا) اور طفق (شروع کر دیا، لگ گیا) کے معنی میں، اس صورت میں متعدی نہیں ہوگا جیسے شاعر کا قول ۔ فقد جعلت قلوص الخ بنی سہیل کے ریوڑ کے اونٹ اپنی چراگاہوں کے قریب ہولے شروع ہوگئے۔

اور اوجد کے معنی میں اس وقت ایک مفعول کی طرف متعدی ہوگا جیسے فرمان باری تعالیٰ ,, وجعل الظلمات والنور تاریکی اور نور خدا ہی نے ایجاد کیا۔ اور صیّر کے معنی میں، دریں صورت دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوگا جیسے فرمان باری تعو ,, جعل لکم الارض فراشا ،، اور تصییر کبھی فعل سے ہوتی ہے اور کبھی قول و اعتقاد سے۔

پہلا مسئلہ اس طرح سمجھ میں آیا کہ قرآن نے رب کی عبادت کا حکم دیا اور اس کی صفت ذکر کی ,, الذی خلقکم ،، اور ظاہر ہے کہ صفت موصوف کی وضاحت اور اس کی شناخت کا ذریعہ ہوتی ہے یا بالفاظ دیگر موصوف کے لئے وجہ امتیاز ہوتی ہے معلوم ہوا کہ خدا کی ربوبیت تو اس وقت پہچانا جاتا ہے جب اس کی خالقیت معلوم کر لی جائے اور خالقیت کا علم خلق میں غور کرنے ہی سے ہو سکتا ہے۔

اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ حکم جب موصوف مع الصفۃ پر مرتب کیا جاتا ہے تو صفت ترتب حکم کے لئے علت ہوا کرتی ہے پس جب حکم عبادت کو مرتب کیا ربکم پر اور ربکم کی صفت ہے الذی خلقکم تو صفت خالقیت ہی حکم عبادت کے ترتب کے لئے علت ہوگی اور یہی صفت استحقاق عبادت کا سبب قرار پائے گی۔

اور دوسرا مسئلہ بھی اس سے واضح ہو جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالٰے نے بندہ پر یہ انعام عبادت کے حکم اور اس کے مطالبے سے پہلے ہی کر رکھے ہیں لہٰذا اب جو عبادت واجب ہوئی تو وہ انہیں احسانوں کی مکافات میں واجب ہوئی پس

(بقیہ ترجمہ گذشتہ) استحقاق اجر کیسا؟ اجر تو پہلے ہی مل چکا۔

تفسیر:- یہ دو چیزوں کا بیان ہے۔ الذی کی ترکیب کا۔ جَعَلَ کی لغوی واصطلاحی تفسیر کا۔
ترکیب میں تین احتمال ہیں (۱) یہ کہ ربکم کی صفت ثانیہ قرار دیا جائے۔ ترجمہ ہوگا۔ لوگو! عبادت کرو اپنے اس پروردگار کی جس نے تم کو اور تم سے پہلوں کو پیدا کیا اور اس کی جس نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا اس وقت محل نصب میں ہوگا کیونکہ موصوف بھی منصوب ہی ہے۔
(۲) یہ کہ منصوب بتقدیر مدح یعنی اَمْدَحُ افعل کا مفعول بہ ہو۔ تقدیری عبارت نکلے گی" امدح الذی جعل لکم الارض فراشا" میں اس خدا کی تعریف کرتا ہوں جس نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا۔
(۳) یہ کہ مرفوع ہو یا اس بنا پر کہ خبر ہے ھُوَ محذوف کی اور موقع مدح میں واقع ہے اور یا اس بنا پر کہ مبتدا ہے اور فلا تجعلوا، اس کی خبر چونکہ مبتدا، متضمن بمعنی شرط ہے اس لئے اس کی خبر پر فا آگئی ہے،
اور دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ جَعَلَ کلام عرب میں تین طرح وارد ہے :
استعمال اول۔ صار فعل ناقص اور طفق مقارب کے معنی میں۔ صار کے معنی وُجِد اور ثَبَتَ کے ہیں اور طفق کے معنی أخَذَ اور شرع کے۔ اس صورت میں جعل متعدی نہیں ہوگا بلکہ فعل ناقص اور فعل مقارب کی طرح اسم و خبر چاہے گا شاعر کے قول " فقد جعلت قلوص بنی سہیل۔ میں جعلت طفقت اور اخذت کے معنی میں ہے۔ قلوص بنی سہیل اس کا اسم ہے اور من الاکوار قلوص سے حال ہے، مرتعھا قریب بترکیب خبری جعلت کی خبر۔ اکوار کور کی جمع ہے اونٹوں کے غلہ اور بڑے ریوڑ کو کہتے ہیں مرتع اسم ظرف ہے چراگاہ کے معنی میں۔
ترجمہ ہوگا بنی سہیل کے گلے کے اونٹ اپنی چراگاہ کے قریب لگ لئے۔
استعمال ثانی بمعنی اَوْجَدَ ہے چونکہ متعدی بہ یک مفعول ہے اس لئے یہ بھی متعدی بہ یک مفعول ہوگا جیسے الظلمات والنور۔ ظلمات ونور بترکیب عطف جعل کا معطوف ہے
استعمال ثالث۔ صیّر کے معنی میں صیّر متعدی بدو مفعول ہے کیونکہ تصییر کے معنی ہیں ایک شئ کو کسی صفت سے متصف کر دینا۔ ظاہر ہے کہ اس کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہے اول وہ شئ جسے متصف کیا جائے۔ دوم صفت زیر بحث آیت آیت میں جعل صیّرنی کے معنی میں ہے اس لئے متعدی بدو مفعول ہے اسی جعل کو مناطقہ و فلاسفہ کی اصطلاح میں جعلِ مرکب کہتے ہیں۔ یہ جعل کبھی عملاً ہوتا ہے کبھی قولاً و اعتقاداً
عملاً کی مثال جعلت الثوب قمیصًا۔ میں نے اپنے عمل سے کپڑے کو قمیص کر دیا۔ قولاً و اعتقاداً کی مثال وجعلوا الملائکۃ الذین ھم عباد الرحمٰن اناثا۔ کافروں نے فرشتوں کو جو بندگان خدا ہیں مؤنث ٹھہرایا یہ ٹھہرانا زبان سے بھی ہوسکتا ہے اعتقاد سے بھی۔

ومعنی جعلها فراشا ان جعل بعض جوانبها بارزاعن الماء مع ما فی طبعه من الاحاطة بها و صیرها متوسطة بین الصلابة واللطافة حتی صارت مهیأة لان یقعدوا وینا موا علیها کالفراش المبسوط وذلك لا یستدعی کونها مسطحة لان کرویة تشکلها مع عظم حجمها واتساع جرمها لاتابی الافتراش علیها کالجبل؛

والسَّمَاءَ بِنَاءً من قبة مضروبة علیکم والسماء اسم جنس یقع علی الواحد والمتعدد کالدینار والدرهم وقیل جمع سماءة والبناء مصدر سمی به المبنی بیتا کان او قبة او خباء ومنه بنی علی امرأته لانهم کانوا اذا تزوجوا ضربوا علیها خباء جدیدًا۔

ترجمہ :- اور زمین کو فرش بنانے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے بعض حصوں کو پانی سے ابھرا بنایا باوجودیکہ پانی کے تقاضائے طبع میں یہ تھا کہ اسے گھیرے رکھے۔ اور نیز فرش بنانے کے معنی یہ ہیں کہ زمین کو سختی ونرمی کے درمیان ایک اعتدالی کیفیت پر رکھا یہاں تک کہ وہ اس قابل ہوگئی کہ اس پر لوگ بیٹھیں اور لیٹیں بالکل ایسا جیسا کہ بچھا ہوا فرش۔

اور آسمان کو چھت بنایا

(عبارت) یعنی گنبد نما بنایا جو تم پر تان دیا گیا ہے۔ سماء اسم جنس ہے جو واحد وکثیر سب پر بولا جاتا ہے جس طرح دینار درہم۔ اور بعض نے کہا ہے کہ سماءۃ کی جمع ہے اور بناء مصدر ہے اس سے بنا کردہ چیز کو تعبیر کردیا جاتا ہے خواہ وہ چیز مکان ہو خواہ گنبد، خواہ خیمہ اور اسی سے لیا گیا ہے "بنی علی امرأتہ" (اپنی بیوی کے ساتھ شب زفاف گذاری) کیونکہ جب اہل عرب شادی کرتے تھے دلہن کے لئے نیا خیمہ لگاتے تھے؛

تفسیر :- اور زمین کا فراش ہونا اس کے سطح (طشت نما سپاٹ) ہونے کا تقاضا نہیں کرتا اس لئے کہ اس کا کروی التشکل (گنبد کی طرح گول) ہونا۔ باوجودیکہ عظیم الجثہ اور وسیع الجسم ہے۔ اس سے مانع نہیں کہ اس کو فرش بنایا جائے جس طرح زمین پر پہاڑوں کا ہونا اس کے کروی ہونے کے منافی نہیں ہے۔ قد تقرر المقصود من الترجمۃ فلذالك طوینا الکلام وترکنا التفصیل۔

بناء بروزن فعال مفعول کے معنی میں جیسے مہاد مہود اور بساط مبسوط کے معنی میں۔ پس بنا کے معنی بنانے کے بجائے بنا کردہ شئے کے ہوئے۔ اب بنا کردہ میں عموم ہے کوئی بنائی ہوئی عمارت ہو۔ کوئی تانا ہوا خیمہ ہو کوئی گنبد ہو۔ یہاں گنبد کے معنی مراد ہیں۔ کیونکہ گنبد کی طرح آسمان بھی گول ہے۔ اسی لئے قاضی نے اس کی تفسیر قبہ سے کی ہے۔

سماء کے بارے میں قاضی نے دو رائیں لکھی ہیں (۱) اسم جنس ہے قلیل وکثیر دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

وَاَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۚ عطف على جعل وخروج الثمار بقدرة الله ومشيته ولكن جعل الماء الممزوج بالتراب سببا في اخراجها ومادة لها كالنطفة للحيوان بان اجرى عادته بافاضة صورها وكيفياتها على المادة الممتزجة منهما

ترجمہ :۔ اور وہ ذات جس نے آسمان سے پانی برسایا پھر اس کے ذریعے تمہاری روزی کے لئے پھل نکالے (عبارت انزل معطوف ہے جعل پر اور پھلوں کا آنا اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کی مشیت سے لیکن خاک آمیز پانی کو ان کے نکلنے کا سبب اور مادہ بنا دیا گیا ہے جیسا کہ حیوان کے لئے نطفہ منی کو بایں سبب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت یہی رکھی ہے کہ وہ پھلوں کی شکلیں اور ان کی کیفیتیں اسی آب و گل کے مادے پر پیدا کر دیتا ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) قرآن پاک سے اس معنی کی تائید ہوتی ہے چنانچہ ولقد زینا السماء الدنیا میں واحد اور ثم استوی الی السماء فسوّٰھن سبع سموات میں کثیر پر اطلاق کیا گیا ہے۔

(۲) جیسے اس کا مفرد سماء ۃ ہے سماء قد کے معنی چھت کے ہیں آیت میں مراد متعدد آسمان ہیں چاہے جونسے قول کو سامنے رکھا جائے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب تفسیر عزیزی میں رقم طراز ہیں کہ بناء آسمان کو اظہار نعمت کے موقع پر اس لئے ذکر فرمایا کہ نظام فلکی پر زیست کا مدار ہے۔

آسمان نہ ہوتا تو آفتاب و ماہتاب کواکب و سیارے کہاں ہوتے طلوع کہاں ہوتا غروب کہاں ہوتا پھلوں میں پختگی کیونکر آتی ان میں رس اور مٹھاس کیسے پیدا ہوتی۔ ماہرین فلکیات کا کہنا ہے کہ اگر طلوع آفتاب چند روز کے لئے موقوف ہو جائے تو ساری کائنات شل ہو کر رہ جائے اور سیال چیزیں برف کی طرح منجمد ہو جائیں۔ اور اگر غروب روک لیا جائے تو کائنات کا ذرہ ذرہ انگاروں کی طرح شعلے مارنے لگے اور جل بھن جائے۔ (تشکیل احمد)

تفسیر :۔ بہٖ کی ضمیر کا مرجع ماء ہے اور باء سببیت کے لئے ہے گویا پانی پھلوں کے نکلنے کا سبب ہے تنقیح طلب یہ امر ہے کہ آب و گل سبب موثر ہے یا موثر ذات باری تعالیٰ ہے۔ اکثر متکلمین اسلام اس طرف ہیں کہ اسباب موثر حقیقی نہیں ہیں بلکہ محل تاثیر ہے۔ موثر تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اسی کی قدرت اور مشیت سے پھلوں کا ظہور ہوتا ہاں! یہ ضرور ہے کہ اس نے پھلوں کی شکلیں اور ان کی خاصیتیں اور لذتیں پیدا کرنے کے لئے آب و گل کو ایک مادہ بنا لیا ہے۔

وابدع فی الماء قوۃ فاعلۃ وفی الارض قوۃ قابلۃ یتولد من اجتماعهما انواع الثمار وهو قادر علی ان یوجد الاشیاء کلها بلا اسباب و مواد کما ابدع نفوس الاسباب والمواد ولکن له فی انشائها مدرجًا من حال الی حال صنائع وحکما یجدد فیها لاولی الابصار عبرًا وسکونًا الی عظیم قدرته لیس ذلك فی ایجادها دفعۃ۔

ترجمہ:۔ یا یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے آب وگل میں قوت فاعلہ پیدا فرمائی اور زمین میں قوت قابلہ۔ ان دونوں کے اجتماع سے پھلوں کے اقسام پیدا ہوتے ہیں اور اللہ تعالٰی اس پر بھی قادر ہے کہ تمام چیزوں کو بغیر اسباب ومادہ کے وجود میں لے آئے جس طرح خود اسباب اور مادوں کو بلا سبب و مادہ پیدا کیا۔
لیکن اس کے اس انداز تخلیق میں کہ شئے کو بتدریج ایک حالت سے دوسری حالت پر لے جاتا ہے بڑی صنعتیں اور حکمتیں ہیں جن میں وہ اہل بصیرت کے لئے سامان عبرت پیدا کرتا ہے اور اپنی عظیم الشان قدرت کا اطمینان دلاتا ہے یہ حکمتیں یکبارگی تخلیق میں نہیں ہیں۔

تفسیر:۔ بعض متکلمین اہل سنت اور معتزلہ اسباب کے مؤثر حقیقی ہونے کے قائل ہیں اس عبارت میں ان کے مذہب کا بیان ہے ان کے نقطۂ نظر سے تقریر یہ ہوگی کہ اللہ تعالٰی نے آب گل میں قوت فاعلی یعنی تاثیری قوت اور زمین میں قوت قابلی یعنی تاثری اور انفعالی قوت پیدا فرمائی ان دونوں کے باہم ملنے سے نوع بنوع پھل وجود میں آتے ہیں چونکہ آب و گل میں قوت فاعلی ہے لہٰذا وہ مؤثر حقیقی ہوئے۔
وھو قادر الخ سے مفسر علام تدریجی تخلیق پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالٰی اس پر قادر ہے کہ بغیر اسباب وعلل اشیاء کو پیدا کر دے جیسا کہ خود اس نے اسباب کو بلا اسباب پیدا فرمایا لیکن اس کی اس تدریجی تخلیق اور سبب ومسبب کی ترتیب میں وہ حکمتیں اور مصلحتیں مضمر ہیں جو اہل بصیرت کی آنکھوں میں عبرت کا سرمہ دے رہی ہیں۔ مثلاً یہی کہ بندوں کو تدریجی کام کی تعلیم دینی ہے اور یہ جتانا ہے کہ جب قادر مطلق اسباب ومسببات کے سلسلے کو نظر انداز نہیں کرتا تو تم عاجز و ناتواں ہو کر کس لئے اس سے انحراف کرتے ہو اور چیزوں کو یکبارگی انجام دینے یا حاصل کرنے کی کوشش کیوں کرتے ہو۔
یا یہ کہ جب آسمان سے پانی برستا ہے تو اپنی اس قدرت کا کرشمہ دکھاتا ہے جو آسمان پر ہے اور زمین کی روئیدگی سے اپنی قدرت علی الارض کا منظر پیش کرتا ہے اس طرح پست و بالا پر اس کی قدرت کا یقین اہل بصیرت کے دل و دماغ میں بیٹھ جاتا ہے۔ یہ حکمتیں اس خوش اسلوبی کے ساتھ یکبارگی تخلیق میں حاصل نہیں ہیں مذکورہ بالا اسرار کی طرف ملا علی قاری نے مرقاۃ شرح مشکوۃ باب الایمان میں اشارہ کیا ہے (شکیل احمد)

ومن الاولی للابتداء سواء ارید بالسماء السحاب فان ما علاک سماء او الفلک فان المطر یبتدأ من السماء الی السحاب ومنه الی الارض علی ما دلت علیه الظواهر او من اسباب سماویۃ تثیر الاجزاء الرطبۃ من اعماق الارض الی جوّ الهواء فینعقد سحابا ماطرا

ترجمہ :۔ اور پہلا مِن ابتدار کے لئے ہے خواہ سمار سے بادل مراد ہو کیونکہ جو چیز بھی تمہارے اوپر ہے وہ سما ہے اور خواہ فلک مراد ہو اس لئے کہ بارش فلک سے بادل میں آتی ہے اور بادل سے زمین پر جیسا کہ ظاہری نصوص اس پر دلالت کرتے ہیں یا بارش کی ابتدار ان فلکی اسباب سے ہوتی ہے جو تر اجزار (مانسونی بخارات) کو زمین کی گہرائی سے اٹھا کر طبقۂ زمہریر تک پہونچاتے ہیں پھر اس سے برستے بادل بن جاتے ہیں۔

(بقیہ مدگذشتہ) شاعر مشرق نے بھی کیا خوب کہا ہے ؎

پالتا ہے بیج کو مٹی میں کون
کون دریا کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب۔
کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار
یہ زمین کس کی ہے اور کس کا ہے نورِ آفتاب
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب
موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب (اقبال)

تفسیر:۔ آیت میں دو مِن ہیں مِن السّمار، مِن الثمرات۔
اس عبارت میں پہلے مِن اور اس کے مدخول کی بابت بحث ہے شارح و مفسر کے کلام کا نچوڑ صرف اتنا ہے کہ سمار سے خواہ سحاب کے معنی مراد ہو خواہ فلک کے دونوں صورتوں میں مِن ابتدار کے لئے ہوگا۔
اس کی تفصیل کچھ اپنے اور کچھ مفسر کے لفظوں میں یہ ہے کہ سمار لیا گیا ہے سموٌّ سے سموٌّ کے معنی بلند ہونے کے ہیں اس حیثیت سے سمار ہر وہ چیز ہو سکتی ہے جو ہم سے بلند ہے اور ہم پر سایہ فگن ہے اسی لئے چھت کو سمار البیت کہتے ہیں پس آیت میں سمار کے معنی فلک بھی ہو سکتے ہیں اور بادل بھی کیونکہ بادل بھی ہم سے بلندی پر ہے اور ہم پر سایہ فگن ہیں بادل مراد لینے کی صورت میں مِن کا ابتدائیہ ہونا ظاہر ہے کیونکہ ہماری آنکھیں دیکھتی ہیں کہ بارش بادلوں ہی سے شروع ہوتی ہے۔ البتہ اگر فلک مراد لیا جائے تو اس کا مبدار مطر ہونا یقیناً خفی ہے اس لئے قاضی نے اس کے مبدار ہونے پر دو طرح استدلال کیا ہے۔
پہلا یہ کہ آیات و احادیث کے ظاہری معنی اس پر دلالت کرتے ہیں کہ فلک ہی درحقیقت مبدر مطر ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے انہوں نے فرمایا۔
عرش کے نیچے ایک دریا ہے جس سے اللہ تعالیٰ جانوروں کی روزی اتارتے ہیں اللہ تعالیٰ اس کو حکم فرماتے ہیں۔

ومن الثانیۃ للتبعیض بدلیل قولہ تعالیٰ فَاَخْرَجْنَا بِہٖ ثَمَرٰتٍ واکتناف المنکرین لہ اعنی ماء و رزقا کانہ قال وانزلنا من السماء بعض الماء فاخرجنا بہ بعض الثمرات لیکون بعض رزقکم و ھٰکذا الواقع اذلم ینزل من السماء الماء کلہ ولا اخرج بالمطر کل الثمار ولا جعل کل المرزوق ثمارا او للتبیین ورزقا مفعول بمعنی المرزوق کقولک انفقت من الدراھم الفًا

ترجمہ:۔ اور دوسرا من تبعیض کے لئے ہے بدلیل فرمان باری فاخرجنا بہ ثمرات (ہم نے پانی کے ذریعہ پھل نکالے) اور بایں دلیل کہ دو نکرہ یعنی ماءً اور رزقاً نے من کا احاطہ کر رکھا ہے۔ گویا یہ ارشاد ہوا وانزلنا من السماء بعض الماء فاخرجنا بہ بعض الثمرات لیکون بعض رزقکم (ہم نے آسمان سے کچھ پانی برسایا، پانی سے کچھ پھل نکالے تاکہ وہ پھل تمہارا جزو رزق بنیں) اور حقیقت بھی یہی ہے کیونکہ نہ تو آسمان سے سارا پانی اترا ہے نہ بارش ہی سے تمام پھل نکلے ہیں اور نہ تمام تر روزی پھلوں کو بنایا گیا ہے۔ یا من بیانیہ ہے اور رزقاً مفعول بہ ہے مرزوق کے جیسے تیرا قول انفقت من الدراھم الفا۔

(بقیہ صد گذشتہ) تو وہ خدا کی منشا کے مطابق ایک دوسرے آسمان پر یہاں تک کہ سلسلہ بسلسلہ آسمان دنیا تک پانی اتار دیتا ہے پھر ہوا کو حکم ہوتا ہے ہوا اسے آسمان دنیا سے لے کر بادلوں میں جو کہ چھلنی بنا ہے ڈال دیتی ہے پھر بادلوں کو حکم ہوتا ہے کہ وہ پانی کو چھان دیں چنانچہ وہ چھانتے ہیں تو جو قطرہ بھی ان سے جھڑتا ہے اس کے ساتھ ایک فرشتہ ہوتا ہے جو اسے اپنے ہاتھ میں لے کر زمین پر رکھ دیتا ہے اور ہمیشہ آسمان سے ہر قطرہ نپا تلا زمین پر گرتا ہے ہاں طوفان نوح میں بے ناپے تولے اندھا دھند بارش کی گئی تھی (انتہیٰ)

تفسیر:۔ یہ من الثمرات کے من کی بحث ہے، خلاصہ بحث یہ ہے کہ من تبعیضیہ بھی ہو سکتا ہے اور بیانیہ بھی اگر بیانیہ ہے تو رزقاً مرزوق کے معنی میں ہو کر اخرج کا مفعول بہ ہوگا اور مبیّن ہوگا من الثمرات اس کا بیان مقدم، اصل عبارت ہوگی فاخرج بہ رزقاً من الثمرات۔

اور تبعیضیہ ہونے کی شکل میں من بعض کے معنی میں ہوگا۔ تبعیضیہ ہونے پر قاضی نے تین دلیلیں دی ہیں۔

(۱) یہ کہ دوسرے موقعہ پر اللہ تعالیٰ نے فاخرجنا بہ ثمرات فرمایا ہے ثمرات جمع قلت ہونے کے ساتھ نکرہ بھی ہے اور ایسی جمع قلت بعضیت کے معنی دیتی ہے لہذا معنی ہوں گے فاخرجنا بہ بعض الثمرات۔ پس جب یہاں بعضیت کے معنی طے ہیں تو زیر بحث آیت میں بھی یہی معنی مراد ہوں گے کیونکہ آیات قرآنی ایک دوسرے کے لئے تفسیر ہیں۔

وانما ساغ الثمرات والموضع موضع الكثرة لانه اراد به جماعة الثمرة التى ادركت ثمرة بستانه ويؤيده قراءة من الثمرة على التوحيد اولان الجموع يتعاور بعضها موقع بعض كقوله تعالى كم تركوا من جنات وقوله ثلثة قروء اولانها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة ولكم صفة رزقا ان اريد به المرزوق ومفعوله ان اريد به المصدر كانه قال رزقا اياكم ؎

ترجمہ:۔ اور موقع جمع کثرت کے باوجود ثمرات بصیغۂ قلت اس لئے جائز ہے کہ یہ اس جنس ثمرہ کی جمع ہے جو تمہارے التی ادرکت ثمرۃ بستانہ، میں ہے اور اس کی تائید من الثمرۃ کی قرأت کرتی ہے جو بصیغۂ واحد وارد ہے۔

یا اس لئے کہ جمعیں بجائے یکدگر آجاتی ہیں جیسے ارشاد باری "کم ترکوا من جنات" (انہوں نے بے شمار باغات چھوڑے) اور فرمان باری "ثلثة قروء" (مطلقا خود کو تین حیض روکے رکھیں)

یا اس لئے کہ جب الثمرات معرف باللام ہوگیا تو جمع قلت کی حد سے خارج ہوگیا اور "لکم" رزقا کی صفت ہے اگر رزقا سے مرزوق مراد ہے۔ اور اگر رزق بمعنی مصدر ہے تو لکم اس کا مفعول بہ ہے گویا ارشاد ہوا "رزقا ایاکم" (تم کو روزی دینے کے لئے)

(بقیہ صـ گذشتہ)

(۲) سیاق و سباق میں دو نکرے واقع ہیں ماءً، رزقاً اور ان دونوں میں تنکیر کے سبب تبعیض کے معنی ہیں ہیں لہذا بقرینۂ سیاق و سباق من الثمرات کو بھی تبعیض پر محمول کیا جائے گا۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا "وانزلنا من السماء بعض الماء الخ۔

(۳) خارجی حقیقت بھی اس کی مصدق ہے کیونکہ آسمان سے سارا کا سارا پانی نہیں برسا اور نہ آسمان ہی کے پانی سے سارے کے سارے پھل پیدا ہوئے ہیں اور نہ ہی روزی کا تمام تر حصہ پھلوں میں منحصر ہے۔

تفسیر:۔ یہ ایک اشکال اور اس کا جواب ہے کہ یہ موقع احسان شماری کا ہے لہذا یہاں پھلوں کی بہتات کا بیان مفید تر ہے اور بیان کثرت کے لئے جمع کثرت لائی جاتی ہے پس ثمرات بصیغۂ جمع قلت کیوں لائے؟

مفسر علیہ الرحمۃ نے اس کے تین جواب دیئے ہیں؛

فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا متعلق باعبدوا على انہ نہی معطوف علیہ او نفی منصوب باضمار ان جواب لہ او بلعل علی ان نصب تجعلوا نصب فاطلع فی قولہ تعالیٰ لَعَلِّیٓ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ الحاقا لہا بالاشیاء الستۃ لاشتراکہا فی انہا غیر موجبۃ و المعنی ان تتقوا لا تجعلوا لہ اندادا۔

ترجمہ:- تو اللہ کا کسی کو ہم پلہ نہ بناؤ۔

(عبارت) اس عبارت کا اعبدوا سے تعلق ہے یا اس بنا پر کہ نہی ہے اور اعبدوا پر معطوف ہے یا اس بنا پر کہ نفی ہے، بتقدیر اَن منصوب ہے اور امر کا جواب ہے یا اس کا تعلق لعل سے ہے اس بنیاد پر کہ تجعلوا کا نصب وہ ہے جو فاطلع کا ہے۔ فرمان باری "لعلی ابلغ الاسباب اسباب السموت فاطلع" میں اور یہ نصب لعل کو لاحق کر دینے کی وجہ سے ہے اشیاء ستہ کے ساتھ کیونکہ لعل غیر موجب ہونے میں اشیاء ستہ کا شریک ہے اور معنی ہوں گے لوگو! اگر تم خدا سے ڈرتے رہے تو خدا کا شریک نہ ٹھہرا سکو گے۔

(بقیہ صد گذشتہ)(۱) یہ کہ ثمرات جو گہرائی ہے وہ شمار جمع کثرت میں نہیں ہے، کیونکہ ثمرات اس ثمرہ کی جمع ہے جو جنسی معنی رکھتا ہے اور اس کے تحت مختلف انواع ہوتے ہیں جیسے ادرکت ثمرۃ بستانہ۔ اس کے باغ کے پھل پورے ہو گئے کوئی پھل ادھورا نہیں رہا اس مثال میں ثمرۃ باغ کے تمام پھلوں کے لئے استعمال ہوا ہے لہٰذا اس کی جمع ثمرات مختلف جنسوں کو شامل ہو گا یہ شمول شمار میں نہیں ہے۔

(۲) ثمرات کو جمع قلت ہے مگر معنی میں جمع کثرت کے ہے کیونکہ یہ دونوں جمعیں ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتی رہتی ہیں۔ کم ترکوا من جنات۔ میں کم تکثیر کے لئے ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ جنت میں کثرت مقصود ہے لیکن جنت صیغہ قلت ہے۔ علی ہذا القیاس ثلثۃ قروء میں قروء جمع کثرت ہے حالانکہ معنی جمع قلت کے ہیں۔

(۳) ثمرات پر جب لام تعریف داخل ہوا تو وہ جمع کثرت بن گیا۔

اس کم مایہ کے نزدیک فخر الدین رازی کی رائے وقیع ہے۔ فخر الدین ان مذکورہ گتھیوں میں الجھنے کے بجائے واضح طور پر یہ فرماتے ہیں کہ ثمرات جمع قلت کا لانا ایک خاص رمز رکھتا ہے وہ یہ کہ دنیاوی پھل ان پھلوں کے نسبت بہت تھوڑے ہیں جو آخرت میں ملنے والے ہیں۔ اب خیال کرو کہ جب یہ قلیل تمہاری نظر میں اتنی اہمیت رکھتے ہیں تو کثیر کا کیا عالم ہو گا ع قیاس کن ز گلستان من بہار مرا۔ (شکیل احمد)

او بالذی جعل ان استانفت به علی انه نہی و تم خبرا علی تاویل مقول فیه فلا تجعلوا و الفاء للسببیة ادخلت علیه لتضمن المبتدا معنی الشرط و المعنی ان من حفکم بهذا النعم الجسام و الآیات العظام ینبغی ان لا یشرک به۔

ترجمہ:۔ یا متعلق ہے الذی جعل سے بشرطیکہ الذی جعل کو استیناف مانو اور فلا تجعلوا صیغہ نہی کو مقول فیہ فلا تجعلوا کی تاویل میں لے کر خبر اور فا سببیت کے لئے ہے جو مبتدا کے معنی شرط کو متضمن ہونے کی وجہ سے لا تجعلوا پر داخل کی گئی ہے اور معنی یہ ہوں گے کہ جس ذات نے تمہیں عظیم الشان نعمتوں سے ڈھک کیا ہے مناسب ہے کہ اس کا کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔

(بقیہ گذشتہ) متعلق ہو سکتا ہے، اعبدوا سے، لعلکم تتقون سے اور الذی جعل لکم الارض فراشا سے علی الاول اسمیں دو احتمال ہیں (۱) نہی ہو اور اعبدوا پر معطوف ہو۔
(۲) نفی ہو اور جواب امر ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا،
علی الثانی جواب لعل ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا۔
شبہ پیدا ہوا کہ لعل ترجی ہے اور ترجی کے جواب میں ان مقدر نہیں ہوتا پس فلا تجعلوا کیونکر منصوب ہوگا؟
الجواب:۔ ترجی کو ان اشیاء ستہ کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے جن کے بعد ان مقدر ہوتا ہے چنانچہ "لعلی ابلغ الاسباب اسباب السموٰت فاطلع" میں فاطلع کا نصب اسی الحاق کی بنا پر ہے اور الحاق کی بنیاد یہ ہے کہ جس طرح اشیاء ستہ غیر موجب ہیں لعل بھی غیر موجب ہیں۔

تفسیر:۔ یہ تیسرے تعلق کا بیان ہے حاصل یہ ہے کہ فلا تجعلوا الآیۃ کا تعلق الذی جعل لکم الارض سے بھی ہو سکتا ہے بشرطیکہ الذی جعل لکم الارض فراشا کو کلام مستانف مانو اس صورت میں الذی مبتدا ہوگا۔ اور فلا تجعلوا اس کی خبر اور لا تجعلوا پر داخل ہونے والی فا برائے سببیت ہے جو الذی کے شرط کے معنی پر مشتمل ہونے کی وجہ سے خبر پر لائی گئی ہے۔
شبہ پیدا ہوا کہ لا تجعلوا صیغۂ نہی ہے اور نہی انشاء ہے اور انشاء خبر نہیں ہوا کرتا پس فلا تجعلوا کو خبر بنانا کیونکر صحیح ہوگا؟
الجواب:۔ انشاء مفرد کی تاویل میں ہو کر خبر ہے۔ تقدیری عبارت ہوگی الذی جعل لکم الارض فراشا مقول فیہ لا تجعلوا جس نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا اس کے بارے میں یہ کہا جا رہا ہے کہ اس کا شریک نہ ٹھہراؤ اور اس ترکیب کا حاصل مراد یہ ہے کہ لوگو جس نے اتنے بڑے انعاموں کے ساتھ تمہیں گھیر رکھا ہے مناسب ہے کہ اس کا کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔

والند المثل المناوی قال جریر شعر اَتَیْماً تَجْعَلُونَ الٰی نِدًّا ﴿ وماتَیْمٌ لذی حسب ندید۔ من ند ند ودا اذا نفرؔ و نادّدت الرجل خالفتہ خص بالمخالف المماثل فی الذات کما خص المساوی للمماثل فی القدر وتسمیتہ مایعبدہ المشرکون من دون اللہ انداداً وما زعموا انہا تساویہ فی ذاتہ وصفاتہ ولا انہا تخالفہ فی افعالہ لانہم لما ترکوا عبادتہ الی عبادتہا وسموھا الٰہۃ شابہت حالہم حال من یعتقد انہا ذوات واجبۃ بالذات قادرۃ علی ان تدفع عنہم باس اللہ وتمنحہم مالم یرد اللہ بہم من خیر فتہکم بہم وشنع علیہم بان جعلوا اللہ ۔۔۔ ادا لمن یمتنع ان یکون لہ ند ولھذا قال موحد الجاھلیۃ زید بن عمرو بن نفیل ؎ اربا واحدا ام الف رب ﴿ ادین اذا تقسمت الامور ﴿ ترکت اللات والعزّٰی جمیعًا۔ کذلک یفعل الرجل البصیر۔

ترجمہ :۔ ند ہمسر مخالف کا نام ہے جریر کہتا ہے ؎ اتیما تجعلون الخ ند لیا گیا ہے۔ ند ینِد ندوداً سے جبکہ کوئی چیز بدکے۔ اور نادّدت الرجل سے جبکہ کسی کی مخالفت کی جائے۔

ند اس مقابل کے ساتھ خاص ہے جو ذات میں مماثل ہو جیسا کہ مساوی اس کے لئے خاص ہے جو رتبہ میں مماثل ہو اور باوجودیکہ مشرکین نہ اپنے معبودوں کو خدا کا ذات وصفات میں مساوی سمجھتے تھے اور نہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ وہ خدا کی اس کے افعال میں مخالفت کر سکتے ہیں پھر بھی ان معبودوں کو انداد کہنا اس لئے ہے کہ جب مشرکین نے خدا کی عبادت چھوڑ کر غیر اللہ کی عبادت اختیار کی اور ان کا الٰہ نام رکھا تو ان کا حال اس کے مشابہ ہو گیا جو یہ عقیدہ رکھتا ہو کہ معبودان باطلہ واجب بالذات ہستیاں ہیں جو خود سے عذاب الٰہی کو دفع کرنے کی قدرت رکھتی ہیں اور اس کی قدرت رکھتی ہیں کہ خدا جو خیر بندوں کو نہ دینی چاہے یہ خود عطا کر دیں۔

پھر خدا تعالٰی نے ان کا تمسخر کیا اور ان پر یہ خردہ گیری کی کہ انھوں نے اس ہستی کا شریک ٹھہرایا جس کے لئے شریک کا ہونا محال ہے۔

اسی لئے دور جاہلیت کے موحد زید بن عمرو بن نفیل نے کہا ہے اربا واحدا ام الف رب الخ

جب اختیارات تقسیم ہیں یعنی ہر شخص کو اپنے عقیدہ میں اختیار ہے جیسا چاہے قائم کرے، تو کیا میں ایک خدا کی اطاعت کروں یا ہزاروں کی۔ میں نے تو لات و عزّٰی سبھی کو چھوڑ دیا اور ایک خدا کا ہو رہا اور سمجھدار آدمی ایسا ہی کرتا ہے۔

وَاَنۡتُمۡ تَعۡلَمُوۡنَ حال من ضمایر فلا تجعلوا و مفعول تعلمون مطرح ای و حالکم انکم من اهل العلم والنظر و اصابة الرأی فلو تأملتم ادنیٰ تامل اضطر عقلکم الی اثبات موجد للممکنات منفرد بوجوب الذات متعال عن مشابهة المخلوقات او منوی وهو انها لا تماثلہ ولا تقدر علیٰ مثل مایفعلہ کقولہ تعالیٰ هَلۡ مِنۡ شُرَكَآئِكُمۡ مَنۡ يَّفۡعَلُ مِنۡ ذٰلِكُمۡ مِّنۡ شَیۡءٍ وعلیٰ هذا ان المقصود منہ التوبیخ والتثریب لا تقیید الحکم وقصرہ علیہ فان العالم والجاهل المتمکن من العلم سواء فی التکلیف۔

ترجمۂ آیت:۔ حالانکہ تم علم رکھتے ہو۔

ترجمۂ عبارت: یہ حال ہے فلا تجعلوا کی ضمیر سے اور تعلمون کا مفعول متروک ہے یعنی (لوگو! تم خدا کا شریک ٹھہراتے ہو) حالانکہ تم اہل علم، اہل نظر، اہل رائے ہو اگر ذرا بھی غور کرو تو بے اختیار تمہاری عقل ایسی ہستی کے ثبوت پر پہونچے گی۔ جو ممکنات کی موجد ہے اور اپنی ذات کے واجب الوجود ہونے کے سلسلے میں مستقل اور متفرد ہے اور مخلوق کی مشابہت سے بالاتر ہے۔

یا تعلمون کا مفعول مقدر ہے اور وہ مفعول انہا لا تماثلہ الخ ہے۔

یعنی تم خدا کا شریک ٹھہراتے ہو حالانکہ تم یہ جانتے ہو کہ یہ معبود نہ تو خدا کے مماثل ہیں اور نہ ان جیسی چیزوں پر قادر ہیں جو خدا کرتا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے ہل من شرکائکم الآیہ کیا تمہارے ٹھہرائے ہوئے شرکاء میں سے کوئی ہے جو ان مذکورہ چیزوں میں سے کسی کو انجام دے سکے۔

اور اس تقدیر پر مقصود آیت تنبیہ کرنا اور عار دلانا ہے، نہ کہ حکم کو مقید کرنا اور قید پر منحصر کرنا کیونکہ مکلف ہونے میں عالم اور وہ جاہل جو علم کی صلاحیت رکھتا ہے دونوں برابر ہیں۔

تفسیر[۲۷]:۔ مدعائے قاضی ترجمہ سے واضح ہے۔

جریر کے شعر کا ترجمہ درج ذیل ہے۔ لوگو! کیا تیموں کو میرا ہمسر ٹھہراتے ہو (میرے ہمسر تو وہ کیا ہوں گے وہ تو کسی بھی شریف آدمی کے ہمسر نہیں ہیں۔

تفسیر:۔ وانتم تعلمون فلا تجعلون کی ضمیر مخاطب سے حال ہے اور تعلمون فعل متعدی ہے اس کے مفعول میں دو احتمال ہیں، متروک (نسیاً منسیاً بھولا بسرا) ہو یا مقدر ہو۔ اگر متروک ہے تو تعلمون بمنزلہ فعل لازم ہوگا اس کا

واعلم ان مضمون الآیتین ھو الامر بعبادۃ اللہ تعالیٰ والنھی عن الاشراک بہ والاشارۃ الی ما ھو العلۃ والمقتضی وبیانہ انہ رتب الامر بالعبادۃ علی صفۃ الربوبیۃ اشعارا بانھا العلۃ لوجوبھا ثم بین ربوبیتہ بانہ تعالیٰ خالقھم وخالق اصولھم وما یحتاجون الیہ فی معاشھم من المقلۃ والمظلۃ والمطاعم والملابس فان الثمرۃ اعم من المطعوم والملبوس والرزق اعم من الماکول والمشروب ثم لما کانت ھذہ امورا لا یقدر علیھا احد غیرہ شاھدۃ علی وحدانیتہ رتب علیھا النھی عن الاشراک بہ

ترجمہ:۔ اور جان لو کہ دونوں آیتوں (یاایھا الناس اعبدوا ربکم، فلا تجعلوا للہ اندادا) کا خلاصہ مقصود تین باتیں ہیں اللہ تعالیٰ کی عبادت کا حکم، اس کا شریک ٹھہرانے کی ممانعت، ان دونوں چیزوں کی علت اور مقتضی کی جانب اشارہ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم عبادت کو ربوبیت کی صفت پر اس لئے مرتب کیا کہ معلوم ہو جائے کہ ربوبیت ہی وجوب عبادت کی علت ہے۔ پھر اپنی ربوبیت کی اس طرح تشریح کی، لوگو! ہم ہی تمہارے خالق ہیں تمہارے آباء واجداد کے خالق ہیں اور ان چیزوں کے خالق ہیں جن کے تم محتاج ہو یعنی زمین وآسمان۔ خوراک و پوشاک کیونکہ ثمرہ کا لفظ مطعوم و ملبوس اور اس طرح رزق کا لفظ ماکول و مشروب دونوں میں عام ہے۔

پھر جب یہ چیزیں جن پر غیر اللہ کو قدرت نہیں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر شاہد تھیں تو شرک کی نہی (فلا تجعلوا) کو اس پر مرتب فرما دیا۔

بقیہ صر گذشتہ کسی مفعول سے تعلق ملحوظ نہیں ہوگا اور ترجمہ ہوگا لوگو! تم خدا کا شریک ٹھہراتے ہو حالانکہ تم اہل علم واہل نظر ہو یعنی فہم ودانش اگر ذرا بھی غور کرو تو خالق کائنات واجب بالذات کے اعتراف پر مجبور ہو جاؤ۔

اور اگر مقدر ہے تو تقدیری عبارت ہوگی "وانتم تعلمون انہا لاتماثلہ ولا تقدر علی مثل ما یفعلہ" تعلمون فعل با فاعل اور انہا اسم وخبر ملکر اس کا مفعول۔

ترجمہ ہوگا تم خدا کا شریک ٹھہراتے ہو حالانکہ تم یہ جانتے ہو کہ خدا کا کوئی مماثل ومشابہ نہیں اور اس تقدیر پر ہل من شرکائکم من یفعل من ذالکم من شئ۔ قرینہ ہے کیونکہ اس آیت میں شرکاء سے خدائی افعال کا مطالبہ اور ان کے بارے میں استفسار کیا گیا ہے۔

وعلی ھذا فالمقصود منہ التوبیخ والتثریب ،،

یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ کہ تعلمون مفعول مقدر مان کر انتم تعلمون کو ضمیر لا تجعلوا سے حال قرار دینا

ولعلہ سبحانہ وتعالٰی اراد من الآیۃ الاخیرۃ مع مادل علیہ الظاھر وسیق فیہ الکلام الاشارۃ الٰی تفصیل خلق الانسان وما افاض علیہ من المعانی والصفات علٰی طریقۃ التمثیل فمثل البدن بالارض والنفس بالسماء والعقل بالماء وما افاض علیہ من الفضائل العملیۃ والنظریۃ المحصلۃ بوساطۃ استعمال العقل للحواس وازدواج القوی النفسانیۃ و البدنیۃ بالثمرات المتولدۃ من ازدواج القوی السماویۃ الفاعلیہ والارضیۃ المنفعلۃ بقدرۃ الفاعل المختار فان لکل اٰیۃ ظھرا وبطنا ولکل حد مطلعا۔

ترجمہ:۔ اور شاید اللہ سبحانہ نے بطور تمثیل آخر کی آیت سے تخلیق انسان کی تفصیل اور ان علوم و اوصاف کی تفصیل کی جانب اشارہ کا ارادہ کیا ہے اس معنی کے ساتھ ساتھ جن پر ظاہر کلام دلالت کرتا ہے اور جس کے بارے میں پہلے گفتگو ہو چکی۔ چنانچہ اللہ تعالٰی نے بدن کو تشبیہ دی ہے زمین سے اور نفس کو آسمان سے اور عقل کو پانی سے اور علمی و عملی کمالات جن کا اللہ تعالٰی نے بندوں پر فیضان کیا ہے اور جو عقل کو حواس کے لئے استعمال کرنے کے اور بدنی و روحانی قوتوں کے ملنے سے حاصل ہوتے ہیں ان کو تشبیہ دی گئی ان پھلوں سے جو آسمان کی فعلی اور زمین کی انفعالی قوتوں کے ملنے پر فاعل مختار کی مشیت سے پیدا ہوتے ہیں (یہ معنی ہم نے مراد لئے) اس لئے کہ ہر آیت کا ایک ظاہر ہے اور ایک بطن اور ہر جانب پر اطلاع کے لئے ایک مقام ہے۔

(بقیہ مد گذشتہ) جائز نہیں اس لئے کہ حال ذوالحال کے عامل کے لئے قید ہوتا ہے پس تعلمون اپنے مفعول سمیت لا تجعلوا کے لئے قید ہوگا اور قاعدہ ہے کہ انتفاء قید سے انتفاء مقید بھی ہو جاتا ہے۔ پس علم مخصوص کے منتفی ہونے کی شکل میں شریک ٹھہرانے کی نہی کا بھی انتفاء ہو جائے گا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ بندہ بہر صورت نہی شرک کا مخاطب ہے خواہ اس کی قباحت کا علم رکھتا ہو اور خواہ اس سے ناواقف ہو۔

جواب:۔ کا حاصل یہ ہے کہ اعتراض اس وقت ہے جب تقدیر مفعول سے حکم کو مقید کرنا منظور ہوتا اور یہاں حکم کو مقید کرنا منظور نہیں بلکہ مشرکین کی کمال نادانی اور ان کی فضیحت کرنی ہے کہ تمہیں شرم نہیں آتی جان بوجھ کر ایسا کرتے ہو ع برین فہم و دانش بباید گریست۔

تفسیر:۔ یہاں سے ایک خاص رمز اور صوفیانہ تفسیر کا بیان ہے جس کی تفصیل قاضی نے خود کر دی ہے لہٰذا ہم اس پر زور قلم صرف نہیں کرتے ہاں! اس حدیث کی وضاحت ضرور کریں گے جو عموماً صوفیانہ تفسیروں کے سلسلے میں

بطور سند پیش کی جاتی ہے۔

حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ بیضاوی میں اس کا صرف ایک ٹکڑا زیب قرطاس ہے یعنی ولکل آیۃ الحدیث۔

پوری حدیث اس طرح ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انزل القرآن علی سبعۃ احرف لکل آیۃ منہ ظہر وبطن ولکل حد مطلع"۔

اس کی توجیہ میں کئی قول ہیں بعض نے کہا کہ سبعۃ احرف سے سات لغتیں مراد ہیں۔ قبیلۂ قریش کا لغت، ہذیل کا لغت، ہوازن کا لغت، یمن کا لغت، بنی تمیم کا لغت، دوس کا لغت، بنو حارث کا لغت۔

بہذا حدیث کا مقصود یہ ہے کہ قرآن کریم ان ساتوں قبیلوں کے لغات پر اتار گیا ہے۔ ان میں سے کسی ایک لغت پر قرآن پڑھنا صحیح ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ سبعۃ احرف سے سات قسم کے مضمون مراد ہیں امر، نہی، قصص، امثال، وعدہ وعید، موعظہ اب مفہوم ہوگا کہ قرآن ان سات مضمونوں پر مشتمل ہے،

بعض نے مضامین سبعہ کی تشریح، عقائد، احکام، اخلاق، قصص، امثال، وعد، وعید سے کی ہے۔

اور ظہر آیت سے مراد آیت کے وہ معنی ہیں جو واضح اور روشن ہیں اور بطن آیت سے مراد وہ معنی ہیں جو انتہائی دقیق ہیں اور خدا اور خاصان خدا کے درمیان راز ہیں۔

"ولکل حد مطلع" حد کے معنی ہیں ظہر و بطن میں سے ہر ایک کا پہلو۔

"مطلع" اسم ظرف کا باب افتعال سے معنی ہیں مقام اطلاع، طریقۂ اطلاع، حدیث کا مقصود یہ ہے کہ ظہر و بطن میں سے ہر ایک پر اطلاع پانے کا ایک جدا طریقہ ہے (شیخ زادہ)

ظہر پر اطلاع تو عربی دانی، تاریخ نزول کی واقفیت، ناسخ و منسوخ کی معرفت سے ہوسکے گی۔

اور بطن پر باخبر ہونے کی راہ ریاضات و مجاہدات اور حسن عمل ہے۔

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب ؎ گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

حدیث میں ہے "من عمل بما علم ورثہ اللہ علم مالا یعلم۔ جو معلومات پر عمل کرتا ہے اللہ تعالیٰ مجہولات کا بھی علم اسے عطا کر دیتے ہیں۔ عارف رومی فرماتے ہیں۔ ؎

حرف قرآں را بداں کہ ظاہر است   زیر ظاہر باطنے بس قاہر است
ظاہر قرآں چو شخص آدمی است   کہ نقوشش ظاہر و جانش خفی ست

قرآن کریم کے نقوش کو ظاہر سمجھو اور اس میں ایک باطن کو جلوہ گر یقین کرو نقوش قرآن ایسے ہیں جیسا کہ آدمی کا ڈھانچہ اور اس کا باطن ایسا ہے جیسا کہ آدمی کی روح (شکیل احمد)

وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ لما قرر وحدانيته

وبين الطريق الموصل الى العلم بها ذكر عقيبه ما هو الحجة على نبوة محمد صلى الله

عليه وسلم وهو القرآن المعجز بفصاحته التي بذت فصاحة كل منطيق وافحامه

من طولب بمعارضته من مصاقع الخطباء من العرب العرباء مع كثرتهم وافراطهم فى

المضادة والمضارة وتهالكهم على المعازة والمعارة وعرف ما يتعرف به اعجازه ويتيقن

انه من عند الله كما يدعيه

ترجمہ آیت:۔ اور اگر تم اس قرآن کی طرف سے شک میں جو ہم نے اپنے بندے پر اتارا تو پھر کوئی ایک سورت ہی بنا لاؤ

(ترجمہ عبارت) جب اللہ تعالیٰ اپنی وحدانیت ثابت فرما چکے اور وہ راہ واضح کر چکے جو وحدانیت کے علم تک پہونچانے والی ہے تو اس کے بعد وہ چیز ذکر فرمائی جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر حجت ہے یعنی قرآن جو لوگوں کو عاجز کر دینے والا ہے اپنے اس فصاحت کے ذریعے جو ہر زبان آور کی فصاحت پر غالب ہے، اور ان لوگوں کو لاجواب کر دینے کے ذریعہ جن سے قرآن کا مقابلہ کا مطالبہ کیا گیا یعنی عرب خالص کے فصیح و بلیغ باوجودیکہ وہ کثیر التعداد تھے اور دشمنی اور ضرر رسانی میں غالی تھے اور دفاع اور فتنہ انگیزی میں انتہائی حریص تھے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کو پہچنوایا جن سے اعجاز قرآن جانا جا سکتا ہے اور یہ یقین کیا جا سکتا ہے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے جیسا کہ نبی علیہ السلام کا دعویٰ ہے۔

تفسیر:۔ یہ اس آیت کا ماقبل سے ربط ہے۔ حاصل ربط یہ ہے کہ سابق میں دو چیزیں بیان کی گئی ہیں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی دلیل ۔۔ الذی خلقکم سے فلا تجعلوا تک دلیل ہے اور خود "فلا تجعلوا اللہ انداداً" وحدانیت کا دعویٰ ہے، وحدانیت کے بعد نبوت کا درجہ ہے لہٰذا اس آیت میں نبوت اور اس کی دلیل بیان کی گئی ہے۔

اور وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کا ذکر فرمایا جس نے عرب خالص کے زبان آوروں اور فصیحوں کو چیلنج کیا کہ میری ایک سورت ہی کا مثیل و نظیر بنا کر لاؤ۔ یہ چیلنج سنتے ہی ساری دنیائے زبان و بیان مہر بلب ہو گئی ایسے خاموش ہوئے گویا انہیں سانپ سونگھ گیا ہے اور باوجود شدید العناد ہونے کے ایک سورت تو کیا ایک آیت بھی نہ لا سکے۔ اس سے قرآن کریم کا کلام اللہ اور اس کا صادق اور برحق ہونا ثابت ہوا اور جب قرآن کی صداقت ثابت ہوئی تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی ثابت ہو گئی کیونکہ قرآن آپ کی نبوت

وانما قال مما نزلنا لان نزوله نجما فنجما بحسب الوقائع علی ما تری علیه اهل الشعر والخطابة مما یریبهم کما حکی الله عنهم فقال الذین کفروا لولا نزل علیه القرآن جملة واحدة فکان الواجب تحدیهم علی هذا الوجه ازاحة للشبهة والزاما للحجة واضاف العبد الی نفسه تنویها بذکره وتنبیها علی انه مختص به منقاد لحکمه وقرئ عبادنا یرید محمدا صلی الله علیه وسلم وامته۔

ترجمہ:۔ اور اللہ تعالٰی نے مما نزلنا بصیغۂ تفعیل، اس لئے فرمایا کہ قرآن کریم کا واقعات کے مطابق اور اہل شعر و خطابت کے اسلوب کے موافق جستہ جستہ اترنا ہی ان چیزوں میں ہے جو کفار کے دلوں میں شک پیدا کرتی تھیں۔
جیسا کہ اللہ تعالٰی نے ان کی زبان سے نقل فرمایا ہے " وَقَالَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرْاٰنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً " اور کفار نے کہا کہ محمد پر قرآن یکبارگی کیوں نہیں اتار دیا گیا، اور ان کے شبہ کو رفع کرنے اور ان پر حجت کو تام کرنے کے لئے اس انداز پر ان کو چیلنج کرنا ضروری بھی تھا۔
اور اللہ تعالٰی نے عبد کی اضافت اپنی ذات کی جانب حضور ؐ کی رفع شان کے لئے فرمایا، نیز اس پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ تعالٰی سے خصوصی تعلق ہے اور آپ اس کے حکم کے فرماں بردار ہیں اور ایک قرأت عبادنا ہے عبادنا سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی امت ہے۔

(بقیہ گذشتہ) کا کھلے لفظوں میں اعلان کرتا ہے۔ پس یہ آیت دعوائے نبوت بھی ہے اور دلیل نبوت بھی۔

تفسیر:۔ عبارت بالا تین بحثوں پر مشتمل ہے رفع دخل مقدر[1]، عبدنا کی اضافت[2]، عبدنا کی دوسری قرأت[3]
دخل مقدر یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے نزلنا بصیغۂ تفعیل کیوں فرمایا انزلنا بصیغۂ افعال کیوں نہیں فرمایا۔
اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت چیلنج ہے اور چیلنج حریف کے مزعومات اور شبہات کو سامنے رکھ کر ہوتا ہے۔
یہاں حسب مقابل کفار ہیں جن کو یہ شبہ تھا کہ یہ کلام بشری کلام کے اسلوب پر ہے یعنی جس طرح بشری دنیا میں شاعر اور خطیب جستہ جستہ اپنے خطبے اور دیوان مرتب کرتے ہیں اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم قرآن بھی تھوڑا تھوڑا سناتے ہیں، اور بقول خود ان پر اس طرح اترتا ہے بلہذا یہ الٰہی کلام نہیں ہو سکتا۔ کلام الٰہی ہوتا تو یکبارگی آتا جیسا کہ توریت، انجیل۔ پس ان کے شبہ کا ازالہ اسی وقت ہو سکتا تھا جبکہ اللہ تعالٰی نزلنا فرماتے اور اس کے تدریجی نزول کی شکل میں تو مقابلہ بہت آسان ہے اگر یہ کلام بشر ہے تو تم بھی تو بشر ہی ہو اس کی جیسی ایک سورت ہی لے آؤ۔
بحث کا دوسرا جز عبد کی اضافت ہے، یاد رہے کہ اضافت کبھی مضاف کا رتبہ بڑھانے کے لئے ہوتی ہے، جیسے

والسورة الطائفة من القرآن المترجمة التی اقلها ثلث ایات وهی ان جعلت واوها اصلیة منقولة من سور المدینة لانها محیطة بطائفة من القرآن مفرزة محوزة علی حیالها او محتویة علی انواع من العلم احتواء سور المدینة علی ما فیها او من السورة التی هی الرتبة قال ولرهط حراب وقد سورة ÷ فی المجد لیس غرابها بمطار۔ لان السور کالمنازل والمراتب یرتقی فیه القاری او لها مراتب فی الطول والقصر والفضل والشرف وثواب القراءة

ترجمہ :۔ سورت قرآن کا وہ حصہ ہے جو با عنوان ہو اور جس میں کم از کم تین آیتیں ہوں ۔ اور لفظ سورۃ کے واؤ کو اگر اصلی قرار دیا جائے تو یہ منقول ہوگا سور المدینۃ سے اس لئے کہ سورت احاطہ کئے ہوئے ہے قرآن کے ایک حصہ کا جو الگ تھلگ ہے اور ایک مستقل مجموعہ ہے یا اس لئے کہ سورت مختلف علوم پر مشتمل ہے جیسا کہ فصیل شہر پر مشتمل ہوتی ہے یا ماخوذ ہے سورۃ بمعنی رتبہ سے جیسا کہ شعر میں ہے ؎

ولرہط حراب وقد سورۃ ÷ فی المجد لیس غرابہا بمطار۔

اس لئے کہ سورتیں سیڑھیوں اور درجوں کی طرح ہیں جن پر قاری چڑھتا جاتا ہے یا سورتوں کے مدارج ہیں ان کے چھوٹے بڑے ہونے میں افضل اور اشرف ہونے میں اور ان کی قرأت کا ثواب ملنے میں۔

(بقیہ سگذشتہ) "عبد السلطان ترکیب" سلطان کی جانب مضاف ہونے کی وجہ سے عبد کی شان اونچی ہوگئی کبھی مضاف الیہ کی عظمت بڑھ جاتی ہے جیسے "عبدی حضر" میرا غلام حاضر ہوگیا یعنی میں وہ ہوں کہ غلام رکھتا ہوں کبھی کسی تیسری شے کی عظمت منظور ہوتی ہے جیسے عبد السلطان عندی یہاں نہ عبد کی تعظیم پیش نظر ہے اور نہ سلطان کی بلکہ خود متکلم کی جو نہ مضاف ہے نہ مضاف الیہ۔

آیت میں اضافت کا فائدہ تعظیم مضاف ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی جانب عبد کو مضاف کرکے خود عبد کی شان بڑھا دی۔

جز ذٰلک عبادنا کی قرأت ہے پہلی قرأت مفرد کی تھی اور اس سے مراد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تھے یہ قرأت جمع کی ہے اس صورت میں آپؐ اور آپ کی امت مسلمہ مراد ہوگی۔

تفسیر :۔ یہ لفظ سورۃ کی تحقیق ہے۔ سورۃ کے واؤ میں دو احتمال ہیں اصلی ہے یا ہمزہ سے بدلا ہوا ہے اگر واؤ اصلی ہے تو ماخذ میں دو احتمال ہیں۔ سور المدینۃ سے لیا گیا ہے یا سورت بمعنی رتبہ سے۔ اگر سور المدینۃ سے

وان جعلت مبدلة من الهمزة فمن السؤرة التى هى البقية والقطعة من الشئ والحكمة فى تقطيع القرآن سورًا افراد الانواع وتلاحق الاشكال وتجاوب النظم وتنشيط القارى وتسهيل الحفظ والترغيب فيه فانه اذا ختم سورة نفّس ذلك منه كالمسافر اذا علم انه قطع ميلا او طوى بريدًا والحافظ متى حذقها اعتقد انه اخذ من القرآن حظا تامًا وفاز بطائفة محدودة مستقلة بنفسها فعظم ذلك عنده وابتهج به الى غير ها من الفوائد۔

ترجمہ:۔ اور اگر واؤ کو ہمزہ سے بدلا ہوا قرار دیا جائے تو لفظ سورت ماخوذ ہوگا اس سورت سے جو کسی شے کے باقی ماندہ ٹکڑے اور حصے کے معنی میں ہے اور قرآن کریم کو سورتوں پر تقسیم کرنے میں مصلحت اس کے مختلف مضامین کو الگ الگ کرنا اور ہم شکل مضمونوں کو یکجا کرنا اور عبارت کے مختلف گوشوں کو سمیٹنا اور قاری میں نشاط پیدا کرنا۔ اور حفظ قرآن کو آسان کرنا اور حفظ کی رغبت دلانا ہے کیونکہ قاری جب ایک سورت ختم کرلیگا تو یہ ختم اس کی کلفت کو کسی قدر دور کردے گا جسطرح مسافر کی کلفت دور ہوجاتی ہے جب یہ جان لیتا ہے کہ اس نے ایک میل یا ایک منزل طے کی ہے اور حافظ جب ایک سورت پر قابو پالیگا تو وہ یہ سمجھے گا کہ اس نے قرآن کا ایک کامل حصہ حاصل کرلیا ہے۔ اور وہ قرآن کے ایک مستقل اور متعین حصہ پر کامیاب ہوگیا ہے اور یہ بات اس کی نظر میں عظمت کا باعث ہوگی اور اس کی وجہ سے وہ مسرور ہوگا اس کے علاوہ اور بھی بہت سے فوائد ہیں۔

(بقیہ صدگذشتہ) لیاگیا ہے تو دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جسطرح سور المدینۃ یعنی شہر پناہ شہر کو احاطہ میں لئے ہوتی ہے اسی طرح سورت بھی مختلف مضامین اور علوم پر مشتمل ہوتی ہے۔

اور اگر سورۃ بمعنی رتبہ سے ماخوذ ہے تو دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ سورتیں بھی فضل و شرف کے اعتبار سے مختلف مراتب رکھتی ہیں۔ سورۃ کے رتبہ کے معنی میں ہونے پر نابغہ نے اس شعر سے استشہاد کیا ہے ؎

ولرہط حراب وقدّ الخ۔ رہط بمعنی قبیلہ ہے۔ حراب اور قدّ دو شخصوں کے نام ہیں۔ سورۃ بمعنی رتبہ، مجد بمعنی بزرگی مطار کے معنی پرواز یا جائے پرواز کے ہیں،

ترجمہ ہوگا حراب اور قد کے قبیلے کو بزرگی میں وہ رتبہ حاصل ہے کہ اس کا زاغ مائل پرواز نہیں ہے یعنی بزرگی کے بلند افق پر کوئی زاغ ہی نہیں ہے، مائل پرواز ہونا تو ثانوی درجہ کی بات ہے، محل استشہاد لفظ سورۃ ہے جو رتبہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ (شیخ زادہ)

مِنْ مِّثْلِهٖ صفة سورة ای بسورة کائنة من مثله والضمیر لما نزلنا ومن للتبعیض او للتبیین وزائدة عند الاخفش ای بسورة مماثلة للقرآن فی البلاغة وحسن النظم او لعبدنا ومن للابتداء ای بسورة کائنة ممن ھو علی حاله من کونه بشرا اُمّیًا لم یقرأ الکتب ولم یتعلم العلوم او صلة فاتوا والضمیر للعبد۔

ترجمہ:۔ من مثلہ سورۃ کی صفت ہے یعنی ایسی سورت لے آؤ جو قرآن جیسی کتاب سے ماخوذ ہو اور مثلہ کی ضمیر ما نزلنا کیطرف لوٹتی ہے اور مِنْ تبعیض کے لئے ہے یا بیانیہ ہے اور اخفش کے نزدیک زائدہ ہے یعنی ایسی سورت لے آؤ جو بلاغت اور حسن کلام میں قرآن جیسی ہو، یا ضمیر عبدنا کیطرف راجع ہے اور من ابتداء کے لئے ہے یعنی ایسی سورت لے آؤ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم جیسے اُمّی انسان کیطرف سے ہو جس نے نہ کوئی کتاب پڑھی اور نہ کوئی علم سیکھا۔
یا من صلہ ہے فاتوا کا اور ضمیر عبد کیطرف راجع ہے۔

(بقیہ گذشتہ) شعر مذکور ہی کے رنگ کا ایک شعر خاقانی ہند شیخ محمد ذوق دہلوی کی زبان سے سنئے یہ شعر اس قصیدہ کا ہے جو شاہی گھوڑے کی تعریف میں لکھا گیا تھا فرماتے ہیں۔
؎ پہونچے اس رخشِ فلک سیر زمیں پیما کو ❊ نہ منجم کا خیال اور نہ مہندس کا قیاس۔ (ذوق)

تفسیر:۔ من مثلہ میں از روئے ترکیب دو احتمال ہیں سورۃ کی صفت ہے یا فاتوا سے متعلق ہے اگر فاتوا سے متعلق ہے تو مِنْ فاتوا کا صلہ ہوگا اور مثلہ کی ضمیر ما نزلنا کیطرف راجع ہوگی۔ ترجمہ تو لے آؤ ما نزلنا جیسی کتاب سے کوئی سورت۔

اور صفت ہونے کی صورت میں من میں چار احتمال ہیں، تبعیض کے لئے ہو، بیانیہ ہو، زائدہ ہو، ابتدائیہ ہو۔ پہلی تین صورتوں میں ضمیر کا مرجع "ما نزلنا" ہوگا اور ترجمہ ہوگا۔ ایسی سورت لے آؤ جو بلاغت میں ہماری نازل کردہ کتاب کے مثل ہو یا اس جیسی کتاب سے ماخوذ ہو۔
اور ابتدائیہ ہونے کی صورت میں ضمیر عبدنا کی طرف لوٹے گی۔ ترجمہ ہوگا۔ تو لے آؤ کوئی سورت جو صادر ہو ہمارے بندے محمد جیسے کسی دوسرے انسان سے یعنی وہ سورت اس شخص کا نتیجۂ فکر ہو جو حضور جیسا ہو جنہوں نے کسی سے بھی پڑھنا لکھنا نہیں سیکھا ؎

یتیمے کہ ناکردہ قرآں درست ❊ کتب خانۂ چند ملت بشست

والردّ الی المنزّل اَوجہ لانہ المطابق لقولہ فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ ولسائر اٰیات التحدی ولان الکلام فیہ لافی المنزّل علیہ فحقہ ان لاینفک عنہ لیتسق الترتیب والنظم۔

ولان مخاطبۃ الجم الغفیر بان یاتوا بمثل ما اتی بہ واحد من ابناء جلدتہم ابلغ فی التحدی من ان یقال لہم لیأت بنحو ما اتی بہ ھٰذا اٰخر مثلہ ولانہ معجز فی نفسہ لا بالنسبۃ الیہ لقولہ تعالیٰ قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ ولان ردہ الی عبدنا یوھم امکان صدورہ ممن لم یکن علیٰ صفتہ ولایلائمہ قولہ تعالیٰ وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ فانہ امر بان یستعینوا بکل من ینصرھم ویعینہم

ترجمہ:۔ اور لوٹانا ماانزلنا ۔کی طرف زیادہ راجح ہے کیونکہ یہی صورت فرمان باری۔ فأتوا بسورۃ من مثلہ، اور دوسری تحدی کی آیتوں سے میل کھاتی ہے اور اس لئے بھی کہ گفتگو منزّل (قرآن) میں ہے۔ منزّل علیہ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) میں نہیں ہے بنا برحق کلام یہی ہے کہ منزّل سے جدا نہ ہو تاکہ ترتیب وعبارت ہموار اور یکساں رہے۔

اور اس لئے بھی کہ ایک انبوہ کثیر سے یہ خطاب کرنا کہ وہ اس جیسا کلام لے آئیں جیسا ان کے خاندان کا ایک فرد لایا ہے۔ چیلنج میں زیادہ بلیغ ہے بہ نسبت اس کے کہ ان سے یہ کہا جائے کہ محمد جیسا کوئی دوسرا شخص تنہا اس جیسا کلام لے آئے جیسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے ہیں ۔ اور اس لئے بھی کہ قرآن فی حد ذاتہ معجز ہے نہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرتے ہوئے کیونکہ ارشاد باری قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یاتوا بمثل ھٰذا القراٰن لا یاتون بمثلہ۔ (اے محمد ان سے کہدیجئے کہ اگر تمام جن وبشر اکٹھے ہو کر قرآن کا مثیل لانا چاہیں تو نہیں لاسکتے) اور اس لئے بھی کہ ضمیر کا عبدنا کی طرف لوٹانا یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ مثل قرآن کا صدور اس شخص سے ممکن ہے جو آنحضور کے حال پر نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ فرمان باری "وادعوا شہداءکم من دون اللہ" اس کی موافقت نہیں کرتا اس لئے کہ وہ اس کا امر ہے کہ کفار ہر اس شخص سے مدد لیں جو ان کی مدد کر سکتا ہے؛

تفسیر :۔ مرجع ضمیر کے وجوہ ستہ میں سے یہ بقیہ چار وجہوں کا ذکر ہے۔

(۱) ماانزلنا کو مرجع بنانے کی صورت میں چیلنج زیادہ قوی ہے بہ نسبت اس کے کہ عبدنا کو مرجع بنایا جائے کیونکہ بر تقدیر اول خطاب تمام کفار سے ہوگا۔ کہ تم سب مل کر اس جیسا کلام لے آؤ جو تمہارے خاندان کا ایک فرد لایا ہے؛

وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر او القائم بالشهادة او الناصر او الامام وكانه سمى به لانه يحضر النوادى ويبرم بمحضره الامور اذ التركيب للحضور اما بالذات او بالتصور ومنه قيل للمقتول فى سبيل الله شهيد لانه حضر ما كان يرجوه او الملائكة حضره۔

ترجمہ آیت:۔ اور بلاؤ اپنے تمام حمایتیوں کو اللہ کے سوا۔

(ترجمہ عبارت) اور شہداء شہید کی جمع ہے۔ شہید کے چار معنی ہیں (۱) حاضر مجلس (۲) گواہ (۳) حمایتی (۴) پیشوا، سربراہ گویا مذکورہ چیزوں کو شہید کے نام سے اس لئے موسوم کیا گیا کہ یہ محفلوں میں حاضر ہوتی ہیں اور انہیں کی موجودگی میں امور تصفیہ پاتے ہیں۔ اور حضور کی لم اور مناسبت اس لئے نکالی گئی کہ شہید کی ترکیب مادی حضور کے لئے ہے خواہ بالذات ہو یعنی وہ شے بذاتہ وبنفسہ حاضر ہو خواہ بالتصور ہو یعنی وہ شے اپنے علم اور تصور کے اعتبار سے حاضر ہو چنانچہ گواہ گو بنفس نفیس شریک واقعہ نہیں ہوتا مگر اپنے معلومات کی وجہ سے حاضر سمجھا جاتا ہے اور اسی مناسبت سے کشتۂ راہ خدا کو شہید کہا جاتا ہے کیونکہ وہ ان تمام چیزوں پر حاضر ہوتا ہے جن کی وہ توقع رکھتا تھا یا اس لئے کہ فرشتے اس کے روبرو حاضر ہوتے ہیں۔

(بقیہ گذشتہ) اور بر تقدیر ثانی مفہوم یہ ہوگا کہ محمد کے مثل کسی دوسرے سے اس جیسا کلام بنوالاؤ اس صورت میں چیلنج کا رخ صرف ایک شخص کی جانب ہوگا اور ظاہر ہے کہ چیلنج وہی زوردار ہوتا ہے جو زیادہ سے زیادہ لوگوں کے مقابلے میں ہو۔

(۲) قرآن کریم فی نفسہ معجز ہے اور عبدنا کو مرجع بنانے میں اس کا معجز بالغیر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ یعنی یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرآن اس لئے معجز ہے کہ نبی امی کی زبان سے ادا ہو رہا ہے۔ گویا اس کے معجز ہونے میں امی ہونے کو دخل ہے حالانکہ قرآن معجز بالذات ہے کسی کی بھی زبان سے ادا ہو۔

(۳) عبدنا کو مرجع بنانے میں بطور مفہوم مخالف وہم ہوتا ہے کہ جو نبی کریم کا سا امی نہ ہو وہ قرآن کا مثل لا سکتا ہے

(۴) "وادعو شہداءکم من دون اللہ" عبدنا کے مرجع ہونے کی موافقت نہیں کرتا۔ کیونکہ عبدنا کی صورت میں خطاب کا رخ اور قرآن لانے کا چیلنج صرف ایک شخص یعنی مثل محمد کی جانب ہوتا ہے اور وادعوا شہداءکم الآیۃ میں اس کے برخلاف تمام حمایتیوں کو للکارا ہے لہذا سیاق کلام کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مرجع عبدنا کو ٹھہرایا جائے۔

ومعنی دون ادنیٰ مکان من الشئ ومنه تدوین الکتب لانہ ادناء البعض من البعض ودونك هٰذا ای خذه من ادنی مکان منك ثم استعیر للرتب فقیل زید دون عمرو ای فی الشرف ومنه الشئ الدون ثم اتسع فیه فاستعمل فی کل تجاوز حد الی حدٍّ وتخطی امر الی اٰخر قال اللّٰہ تعالٰی لَا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْکٰفِرِیْنَ اَوْلِیَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ ای لا یتجاوزوا ولایۃ المؤمنین الی ولایۃ الکافرین وقال امیۃ شعر یا نفس مالك دون اللّٰہ من واق ۞ ای اذا تجاوزت وقایۃ اللّٰہ فلا یقیك غیره -

ترجمہ:۔ دون وہ شئی جو کسی شئی سے مکان کے اعتبار سے قریب تر ہو اور اسی سے لیا گیا ہے تدوین الکتب بمعنی ترتیب کتب کیونکہ یہی بعض اجزاء کو بعض سے قریب کرنا ہے اور دونک ہذا۔ کے معنی ہیں یہ چیز ایسی جگہ سے لیلو جو تجھ سے قریب تر ہو۔ پھر دون مجازاً استعمال ہونے لگا مراتب اور درجات کے لئے، چنانچہ کہا جاتا ہے "زید دون عمرو" زید عمرو سے فضل و کمال میں کم رتبہ ہے اور اسی سے ہے "الشئ الدون" خسیس و حقیر شئی۔ پھر اس معنی مجازی میں مزید وسعت دی گئی اور اس کا استعمال کسی بھی حد سے دوسری حد کی جانب تجاوز ہونے اور ایک امر سے دوسرے امر کی طرف منتقل ہونے میں کیا جانے لگا۔ حق تعالےٰ کا ارشاد ہے "لا یتخذ المومنون الکافرین اولیاء من دون المومنین" اہل ایمان مومنین کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا دوست نہیں بنا سکتے۔ یعنی مومنین اہل ایمان کی دوستی سے تجاوز ہو کر کافروں کی دوستی کی طرف نہیں جا سکتے۔

اور امیہ ابن صلت کہتا ہے ع یا نفس مالک الخ اے جان تیرے لئے خدا کے سوا کوئی نگہبان اور محافظ نہیں ہے یہاں استشہاد دون اللہ کے لفظ سے ہے کہ یہ تجاوز کے معنی میں ہے یعنی اے میرے نفس جب تو خدا کی نگہبانی سے تجاوز ہو کر غیر اللہ کی نگہبانی تلاش کرے گا تو تیرا کوئی نگہبان نہیں ہوگا۔ پورا شعر یوں ہے ؎

یا نفس مالک دون اللہ من واق ۞ ولا لِلَسْعِ بنات الدہر من راق

تفسیر:۔ لسع سانپ کا ڈسنا۔ بنات الدہر۔ زمانے کی بیٹیاں، مراد ہے زمانے کی گردشیں، راق منتر پڑھ کر بس اتارنے والا، سانپ کا کاٹا جھاڑنے والا۔

شاعر خود کو خطاب کرتا ہے کہ اے خدا کے سوا تیرا کوئی نگہبان نہیں، اور زمانے کی گردشوں کا زہر اتارنے والا اس کی ذات کریم کے سوا کوئی نہیں۔ خواجہ میر درد نے کیا کہا ہے ؎

یگانہ ہے تو آہ بے گانگی میں ۞ کوئی دوسرا اور ایسا نہ دیکھا۔

ومن متعلقة بادعوا والمعنی وادعوا المعارضته من حضرکم اورجوتم معونته من نسلکم وجنکم والهتکم غیر الله فانه لایقدر علی ان یاتی بمثله الا الله اوادعوا من دون الله شهداء یشهدون لکم بان ما اتیتم به مثله ولا تستشهدوا بالله فانه من دیدن المبهوت العاجز عن اقامة الحجة اوبشهداءکم الذین اتخذتموهم من دون الله اولیاء اوالهة وزعمتم انها تشهد لکم یوم القیمة اوالذین یشهدون لکم بین یدی الله علی زعمکم من قول الاعشی ؎ تریک القذی من دونها وهی دونه ؛ لیعینوکم۔

ترجمہ :۔ اور مِنْ متعلق ہے اُدعوا سے معنی ہیں اور تم بلالو قرآن کریم کے مقابلے کے لئے ان لوگوں کو جو تمہارے پاس موجود ہیں اور اُن کو جن کی امداد کی تمہیں امید ہے خواہ وہ انسانوں میں سے ہوں خواہ جنوں میں سے ہوں خواہ تمہارے ان معبودوں میں سے ہوں جو اللہ کے سوا ہیں اس لئے کہ اس کے مثل پر خدا کے سوا اور کسی کو قدرت نہیں یا معنی یہ ہیں کہ تم اللہ کے سوا ان گواہوں کو بلالو جو تمہارے حق میں اس کی گواہی دیں کہ جو تم نے کر آئے ہو وہ قرآن کا مثل ہے اور دیکھو اللہ کو اس پر گواہ نہ بنانا کیونکہ یہ اس متحیر کا دستور ہے جو دلیل قائم کرنے سے عاجز رہ گیا ہو۔ یا مِن متعلق ہے شہداءکم سے اور معنی ہیں بلالو ان کو جنہیں تم نے خدا کے سوا کارساز اور معبود بنا رکھا ہے اور جن کے بارے میں تمہارا یہ عقیدہ ہے کہ وہ روز قیامت تمہارے حق میں گواہی دیں گے۔ یا یہ معنی ہیں کہ ان کو بلالو جو تمہارے حق میں خدا کے روبرو بقول تمہارے گواہی دیں گے یہ بیان لیا گیا ہے اعشیٰ کے قول سے تریک القذی من دونہا الخ سے اور تمہارا یہ بلانا اس لئے ہو کہ وہ تمہاری امداد کریں۔

بقیہ صـ گذشتہ : میرحسن کہتے ہیں ؎

کسی سے بر نہ آئے نہ کچھ کام جان ۔ جو وہ مہربان ہے تو کل مہربان ۔

تفسیر :۔ مِنْ کے تعلق میں تین احتمال ہیں، ادعُوا کا صلہ ہو اور ابتدائیہ ہو، فاعل ادعوا سے حال ہو۔ شہداءکم سے متعلق ہو۔

تقدیر اول پر مِن ابتدائیہ ہوگا اور شہداءکم میں دو معنی کی گنجائش نکل سکے گی۔ حاضری، حمایتی کی۔ ترجمہ ہوگا۔ اپنے حاضرین یا حمایتیوں کو پکار لو اور تمہاری یہ پکار اللہ تعالیٰ کو پکارنے سے متجاوز ہو کر شروع ہونی چاہیے۔

وفی امرهم ان یستظهروا بالجماد فی معارضة القرآن غایة التبکیت والتهکم بهم.

ترجمہ:۔ مشرکین کو اس حکم میں کہ وہ قرآن عزیز کے مقابلے میں بے جان چیزوں سے مدد چاہیں سخت ڈانٹ اور انتہائی درجہ کا مذاق ہے۔

(بقیہ گذشتہ) صورت ثانیہ میں شہداء گواہ کے معنی میں ہوگا ترجمہ ہوگا، بلا لو ان کو جو یہ گواہی دیں کہ تمہارا خود ساختہ کلام قرآن کی مانند ہے درانحالیکہ تم اللہ تعالیٰ سے متجاوز ہونے والے ہو یعنی اس شہادت کے لئے خدا ہی کو گواہ نہ بنا دینا کیونکہ یہ شیوہ درماندہ اور ہزیمت خوردہ انسان کا ہے کہ جب اس کے پاس کوئی دلیل نہیں ہوتی ہے تو کہنے لگتا ہے کہ خدا گواہ میری بات سچی ہے بس میں جانتا ہوں یا میرا خدا۔

تقدیر ثالث پر بھی شہداء گواہ کے معنی میں ہوگا لیکن لفظ دون میں دو احتمال ہوں گے۔

اول یہ کہ تجاوز کے معنی میں ہو جو پہلے سے چلے آرہے ہیں۔ دوم یہ کہ روبرو، سامنے کے معنی میں ہو پہلے معنی پر مطلب ہوگا۔ بلا لو تم اپنے ان گواہوں کو جنہیں تم نے اللہ تعالیٰ سے متجاوز ہو کر کارساز اور معبود مان رکھا ہے اور سمجھ رکھا ہے کہ وہ روز حشر تمہارے موافق گواہی دیں گے۔

دوسرے معنے پر مطلب ہوگا بلا لو ان لوگوں کو جو بقول تمہارے خدا کے روبرو تمہارے حق میں گواہی دیں گے، تاکہ وہ اب تمہاری امداد کریں اور مثیل قرآن لانے میں تمہارا ہاتھ بٹائیں۔

چونکہ دون کا روبرو کے معنی میں ہونا کس قدر مخفی تھا اس لئے قاضی اس کی شہادت میں اعشیٰ کا کلام لایا ہے۔ پوری شکل اس کی یہ ہے سے تریک القذی من دونها وهی دونه ٭ اذا ذاقها من ذاقها یتمطق، تریٰ مذاحد مونث غائب کا صیغہ ہے اس کی ضمیر زجاجہ (شیشہ) کی طرف راجع ہے۔ قذی تنکے کو کہتے ہیں اکثر اس کا استعمال آنکھ کے تنکے میں ہوتا ہے۔ تمطق باب تفعل سے چاٹنے، چٹخارا لینے چٹ چٹ کی آواز کرنے کے معنی میں ہے شاعر اس میں شیشے کی توصیف کر رہا ہے کہ اس قدر صاف شفاف ہے کہ اگر کوئی تنکا اس کی پشت کی جانب پڑا ہو تو ایسا لگتا ہے کہ گویا وہ اس کے آگے پڑا ہوا ہے یعنی شیشہ اپنی لطافت اور انتہائی چمک کی وجہ سے نہیں معلوم ہوتا کہ یہ نور بصر اور تنکے کے درمیان حائل ہے۔ استشہاد "من دونها" کے لفظ سے ہے جو روبرو کے معنی میں ہے۔ شعر کا ترجمہ ہوگا شیشہ تمہیں تنکے کو اپنے سامنے اور اپنے آگے دکھلائے گا۔ حالانکہ وہ خود تنکے کے آگے ہے جب کوئی اس میں زبان لگاتا ہے تو چٹخارا لیتا رہتا ہے۔

تفسیر:۔ کلام کا یہ ٹکڑا ان صورتوں سے متعلق ہے جنہیں شہداء کی تفسیر اولیاء سے کی گئی ہے اور اولیاء سے اصنام مراد لئے گئے ہیں اور ان پر ایک سطحی اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ قرآن نے شہادت کے لئے اصنام کو پکارنے کا حکم کیوں دیا وہ تو ایک جماد لایعقل ہیں۔

وقیل من دون اللہ ای من دون اولیائہ یعنی فصحاء العرب ووجوہ المشاھد لیشھدوا لکم ان ما اوتیتموہ مثلہ فان العاقل لا یرضی لنفسہ ان یشھد بصحۃ ما اتضح فسادہ وبان اختلالہ۔

ان کنتم صٰدقین انہ من کلام البشر وجوابہ محذوف دل علیہ ما قبلہ والصدق الاخبار المطابق وقیل مع اعتقاد المخبر انہ کذلک عن دلالۃ او امارۃ لانہ تعالیٰ کذب المنافقین فی قولہم انک لرسول اللہ لما لم یعتقدوا مطابقتہ ورد بصرف التکذیب الی قولہم نشھد لان الشھادۃ اخبار عما علمہ وھم ما کانوا عالمین بہ۔

ترجمہ :۔ اور بعض نے کہا کہ من دون اللہ کے معنی ہیں من دون اولیاء اللہ، ترجمہ ہوگا اور بلاؤ اللہ کے اولیاء اور اس کے حامیوں کے سوا اپنے شہداء کو یعنی عرب کے فصحاء اور ان کی مجلسوں کے اشراف کو تاکہ وہ تمہارے حق میں یہ گواہی دے سکیں کہ جس کو تم بنا کر لاتے ہو وہ قرآن جیسا ہے (لیکن یہ لوگ گواہی نہیں دے سکتے) کیونکہ دانا آدمی اپنے لئے یہ پسند نہیں کرسکتا کہ وہ اس چیز کی شہادت دے جس کا فساد واضح ہوچکا اور جس کا ناقص ہونا عیاں ہوچکا ہو۔
اگر تم سچے ہو (ترجمہ عبارت) اس دعوے میں کہ قرآن بشر کا کلام ہے اور شرط کا جواب محذوف ہے اور اس پر ما قبل دلالت کرتا ہے اور صدق نام ہے واقعہ کے مطابق خبر دینے کا اور بعض نے کہا ہے کہ صدق نام ہے واقعہ کے مطابق خبر دینے کا اس کے ساتھ ساتھ کہ مخبر بھی اس کا اعتقاد رکھتا ہو خواہ یہ اعتقاد کسی دلیل کی وجہ سے ہو یا کسی علامت کی وجہ سے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کو ان کی خبر انک لرسول اللہ میں جھوٹا کہا ہے محض اس لئے کہ وہ اس کی مطابقت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اور یہ قول رد کر دیا گیا ہے تکذیب کو منافقین کے قول نشہد کی جانب متوجہ کرکے، اس لئے کہ شہادت نام ہے اس بات کی خبر دینے کا جس کا شاہد یقین رکھتا ہو اور منافقین اس خبر کا یقین نہیں رکھتے تھے۔

(بقیہ صہ گذشتہ) قاضی اس سرسری اشکال کو اٹھانا اور اس کی حکمت بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اصنام کو شاہد بنانے کا حکم تحقیقاً و امتثالاً نہیں ہے بلکہ تبکیتاً و استہزاءً ہے کہ ؎

کافراں از بت بے جان چہ توقع دارید ÷ گاہے آں بت بپرستید کہ جانے دارد
کافرو! بے جان بُت سے کیا توقع رکھتے ہو۔ ذرا اسے بھی پوج کر دیکھو جو جاندار بھی ہے جان بخش ہے۔

تفسیر: انہ من کلام البشر۔ کی عبارت نکال کر قاضی نے صادقین کا مفعول بہ ظاہر کیا ہے۔ ترجمہ ہوگا اگر تم یہ بات سچ کہتے ہو کہ قرآن بشر کا کلام ہے۔

ان کنتم صٰدقین شرطیہ ہے قاضی نے جزا کے بارے میں فرمایا کہ وہ محذوف ہے اور اس پر کلام سابق قرینہ ہے۔ پس کلام سابق کی روشنی میں جملہ اس طرح بنے گا "ان کنتم صٰدقین، فاتوا بمثلہ وادعوا من یعینکم فی ذلک (اگر تم سچے ہو تو قرآن کا مثل بنا لاؤ اور اپنے حمایتیوں کو بھی بلا لو)

آگے صدق کی تعریف اور تفسیر ذکر کی ہے صدق کے بارے میں دو قول نقل کئے ہیں جمہور کا، جاحظ کا۔ جمہور کہتے ہیں صدق یہ ہے کہ خبر دینے والا واقع کے مطابق خبر دے چاہے خود اس کا معتقد ہو یا نہ ہو جاحظ کہتے ہیں کہ صدق یہ ہے کہ خبر دینے والا واقع کے مطابق خبر دے اور خود اس مطابقت کا اعتقاد بھی رکھتا ہو خواہ یہ اعتقاد کسی دلیل کے تحت ہو، یا کسی علامت کے تحت ہو۔ جن صاحبوں کی نظر سے خطیب دمشق عبدالرحمٰن قزوینی کی تلخیص اور علامۂ روزگار تفتازانی کی مختصر گذری ہوگی وہ بخوبی جانتے ہیں کہ قول اول کے موافق صدق وکذب کے درمیان کسی تیسری شے کا واسطہ نہیں نکلتا بلکہ خبر یا صادق ہوگی یا کاذب۔ البتہ قول ثانی کے مطابق ایک تیسرا واسطہ لا صادق ولا کاذب کا بھی نکل آئے گا۔

جاحظ نے اپنی تائید بلکہ اپنے استدلال میں آیت قرآنی "انک لرسول اللہ" کو پیش کیا ہے۔ یہ منافقین کی جانب سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی شہادت ہے۔ اور بلاشبہ واقع کے مطابق ہے مگر اللہ تعالیٰ نے آگے چل کر فرمایا۔ "واللہ یشہد ان المنافقین لکاذبون" یعنی خدائی شہادت ہے کہ منافقین اپنی اس خبر میں جھوٹے ہیں۔ ظاہر ہے کہ منافقین کا اس خبر میں جھوٹا ہونا اس لئے نہیں ہے کہ یہ خبر مطابق واقع نہیں بلکہ صرف اس لئے ہے کہ وہ خود اس کے معتقد نہیں تھے۔ معلوم ہوا کہ صدق خبر کے لئے اعتقاد مخبر بھی ضروری ہے۔

قاضی نے جاحظ کے اس استدلال کا جواب یہ دیا کہ خدائی تکذیب خبر یعنی جملہ انک لرسول اللہ سے متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق منافقین کے قول نشہد سے ہے گویا ارشاد یوں ہوا کہ منافقین نشہد کہنے میں اور اس اخبار کا شہادت نام رکھنے میں جھوٹے ہیں کیونکہ شہادت اس خبر کو کہتے ہیں جو خبر دہندہ کے قلبی یقین اور دل کی مطابقت کے ساتھ زبان سے ادا ہو۔ اور اس خبر کے یقین سے منافقین کے دل بالکل کورے تھے بلکہ اس کے انکار پر ان کو اصرار تھا۔

❖ ❖ ❖

فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْ وَقُوْدُھَا النَّاسُ وَالْحِجَارَۃُ ۖ

لمّا بیّن لھم ما یتعرفون بہ امر رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام وماجاء بہ ومیّز لھم الحق عن الباطل رتب علیہ ماھو کالفذلکۃ لہ وھو انکم اذا اجتھدتم فی معارضتہ وعجزتم جمیعًا عن الاتیان بما یساویہ او یدانیہ ظھر انہ معجز والتصدیق بہ واجب فاٰمنوا بہ واتقوا العذاب المعدّ لمن کذب فعبر عن الاتیان المکیف بالفعل الذی یعم الاتیان بہ وغیرہ ایجازًا ونزّل لازم الجزاء منزلتہ علی سبیل الکنایۃ تقریرًا للمکنی عنہ وتھویلا لشان العناد وتصریحا بالوعید مع الایجاز۔

ترجمۂ آیت :۔ پس اگر تم ایسا نہ کر سکو اور تم ہرگز نہ سکو گے تو اس آگ سے بچو جس کا ایندھن لوگ ہیں اور پتھر ہیں۔

(ترجمہ عبارت) جب اللہ تعالیٰ نے کافروں کے سامنے وہ چیزیں بیان فرمادیں جن سے وہ پیغمبر علیہ السلام کی حقیقت اور جو چیز پیغمبر علیہ السلام لے کر آئے اس کی حقیقت پہچان سکتے ہیں اور ان کے سامنے حق کو باطل سے ممتاز کردیا تو اس پر یہ بات کو مرتب فرمایا جو مذکورہ چیزوں کے لئے نتیجہ کے درجہ میں ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اے کافرو! جب تم قرآن کے مقابلے کے سلسلے میں کوشش کرچکے۔ اور تم سب کے سب اس کلام کے لانے سے عاجز رہ گئے جو قرآن کا ہم پلہ ہو یا اس سے قریب تر ہو تو یہ ظاہر ہوگیا کہ قرآن معجز ہے اور اس کی تصدیق ضروری ہے سو اس پر ایمان لاؤ اور اس عذاب سے بچو جو قرآن کو جھٹلانے والوں کے لئے تیار کیا گیا ہے۔

تو تعبیر فرمایا اللہ تعالیٰ نے اتیان مخصوص کو لفظ فعل سے جو اتیان اور غیر اتیان ہر دو کو عام ہے اختصار کی غرض سے۔ اور اتار لیا بطور کنایہ جزا (آمنوا) کے لازم (اتقوا) کو جزا کے درجہ میں مکنی عنہ کی پختگی کے لئے اور عناد کی صفت کو خوفناک ظاہر کرنے کے لئے۔ اور وعید کو اختصار کے ساتھ بصراحت بیان کرنے کے لئے۔

تفسیر :۔ یہ عبارت آیت بالا کی تفسیر بھی ہے اور اس کا ماقبل سے ربط بھی جس کا حاصل یہ ہے کہ سابق میں آنحضورؐ کی رسالت آپ کے لائے ہوئے دین اسلام اور قرآن کریم کی صداقت کے دلائل کا بیان تھا اور اس آیت میں ان دلائل کے نتیجہ کا بیان ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عرب کو خطاب فرماتے ہیں کہ لوگو! جب تم نے قرآن کے مقابلے کے لئے انتہائی کوششیں صرف کرلیں اور پھر بھی اس کا مثل یا نظیر لانے سے عاجز رہ گئے تو یہ عیاں ہوگیا کہ قرآن کریم معجز ہے اور اس پر یقین کرنا ضروری ہے لہٰذا اب تو قرآن پر ایمان لاؤ اور خود کو اس عذاب سے

وصدر الشرطیۃ بان الذی للشك والحال یقتضی اذا الذی للوجوب فان القائل سبحانہ لم یکن شاکا فی عجزھم ولذلك نفی اتیانھم معترضا بین الشرط والجزاء تھکما بھم او خطابا معھم علی حسب ظنھم فان العجز قبل التامل لم یکن محققا عندھم۔

ترجمہ:۔ اور جملہ شرطیہ کو شروع فرمایا "ان" سے جو شک کے لئے ہے حالانکہ صورت حال تقاضا کرتی ہے اذا کا جو یقین کے لئے ہے کیونکہ قائل سبحانہ تعالیٰ ان کے عجز و درماندگی میں متردد نہیں ہے اسی لئے شرط و جزا کے درمیان جملہ معترضہ کے ذریعے ان کے لانے کی نفی بھی فرمادی بہ طرز تعبیر ان کا مذاق اڑانے کے لئے ہے یا اس لئے ہے کہ کفار سے خطاب کفار کے خیال کے مطابق کیا گیا ہے کیونکہ غور و فکر سے پہلے ان کا عاجز رہ جانا ان کے نزدیک محقق نہیں تھا۔

(بقیہ گذشتہ) بچاؤ جو اس کے جھٹلانے والوں کے لئے تیار کیا گیا ہے۔

شبہ:۔ یہ آیت کفار کے عجز کو ظاہر کرنے کے لئے ہے یعنی ریحت لانے کے لئے ہے کہ کفار سے جس کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ اس کے پورا کرنے سے وہ عاجز رہے اور مطالبہ کیا گیا اتیان مخصوص (قرآن کے لانے) کا، پس اظہار عجز کے وقت اتیان مخصوص کا ذکر کیوں نہیں کیا گیا۔ اور یہ کیوں نہیں فرمایا گیا "فان لم تأتوا بالقرآن ولن تأتوا بہ" ذکر ہوا ہے تو فعل کا ہوا ہے جو اتیان مخصوص اور غیر اتیان مخصوص ہر دو کو عام ہے۔

جواب:۔ یہ تعبیر بغرض اختصار ہے کیونکہ اتیان سے تعبیر کرنے کی صورت میں دو فقرے مزید لانے پڑتے بالقرآن اور بہ اور اس اختصار سے مقصود و مراد پر کوئی اثر بھی نہیں پڑتا کیونکہ کلام سابق کی روشنی میں مراد خود بخود متعین ہو جاتی ہے۔

شبہ:۔ جب فان لم تفعلوا ولن تفعلوا، شرط ہے اور اس کی جزا "فامنوا بالقرآن" ہے تو یہاں جزا کیوں مذکور نہیں ہوئی۔

جواب:۔ اتقار نار، ایمان بالقرآن کے لئے لازم ہے پس بطور کنایہ لازم کو ملزوم کی جگہ رکھ دیا گیا اور اس اسلوب میں تین مصلحتیں مضمر ہیں۔

(۱) ملزوم یعنی ایمان بالقرآن کو پختگی کے ساتھ ثابت کرنا کیونکہ کنایہ صریح سے بلیغ تر ہے۔

(۲) جو چیز یں ایمان کی راہ میں روڑا ہے یعنی عناد اس کو خوفناک ظاہر کرنا گویا مخاطب کو یہ بتادیا گیا کہ عناد اس قدر اندیشہ ناک ہے کہ اگر اس رنگ میں اگر تم قرآن پر ایمان نہیں لائے تو پھر تمہارے لئے دہکتے ہوئے انگارے ہیں۔

(۳) ایمان نہ لانے پر جو وعید ہے اس کی تصریح کرنا۔

تفسیر:۔ یہ ایک شبہ اور اس کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ مقام اذا کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ مضمون شرط یعنی کفار

وتفعلوا جزم بلم لانها واجبة الاعمال مختصة بالمضارع متصلة بالمعمول ولانها لما صيرته ماضيا صارت كالجزء منه وحرف الشرط كالداخل على المجموع فكانه قال فان تركتم الفعل ولذلك ساغ اجتماعهما۔

ترجمہ:۔ اور تفعلوا مجزوم ہے لم کی وجہ سے کیونکہ لم واجب العمل ہے، مضارع کے ساتھ مخصوص ہے اور اپنے معمول سے متصل ہے اور اس لئے بھی کہ جب لم نے مضارع کو ماضی کر دیا تو اس مضارع کے جزء کے درجہ میں ہوگیا اور حرف شرط لم اور لم کے مدخول دونوں کے مجموعہ پر داخل ہے گویا یوں ارشاد ہوا " فان ترکتم الفعل اگر تم فعل اتیان کو چھوڑ دو، یعنی تم سے فعل اتیان نہ ہو سکے، اور اس لئے اِنْ اور لَمْ کا اجتماع جائز ہوا۔

(بقیہ گذشتہ) کا قرآن جیسا بنا کر نہ لانا یقینی ہے اور باری تعالٰی کو بھی اس میں ذرا شک نہیں یہی وجہ کہ شرط جزا کے درمیان ولن تفعلوا سے اس کی تاکید کے ساتھ نفی بھی فرما دی۔ اور جب مضمون شرط یقینی ہوتا ہے تو اس پر اذا داخل ہوتا ہے اِنْ تو مشکوک موقعوں کے لئے آتا ہے پس یہاں بجائے اذا، اِنْ کیوں لایا گیا۔

قاضی نے اس کے دو جواب دیتے ہیں (۱) یہ اسلوب مخاطبوں کا مذاق اڑانے کے تئے ہے کہ وہ اس قدر نادان اور ہٹ دھرم ہیں کہ جو چیز یقینی ہے اور پایۂ ثبوت کو پہونچ چکی ہے اس کو بھی مشکوک سمجھتے ہیں۔

(۲) اِن شکیہ کا لانا مخاطب کی رعایت حال کی وجہ سے ہے کیونکہ مخاطب کے نزدیک اپنی عاجزی و درماندگی ابھی محقق و ثابت نہیں ہوئی تھی کیونکہ انھوں نے ابھی غور و فکر سے کام نہیں لیا تھا، تامل و تعمق کے بعد ان کی عاجزی خود ان پر بھی بے نقاب ہوگئی تھی۔

تفسیر:۔ تفعلوا پر دو عامل داخل ہیں اِنْ اور لَمْ اور دونوں کا عمل جزم ہے اور تفعلوا یقیناً مجزوم ہے کیونکہ اس کا نون اعرابی ساقط ہے اب سوال یہ ہے کہ ایسے موقع پر کیا کیا جائے ہر دو کو عامل کہا جائے، یا کسی ایک کو؟

نحویین کا فیصلہ یہ ہے کہ دو حرف ایک سا عمل رکھتے ہوں جب یکجا ہو جائیں تو ایک کو بے دخل دے عمل یا لغو کی بولی میں طلق کر دیا جائے اور دوسرے کو عامل مانا جائے

قاضی کی رائے یہ ہے کہ تفعلوا میں لم عامل ہے اور اِنْ، لم اور لم اور مدخول لم دونوں کے مجموعہ پر داخل ہے اور عاملیت لم کے لئے قاضی نے چار وجوہ ترجیح بیان فرمائے ہیں۔

(۱) لم واجب الاعمال ہے یعنی جہاں بھی آئے گا عامل ہو کر ہی آئے گا۔

(۲) لم کو مضارع کے ساتھ خصوصی تعلق ہے چنانچہ ماضی پر نہیں آتا۔

(۳) لم تفعلوا سے ملا ہوا واقع ہے اس کے اور تفعلوا کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے۔

ولَنْ كلا فى نفى المستقبل غيرانه ابلغ وهو حرف مقتضب عند سيبويه والخليل فى احدى الروايتين عنه وفى الرواية الاخرى اصله لا اَنْ وعند الفراء لا فابدلت الفها نونًا.

والوقود بالفتح ما توقد به النار وبالضم المصدر وقد جاء المصدر بالفتح قال سيبويه سمعنا من يقول وقدت النار وقودا عاليا والاسم بالضم ولعله مصدر سمى به كما قيل فلان فخر قومه وزين بلده وقد قرئ به والظاهر ان المراد به الاسم وان اريد به المصدر فعلى حذف مضاف اى وقودها احتراق الناس ـ

ترجمہ :۔ اور لَنْ، لَا جیسا ہے مستقبل کی نفی کرنے میں مگر یہ ضرور ہے کہ لَنْ لا کی نسبت بلیغ تر ہے اور لن سیبویہ کے نزدیک اور ایک روایت کے مطابق خلیل کے نزدیک حرف مستقل ہے (کسی سے ماخوذ نہیں ہے) اور خلیل نحوی سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس کی اصل لَا اَنْ ہے اَنْ کے ہمزہ کو کثرت استعمال کیوجہ سے ساقط کر دیا پھر اجتماع ساکنین ہوا لَا کے الف اور نون ساکن کے درمیان، لہٰذا الف کو حذف کر دیا لَن ہوگیا۔

اور فراء کے نزدیک لَنْ کی اصل لَا ہے الف کو نون سے بدل دیا گیا لَنْ ہوگیا۔

اور وقود واؤ کے فتحہ کے ساتھ وہ ایندھن ہے جس سے آگ روشن کی جائے اور واؤ کے ضمہ کے ساتھ مصدر ہے (معنی ہوں گے آگ کا روشن ہونا) اور مصدر فتحہ کے ساتھ بھی آیا ہے، سیبویہ فرماتے ہیں میں نے عرب کو کہتے ہوئے سنا ہے "وَقَدَتِ النَّارُ وَقُوْدًا عَالِيًا"، آگ بلند شعلوں کے ساتھ روشن ہوئی اور اسم واؤ کے ضمہ کے ساتھ آیا ہے اور شاید مضموم الواؤ مصدر ہے جسکو اسم بنا دیا گیا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "فلانٌ فخر قومه وزين بلده" فلاں شخص افتخار قوم اور زینت شہر ہے۔

اور ایک قرأت ضمہ کے ساتھ وارد بھی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مراد اس قرأت سے بھی معنی اسمی ہیں اور اگر معنی مصدری مراد لئے جائیں تو مضاف محذوف ماننا ہوگا۔ تقدیری عبارت ہوگی وقودہا احتراق الناس نار دوزخ کا جلنا لوگوں کا جلنا ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) (۴) لم نے جب فعل مضارع کو ماضی کر دیا تو وہ فعل کے لئے بمنزلہ جز ہوگیا اور جز عمل دخل کا زیادہ حقدار ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف اِن نہ تو وہ واجب العمل ہے اور نہ ہی مضارع کے ساتھ اس کو خصوصیت ہے چنانچہ ماضی پر بھی آتا ہے اور اس پر لفظوں میں کوئی عمل نہیں کرتا نیز اِن اور تفعلوا کے درمیان لَم کا فصل بھی ہے اور نہ ہی اِن فعل کے جزء کا درجہ رکھتا ہے پس اِن وجوہ استحقاق نہ ہونے ہوئے اِن کو عامل کیونکر بنایا جاسکتا ہے۔

والحجارة وھی جمع حجر کجمالة جمع جمل وھو قلیل غیر منقاس والمراد بہا الاصنام التی نحتوھا وقرنوا بہا انفسہم وعبدوھا طمعًا فی شفاعتہا والانتفاع بہا واستدفاع المضار بمکانتہم ویدل علیہ قولہ تعالٰی اِنَّکُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ حَصَبُ جَہَنَّمَ عذبوا بما ھو منشأ جرمہم کما عذب الکانزون بما کنزوہ او بنقیض ما کانوا یتوقعون زیادۃ فی تحسرھم

ترجمہ:۔ اور حجارہ حجر کی جمع ہے جیسے جمالۃ جمل کی۔ اور یہ جمع نادر خلاف قیاس ہے اور حجارہ سے مراد وہ پتھر ہیں جو انہوں نے تراشے تھے اور ان سے اپنے دل لگا رکھے تھے اور ان کی پرستش کرتے تھے اس توقع میں کہ وہ شفاعت کریں گے اور ان سے ان کو نفع پہونچے گا۔ اور ان کے شرف کی بدولت ان کے مضرات دفع ہوں گے۔

اور اصنام مراد ہونے پر دلیل ارشاد باری اِنَّکُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ حَصَبُ جَہَنَّمَ ہے (بے شک تم اور جن کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو وہ جہنم کا ایندھن ہیں) کافروں کو عذاب دیا ان پتھروں سے جو ان کے جرم کا منشا اور باعث تھے جس طرح مال وزر جمع کرنے والوں کو عذاب دیا گیا اس مال وزر سے جسے انہوں نے جمع کیا تھا یا کافروں کا قلق وحسرت بڑھانے کے لئے ان کی توقع کے خلاف ان کو عذاب دیا گیا۔

تفسیر:۔ عُذِبُوْا بما ھو منشأ جرمہم الخ یہ جملہ مستانفہ ہے۔ اور اس کا مقصود نار دوزخ کو اہتمام سے بھڑکانے کی وجہ بیان کرنا ہے قاضی نے دو وجہیں ذکر فرمائی ہیں۔

(۱) یہی پتھر شرک وکفر کا باعث تھے لہٰذا سزا میں بھی اسی باعث جرم اور منشاء شرک کو تجویز کیا گیا جیسا کہ مال وزر جمع کرنے والوں اور اس کی زکوٰۃ نہ دینے والوں کے حق میں وارد ہے ”سَیُطَوَّقُوْنَ مَا بَخِلُوْا بِہٖ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ۔ روز قیامت اس مال کا آتشیں طوق بنا کر ان کی گردن میں ڈالا جائے گا۔ پس جس طرح ان لوگوں کے جرم کا باعث مال وزر تھا اور اسی سے ان کو سزا دی گئی اسی طرح کافروں کو ان کے دیوتاؤں کے ذریعے سزا دی گئی۔

(۲) کافروں کے قلق اور ان کی حسرت میں اضافہ کرنے کے لئے۔

کیونکہ جس چیز کے بارے میں انہیں یہ توقع ہو کہ وہ ان کے لئے باعث نجات ہوگی جب الٹے وہی عذاب پہونچائے تو اس پر جس قدر حسرت ہو کم ہے۔ وہ تو بزبان حال یہی کہیں گے۔ ؎

باغباں نے آگ دی میرے نشیمن کے لئے
جن پہ تکیہ تھا وہی پتے ہوا دینے لگے۔

وقیل الذهب والفضۃ التی کانوا یکنزونها ویغترون بهما وعلٰی هٰذا لم یکن لتخصیص اعداد هٰذا النوع من العذاب بالکفار وجه وقیل حجارۃ الکبریت وهو تخصیص بغیر دلیل وابطال للمقصود اذ الغرض تهویل شانها وتفاقم لهبها بحیث تتقد بما لا یتقد به غیرها والکبریت تتقد به کل نار وان ضعفت فان صح عن ابن عباس فلعله عنی به ان الاحجار کلها لتلک النار کحجارۃ الکبریت لسائر النیران۔

ترجمہ :۔ اور بعض نے کہا حجارہ سے مراد وہ سونا اور چاندی ہے جسے وہ لوگ جمع کرتے تھے اور ان کی وجہ سے فریب کھائے ہوتے تھے اور اس توجیہہ کی بنیاد پر اس قسم کے عذاب کی تیاری کو کافروں کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔

اور کہا گیا ہے کہ حجارہ سے مراد گندھک والے پتھر ہیں اور یہ تخصیص بے دلیل ہے اور مقصود آیت کو فنا کرتی ہے کیونکہ مقصود نار دوزخ کی خوفناکی کو بیان کرنا ہے اور اس کے شعلوں کی تیزی کو ظاہر کرنا ہے بایں طور کہ اس کو ان چیزوں سے دہکایا جائے گا جس سے دوسری آگ نہیں دہکائی جا سکتی اور گندھک سے ہر آگ جلائی جاتی ہے خواہ کتنی ہی ہلکی ہو تو اگر یہ روایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بسند صحیح مروی ہے تو شاید آپ کا مقصود اس سے یہ ہے کہ اس آگ کے لئے ہر قسم کے پتھر ایسے ہی ہیں جیسے گندھک دوسری آگ کے لئے۔

تفسیر :۔ حجارہ کی مراد کے سلسلے میں قاضی نے تین قول نقل کئے ہیں۔

پہلا گذر چکا۔ دوسرا یہ کہ اس سے سونا چاندی مراد ہے تیسرا یہ کہ گندھک مراد ہے۔

قاضی کا مزاج مقدمہ میں عرض کر چکا ہوں کہ جو لفظ مختلف تفسیروں کا حامل ہوتا ہے قاضی کا اسلوب بیان اس سلسلے میں یہ ہے کہ اپنی پسندیدہ تفسیر کو حتمی لفظوں میں مقدم ذکر کرتے ہیں اور بقیہ کو قیل سے بیان کر جاتے ہیں۔ اس موقع پر بھی قاضی نے حجارہ کے بارے میں تفسیر اصنام کو یقینی لہجے میں ذکر فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفسیر ان کے نزدیک راجح ہے اور دیگر تفاسیر مرجوح ہیں۔ نیز آخر الذکر ہر دو تفسیروں پر نکتہ چینی بھی کی ہے وہ یہ کہ اگر سونا چاندی مراد لی جائے تو اس قسم کے عذاب کو صرف کافروں کے لئے تیار کرنے کے کیا معنی ہوں گے۔ یہ عذاب تو بعض زکوٰۃ نہ دینے والے مومنین کو بھی ہوگا۔ حالانکہ قرآن اعلان کرتا ہے "اعدت للکافرین"

ولما کانت الآیۃ مدنیۃ نزلت بعد ما نزل بمکۃ قولہ تعالٰی فی سورۃ التحریم نارًا وقودھا الناس والحجارۃ ،، سمعوہ صح تعریف النار ووقوع الجملۃ صلۃ فانہا تجب ان تکون قصۃ معلومۃ۔

ترجمہ :- اور جب یہ آیت مدنی ہے اور سورۂ تحریم کی آیت ،، نارا وقودہا الناس والحجارۃ ،، کے مکہ میں نازل ہونے کے بعد نازل ہوئی اور اس کو عرب نے سن بھی رکھا تھا تو پھر اس آیت میں نار کو معرف لانا بھی صحیح ہے اور بعد کے جملہ کا صلہ واقع ہونا بھی صحیح ہے کیونکہ صلہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ واقعہ معلومہ ہو۔

(بقیہ صگذشتہ) یہ عذاب خاص کر کافروں کے لئے تیار کیا گیا ہے۔

اور اگر گندھک سے تفسیر کی جائے تو تقصود آیت ہاتھ سے جاتا ہے کیونکہ مقصود آیت آتش دوزخ کی انفرادی شان کو ظاہر کرنا ہے کہ یہ دنیا کی نہیں دوزخ کی آگ ہوگی وہ دنیا کی آگ سے کہیں زیادہ تیز اور جلانیوالی ہے یہاں تک کہ اس کا ایندھن اور سوختہ بھی یہاں کی آگ سے الگ ہوگا۔ یہاں پتھر ڈالے جائیں تو آگ کے جوبن ٹھنڈے ہو جائیں وہاں پتھروں سے اور زیادہ بھڑکے گی۔ پس اگر گندھک مراد لی جائے تو دوزخ کی آگ میں انوکھاپن کیا ہوگا یہاں بھی آگ اکثر گندھک ہی سے روشن کی جاتی ہے۔

لیکن بیضاوی کی نظر اس پر بھی ہے کہ یہ تفسیر ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے صحابی رسول سے روایت شدہ تفسیر پر نکتہ چینی نہیں کی جا سکتی کیونکہ احوال معاد کے سلسلے میں اثر صحابی حدیث مرفوع کا درجہ رکھتا ہے اس لئے بیضاوی لرزیدہ و ترسیدہ قلم سے لکھتے ہیں کہ اول تو یہ روایت بسند صحیح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی نہیں اور اگر صحت تسلیم بھی کر لی جائے تو آپ کا مقصود حجارۃ الکبریت کی تعیین نہیں ہے بلکہ تمثیل ہے یعنی منشا یہ ہے کہ نار جہنم کیلئے دوسرے پتھر ایسے ہی ہونگے جیسے گندھک دنیا کی آگ کیلئے۔

مجھ ہیچمداں کی سطلی نظر یہ کہتی ہے کہ اگر حجارۃ الکبریت کو بلا تاویل اپنے ظاہری معنی ہی پر رکھا جائے تب بھی مبالغہ میں سر فرق نہیں آتا کیونکہ گندھک کی آگ اپنی چند خصوصیات کی وجہ سے عذاب کی شدت کا باعث ہے گندھک میں حرارت انتہائی درجہ کی ہوتی ہے اس کے شعلے خوب بھڑکتے ہیں وہ بہت جلد روشن ہو جاتی ہے وہ نہایت بدبودار ہوتی ہے اور جسم میں پورے طور پر سرعت کے ساتھ چپک جاتی ہے تو گویا اللہ تعالٰی یہ فرماتے ہیں کہ نار جہنم شدید الحرارت کثیر الالتہاب، سریع الانقاد، کریہہ الرائحہ اور قوی الاتصال ہوگی۔ (شکیل احمد)

تفسیر :- یہ ایک نحوی انداز کے شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ سورۂ تحریم میں مضمون یوں بیان ہوا ہے یاایہا الذین آمنوا قوا انفسکم واہلیکم نارًا وقودہا الناس والحجارۃ ،، یعنی نار کو نکرہ اور وقودہا الناس والحجارۃ

أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ۔ هُيِّئَتْ لهم وجعلت عُدَّةً لعذابهم وقرئ اُعتِدت من العتاد بمعنى العدة والجملة استيناف او حال باضمار قد من النار لا من الضمائر التي في وقودها وان جعلته مصدرا للفصل بينهما بالخبر۔

ترجمہ :۔ تیار کی گئی ہے کافروں کے لئے۔

ترجمہ (عبارت) یعنی کافروں کے لئے مہیا کی گئی ہے اور ان کے لئے سامان عذاب بنائی گئی ہے اور ایک قرأت "اعتدت" کی ہے، ماخوذ ہے عتاد سے عتاد عُدّۃ کے ہم معنی ہیں اور یہ جملہ استیناف ہے یا بتقدیر قد نار سے حال ہے اس ضمیر سے حال نہیں ہے جو وقودہا میں ہے۔ خواہ وقودہا کو آپ مصدر قرار دیں کیونکہ ضمیر اور جملے کے درمیان خبر کا فصل ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) یعنی نار کو نکرہ اور وقودہا الناس والحجارۃ کو صفت بنا کر ذکر کیا گیا ہے اور فاتقوا النار التی الایۃ میں النار کو معرفہ اور وقودہا الناس والحجارۃ کو صلہ ذکر کیا گیا اس اختلاف تعبیر کی وجہ کیا ہے؟

قاضی کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی اسم کو معرفہ اور کسی جملے کو صلہ بنانے کا قانون یہ ہے کہ ان دونوں کا مخاطب کو پہلے سے علم ہو۔ اب چونکہ سورۂ تحریم کی آیت سے سامعین کو نار اور وقودہا الناس والحجارۃ کا علم ہو چکا تھا اس لئے اس کے بعد نازل ہونے والی آیت میں ایک کو معرفہ باللام اور دوسرے کو بطور صلہ ذکر فرمایا۔

تفسیر :۔ آیت میں نحوی اعتبار سے دو صورتیں ہیں، استیناف ہو، حال ہو۔ استیناف کا مطلب یہ نہیں ہے کہ سوال مقدر کا جواب ہو بلکہ مقصود یہ ہے کہ جملہ مستقلہ ہو اور ماقبل سے اس کا ترکیبی تعلق نہ ہو کیونکہ بقول عبدالحکیم سیالکوٹی ذوق سلیم اس کو سوال مقدر کا جواب قرار دینے سے ابا کرتا ہے۔ حال مانتے ہوئے ضروری ہوگا کہ اس سے پہلے قد کی تقدیر نکالی جائے اس لئے کہ فعل ماضی حال اسی وقت بنتا ہے جب اس سے پہلے قد ہو اور ذوالحال اس کا النار ہوگا۔ ترجمہ ہوگا ڈرو اس آگ سے جس کا ایندھن لوگ ہیں اور پتھر ہیں اس حال میں کہ آگ تیار کر رکھی ہے کافروں کے لئے۔

قاضی فرماتے ہیں کہ وقودہا کی ضمیر مضاف الیہ کو ذوالحال نہ قرار دیا جائے کیونکہ ذوالحال اور حال کے درمیان فصل اجنبی جائز نہیں اور یہاں "الناس والحجارۃ" جو ترکیب میں خبر واقع ہیں اور ہا ضمیر کے لئے اجنبی ہیں ان کا فصل لازم آئے گا اور اگر وقود کو مصدر مان لیا جائے تو بھی اس فصل سے نجات نہیں ہے۔

شبہ :۔ النار کو ذوالحال بنانے کی صورت میں بھی فصل ہے اور کافی فصل ہے

الجواب :۔ جو فصل مانع ہے وہ فصل اجنبی ہے اور "النار" کے لئے وقودہا الناس والحجارۃ اجنبی نہیں ہے بلکہ اس کا اپنا ہے کیونکہ صلہ ہے اور صلہ جزو موصول ہوتا ہے پس فصل اجنبی لازم نہ آیا۔

وفی الاٰیتین مایدل علی النبوة من وجوه الاول ما فیهما من التحدی والتحریض علی الجد وبذل الوسع فی المعارضة بالتقریع والتهدید وتعلیق الوعید علی عدم الاتیان بما یعارض اقصر سورة من سور القرآن ثم انهم مع کثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالکهم علی المضادة لم یتصدوا للمعارضة والتجؤا الی جلاء الوطن وبذل المهج۔

ترجمہ :۔ اور ان دونوں آیتوں میں مختلف طریقوں سے نبوت پر دلالت ہے۔ پہلا طریقہ تو تحدی (چیلنج) ہے جو دونوں آیتوں میں مذکور ہے۔ نیز زجر و توبیخ کے ذریعہ اور وعید کو قرآن کی چھوٹی سی سورت کا مثل نہ لانے پر معلق کرنے کے ذریعہ ان کو کوشش پر اکسانا اور قرآن کے مقابلے میں طاقت کے صرف کرنے پر آمادہ کرنا، پھر وہ لوگ اپنی کثرت اور فصاحت کی شہرت، اور عداوت و دشمنی میں سخت کوشاں ہونے کے باوجود قرآن کریم کے معارضے کے درپے نہیں ہوئے اور ترک وطن اور جانبازی و جاں دہی پر مجبور ہوتے۔

(بقیہ گذشتہ) فائدہ :۔ عبارت میں عُدَّةً کا لفظ وارد ہے عُدَّة ہر وہ سامان کہلاتا ہے جو حوادث روزگار سے بچاؤ کے لئے مہیا کیا جاتا ہے۔ مثلاً گھوڑے، ہتھیار، جنگی لباس۔

حل :۔ فی الاٰیتین خبر مقدم ہے۔ ما مصدریہ ہے اور "من وجوہ" یدل سے متعلق ہے، حاصل ترکیب ہوگی "وفی الاٰیتین دلالة علی النبوة من وجوہ"

وُسْعٌ واؤ کے ضمہ اور سین کے سکون کے ساتھ ہے طاقت کے معنی میں۔ تہالک اس کا صلہ جب علی یا فی آتا ہے تو معنی انتہائی کوشاں و حریص ہونے کے ہوتے ہیں۔ مُہَج مہجہ کی جمع ہے معنی ہیں روح کے جان کے۔

تفسیر :۔ قاضی فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں آیتوں (وان کنتم فی ریب، سے اعدت للکافرین تک) میں اللہ تعالیٰ نے محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو تین طرح ثابت فرمایا ہے۔

پہلا طریقہ اثبات یہ ہے کہ "فاتوا بسورة" سے اللہ تعالیٰ نے ایک کثیر السواد، شہیر الفصاحت اور شدید العناد قوم کو چیلنج کیا۔ اور "وادعوا شہداءکم" سے ان کو اپنی امکانی کوششوں کے صرف کرنے پر اکسایا اور "فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التی وقودها الناس والحجارة" لاکر دھمکی دی کہ مثل قرآن نہ لانے کی شکل میں بھی اگر ایمان نہ لاؤ گے تو تمہارے لئے عذاب دوزخ ہے،

یہ سب باتیں ہوئیں پھر بھی وہ لوگ ٹس سے مس نہ ہوئے اور مقابلے و معارضے کی حامی نہ بھر سکے بلکہ ترک وطن اور جان دہی تک نوبت پہونچ گئی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور کلام الٰہی اسی پر اترتا ہے۔

والثانی انها تتضمن الاخبار عن الغیب علے ما ھو بہ فانہم لو عارضوہ بشئی لا متنع خفاءہ عادۃ سیّما والطاعنون فیہ اکثف من الذابین عنہ فی کل عصر۔

والثالث انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام لو شک فی امرہ لما دعاھم الی المعارضۃ بھٰذہ المبالغۃ مخافۃ ان یعارض فتدحض حجتہ، وقولہ تعٰ اعدت للکافرین دل علے ان النار مخلوقۃ معدۃ لہم الاٰن۔

ترجمہ:۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ آیت مشتمل ہیں اس اخبار غیب پر جو مطابق واقعہ ہے اس لئے کہ وہ لوگ اگر کوئی چیز قرآن کریم کے مقابلے میں لائے ہوتے تو عـادۃ اس کا چھپنا محال تھا خصوصًا اس وقت جبکہ قرآن پر طعن کرنے والے ہر دور میں زیادہ رہے اس کی طرف سے دفاع کرنے والوں کے مقابلے میں

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کو اگر اپنے معاملہ میں شک ہوتا تو کبھی کفارِ عرب کو اس شدت کیساتھ مقابلے کی دعوت نہ دیتے اس اندیشہ سے کہ کہیں آپ کا مقابلہ نہ ہو اور آپ کی حجت ٹوٹ جائے۔

اور ارشاد باری ''اعدت للکافرین'' اس پر دلیل ہے کہ دوزخ پہلے ہی سے مخلوق اور تیار کردہ ہے؛

(بقیہ مد گذشتہ) جو نبوت کا حامل ہوتا ہے پس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت ثابت ہو گئی۔

تفسیر:۔ یہ دوسری دلیل نبوت کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت سابقہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے کہلوایا گیا ''ولن تفعلوا'' یہ کفار مکہ کبھی بھی مثل سورت نہیں لا سکتے۔ اور جس طرح ارشاد ہوا اب تک چودہ سو سال گذر گئے۔ اسی طرح ان کفار کا عجز ظاہر ہوتا رہا۔ یہ ایسا اخبار غیب اور ایسی پیشین گوئی ہے جس کو موافق و مخالف سب تسلیم کرتے ہیں؛

تیسری دلیل نبوت کا حاصل یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حد درجہ دانا و بینا تھے آپ کی نظر انتہائی دور بین اور نتیجہ رس تھی آپ اپنی دور بینی اور عقل رسا سے یہ جانتے تھے کہ نبوت کے دعوے کے بعد اور قرآن کو کلام الٰہی کہنے کے بعد اس کا مقابلہ ضرور ہوگا اس کے باوجود آپ نے دعوی کیا اور بڑی دھوم دھام اور زور و شور سے دعوی کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کو اپنی نبوت اور قرآن کے کلام الٰہی ہونے میں ذرا بھی شک نہیں تھا اسی لئے آپ کے قلب مبارک میں اس اندیشہ نے راہ نہیں پائی کہ کہیں اس کا مقابلہ نہ کیا جائے اور خدانہ کردہ ہماری حجت فرسودہ بوسیدہ ہو جائے پس آنحضور کا یہ یقین محکم بھی ایک دلیل نبوت ہے۔ بیضاوی تینوں دلائل نبوت ذکر کرنے کے بعد یہ نکتہ بھی لکھ رہے ہیں کہ آیت میں اعدت کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ دوزخ ابھی سے پیدا کر دی گئی ہے،

وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ، عطف علی الجملة السابقة و المقصود عطف حال من اٰمن بالقراٰن ووصف ثوابه علی حال من کفر به وکیفیة عقابه علی ماجرت به العادة الالٰهیة من ان یشفع الترغیب بالترهیب تنشیطا لاکتساب ماینجی وتثبیطا عن اقتراف مایردی لاعطف الفعل نفسه حتی یجب ان یطلب له مایشاکله من امراونهی فیعطف علیه۔

ترجمہ آیت:۔ اور خوشخبری سنا دیجئے ان لوگوں کو جو ایمان لاچکے ہیں اور انہوں نے نیک عمل بھی کئے ہیں کہ ان کے لئے باغ ہیں۔

(ترجمہ عبارت) اس کا عطف مذکورہ مضمون جملہ پر ہے اور مقصود قرآن پر ایمان لانے والوں کے حال اور ان کے ثواب کی کیفیت کا عطف کرنا ہے منکرین قرآن کے حال اور ان کے عتاب کی کیفیت پر (اور یہ اسلوب) اس قدرتی روش کے مطابق ہے جو برابر چلتی رہی ہے کہ ترہیب (دھمکی) کے ساتھ ترغیب (خوشخبریوں) کو بھی شامل کیا جائے تاکہ نجات بخش چیزوں پر آمادہ کیا جائے اور تباہ کن چیزوں سے روکا جائے۔

یہ عطف نفس فعل کا عطف نہیں ہے کہ اس کے لئے جنس فعل امر یا فعل نہی کو تلاش کرنا ضروری ہو۔

(بقیہ صد گذشتہ) یہ نہیں کہ قیامت برپا ہونے کے بعد اس کو پیدا کیا جائے گا اور اس دلالت کی بنیاد یہ ہے کہ اُعدت ماضی مجہول ہے جو شی کے تحقق اور ہو چکنے پر دلالت کرتی ہے۔

تفسیر:۔ وَبَشِّرْ کا واؤ عاطفہ ہے اس کے معطوف علیہ میں دو احتمال ہیں۔

(۱) یہ کہ پوری شرط و جزا کے مجموعہ کو معطوف علیہ قرار دیا جائے۔

(۲) یہ کہ صرف فاتقوا کو معطوف علیہ قرار دیا جائے۔ پہلی صورت میں معطوف علیہ وان کنتم فی ریب سے لے کر اُعدت للکافرین تک پورا کلام ہوگا اور یہ عطف قصہ علی القصہ ہوگا یعنی ایک مضمون کا دوسرے مضمون پر عطف ہوگا، اس عطف میں معطوف و معطوف علیہ کے مفردات کے درمیان کسی لفظی مناسبت و مجانست کی زحمت نہیں اٹھائی جاتی ہے بلکہ دونوں کی غرض [illegible] کے مقصود و مطلوب میں مناسبت کا پایا جانا کافی ہوتا ہے۔

یہاں چونکہ عطف اسی قسم کا ہے اس لئے یہ کہنے کا موقع نہیں کہ معطوف اور معطوف علیہ میں ترکیبی مناسبت نہیں ہے ایک بصورت شرط و جزا ہے۔ دوسرا بشکل امر ہے بلکہ نظر اس پر ہے کہ پہلے کا مقصود تخویف و ترہیب ہے اور دوسرے کا منشا تحریص و ترغیب ہے گویا دونوں غرض کی نوعیت میں آپس میں میل رکھتے ہیں لہذا عطف کر دیا گیا اور جامع

او علی فاتقوا لانہم اذا لم یاتوا بما یعارضہ بعد التحدی ظھر اعجازہ واذا ظھر ذلک فمن کفر بہ استوجب العقاب ومن امن بہ استحق الثواب وذلک یستدعی ان یخوف ھؤلاء ویبشر ھؤلاء۔

وانما امر الرسول صلے اللہ علیہ وسلم وعالم کل عصر او کل احد یقدر علی البشارۃ بان یبشرھم ولم یخاطبھم بالبشارۃ کما خاطب الکفرۃ تفخیما لشانہم وایذانا بانہم احقاء بان یبشروا ویھنؤا بما اعد لھم وقرئ وبشر علے البناء للمفعول عطفا علے اعدت فیکون استینافا۔

ترجمہ :۔ یا عطف ہے فاتقوا پر اس لئے کہ جب منکرین چیلنج کے باوجود ایسا کلام نہ لاسکے جو قرآن کا مقابل ہو تا تو قرآن کا اعجاز ظاہر ہوگیا اور جب اعجاز ظاہر ہوگیا تو جس نے کفر اختیار کیا وہ عذاب کا مستحق ہوا اور جو ایمان لایا وہ ثواب کا حقدار ہوا اور یہ استحقاق تقاضا کرتا ہے کہ ان کو خوف دلایا جائے اور ان کو خوشخبری سنائی جائے۔

اور پیغمبر علیہ السلام کو یا ہر دور کے عالم کو، یا ہر اس کو جو تبشیر پر قدرت رکھتا ہو اس کا حکم دیا گیا کہ وہ مومنوں کو بشارت دے اور خود براہ راست مومنوں کو بشارت کا مخاطب نہیں کیا جس طرح کافروں کو کیا، مومنین کی عظمت شان ظاہر کرنے کے لئے اور یہ جتلانے کے لئے کہ مومن اس کے مستحق ہیں کہ ان کو ان نعمتوں پر خوشخبری اور مبارکباد دی جائے جو ان کے لئے تیار کی گئی ہیں۔

اور بشر کو بصیغہ مجہول بھی پڑھا گیا ہے (اس صورت میں) معطوف ہوگا اُعدت پر لہٰذا جملہ مستانفہ ہوگا۔

(بقیہ صد گذشتہ) دونوں میں یہ ہے کہ دونوں احوال فریق کے بیان پر مشتمل ہیں۔

تفسیر :۔ یہ عطف کی دوسری صورت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ بشر معطوف ہے اور اتقوا معطوف علیہ ہے۔ اس عطف پر ایک سرسری شبہ ہو سکتا ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں بظاہر ربط نہیں ہے لہٰذا یہ عطف ایک تکلف محض ہے۔

قاضی نے اس شبہ کو اٹھانے کے لئے معطوف اور معطوف علیہ میں ربط پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ معطوف اور معطوف علیہ میں ربط یہ ہے کہ دونوں کا مقتضی ایک ہے یا یوں کہئے کہ پہلا جملہ جس پر مرتب ہوتا ہے اسی پر دوسرا جملہ بھی۔

والبشارۃ الخبر السار فانہ یظہر اثر السرور فی البشرۃ ولذلک قال الفقہاء البشارۃ هو الخبر الاول حتی لو قال الرجل لعبیدہ من بشرنی بقدوم ولدی فهو حر فاخبروہ فرادی عتق اولهم ولو قال من اخبرنی عتقوا جمیعًا واما قولہ تعالٰی فبشرهم بعذاب الیم فعلی التہکم او علی طریقۃ قولہ:۔ ؎ تحیۃ بینهم ضرب وجیع۔

ترجمہ :۔ بشارت سرور بخش خبر ہے کیونکہ ایسی خبر مسرت کے آثار چہرے کی جلد پر ظاہر کرتی ہے۔ اس لئے فقہاء کہتے ہیں بشارت وہی خبر ہو سکتی ہے جو اول اول موصول ہو۔ چنانچہ اگر کوئی اپنے چند غلاموں سے کہے "من بشرنی بقدوم ولدی فہو حر" اور غلاموں نے تنہا تنہا اس کے لڑکے کی آمد کی خبر پہونچائی تو اس میں جس نے پہلے خبر پہونچائی ہے وہی آزاد ہو گا اور اگر یوں کہا جائے۔ "من اخبرنی بقدوم ولدی فہو حر"، تو سب آزاد ہو جائیں گے۔ اور رہا اللہ تعالٰی کا ارشاد "فبشرہم بعذاب الیم"، سو یہ تمسخر اور استہزاء پر مبنی ہے یا شاعر کے قول "تحیۃ بینہم ضرب وجیع" کی طرز پر ہے۔

(بقیہ مد گذشتہ) مرتب علیہ مشرکین کا ظہور عجز ہے کیونکہ جب مشرکین مثل قرآن لانے سے عاجز رہے تو قرآن کریم کا اعجاز ظاہر ہوا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مخاطبوں پر حجت مکمل ہو گئی اب تکمیل حجت کا تقاضا ہے کہ منکرین کو عذاب کا خوف دلایا جائے اور مؤمنین کو ثواب کی بشارت دی جائے۔ اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ جس مفہوم پر اتقوا مرتب ہے اسی پر بَشِّرْ بھی مرتب ہے۔

قولہ الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ "بشّر" واہ سے "اتقوا" کا تقابل یہ چاہتا تھا کہ جس طرح اتقاء نار کا حکم منکرین قرآن کو براہ راست دیا گیا ہے اسی طرح مومنین کو بشارت کا حکم بلا واسطہ دیا جاتا اور یوں فرمایا جاتا فَاسْتَبْشِرُوْا، خوش ہو جاؤ۔ بَشِّرْ خوشخبری پہونچا دو۔ کیوں فرمایا گیا۔

جواب یہ ہے کہ بشّر کے انتخاب میں دو حکمتیں ہیں۔

(۱) مومنین کی تکریم مقصود ہے گویا وہ اتنے باعزت و محترم ہیں کہ ان کو مخاطب خوشخبری پہونچاتا ہے۔

(۲) ان کے استحقاق کو ظاہر کرنا ہے کیونکہ عرفًا اس طرز تعبیر سے مبشر بہ کا مستحق بشارت ہونا ہی سمجھا جاتا ہے اور جب خود اس کو بشارت کا مخاطب بناتے ہیں تو بعض دفعہ یہ سمجھتے ہیں کہ شاید تفاؤلًا بشارت دی گئی ہے استحقاقًا نہیں۔

عبدالحکیم۔

مفسر علام فرماتے ہیں بُشِّرَ بصیغۂ ماضی مجہول بھی ایک قراءت ہے اس وقت اس کا عطف اُعِدَّت پر ہو گا۔ اور اُعِدَّت کی طرح یہ بھی جملہ مستانفہ ہو گا۔

والصّالحات جمع صالحة وهي من الصفات الغالبة التي تجري مجرى الاسماء كالحسنة قال الحُطيئة ؎ كيف الهجاء وما تنفك صالحة من آل لأم بظهر الغيب تاتيني ؎ وهي من الاعمال ما سوّغه الشرع وحَسَّنَه وتانيثها على تاويل الخصلة او الخلة۔

ترجمہ:۔ اور صالحات جمع ہے صالحۃ کی اور صالحۃ صفات غالبہ میں سے ہے جو اسماء جامدہ کے قائم مقام ہوتی ہیں جیسے حسنہ، حطیئہ کہتا ہے "کیف الہجاء" (البیت) آل لام کی مدحت کیونکر ہو سکتی ہے جبکہ ہر وقت کوئی نہ کوئی نعمت آل لام کی طرف سے مجھ تک میری عدم موجودگی میں بھی پہونچتی رہتی ہے۔

اور اعمال میں صالح اعمال وہ ہیں جن کو شریعت نے جائز اور مستحسن قرار دیا ہو اور صالحات کو مؤنث لانا اسکو خصلت کی تاویل میں لینے کی بنا پر ہے؛

تفسیر:۔ اس عبارت میں بشارت کے معنی اور اس پر وارد ہونے والے اشکال کے جواب کا بیان ہے۔ بشارت بکسر الباء وبضم الباء اسم ہے بشریٰ مصدر ہے باب نصر سے۔ بشریٰ کے معنی ہیں فرحت بخش خبر پہونچانا۔ اور بشارت۔ فرحت بخش خبر کو کہتے ہیں، لفظ بشارت لیا گیا ہے "البشرۃ الوجہ" سے بشرۃ الوجہ چہرے کی ظاہری جلد کو کہتے ہیں۔ خوش کن خبر کو بشارت اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے سننے سے چہرہ کھل جاتا ہے اور خوشی کے آثار رخسار وجبیں پر نمایاں ہو جاتے ہیں اگر خبر اس تاثیر سے خالی ہو تو بشارت نہ کہلائے گی۔ اسی لئے فقہاء امت نے فرمایا ہے کہ اگر آقا اپنے غلاموں سے یہ کہے کہ میرے لڑکے کی آمد کی جو خوشخبری دے گا وہ آزاد ہے غلاموں نے تنہا تنہا مژدہ سنایا۔ تو جس نے پہلے سنایا وہ آزاد ہو گا کیونکہ وہی خبر فرحت اثر ہے باقی بے اثر۔ وہاں سب مل کر خبر دیتے اور سب کا مژدہ بیک وقت آقا کے کانوں میں پہونچتا تو سبھی آزاد ہوتے۔ اس لئے کہ اس وقت سبھی کی خبر مسرت افزا ہوتی۔ اور اگر آقا نے بجائے تبشیر اخبار کے الفاظ کہے ہیں یعنی "من اخبرنی بقدوم فلان فهو حر"، کہا ہے تو بہر صورت سب آزاد ہوں گے کیونکہ اخبار دونوں شکلوں میں صادق ہے۔ تنہا تنہا خبر دینے میں بھی اور یکجا خبر دینے میں بھی۔

سوال، ہوتا ہے کہ دردناک سزاؤں کی خبر میں مجرم کو ہرگز خوشی نہیں ہے پھر اس کے لئے بشارت کا لفظ کیونکر موزوں ہو گا۔ جیسا کہ ارشاد باری "فبشرہم بعذاب الیم" میں ہے۔

اس کے دو جواب ہیں (۱) یہ بطور تہکم ہے تہکم کے معنی کسی کو چڑانا اور اس کا تمسخر کرنا ہیں۔ اس کا طریقہ یہ کہ جن دو لفظوں یا جن دو مفہوموں میں تضاد ہوتا ہے اس تضاد کو تناسب کے درجہ میں اتار لیتے ہیں پھر ایک ضد کو دوسری ضد کی جگہ استعمال کر لیتے ہیں۔ یہاں بھی ایسا ہی ہوا کہ عذاب الیم کی درد انگیز خبر کو فرحت خیز خبر کے درجہ میں اتار لیا گیا اور بشارت کا لفظ استعمال فرمایا گیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ بشارت کے دو فرد ہیں۔ متعارف، غیر متعارف۔ متعارف مسرت افزا خبر ہے اور غیر

متعارف رنج آسا خبر ہے۔ عذاب الیم میں غیر متعارف معنی مراد ہیں۔ جیسا کہ شاعر کے مصرعہ ؏ تحیۃ بینہم ضرب وجیع۔ میں تحیۃ کا فرد غیر متعارف مراد ہے مصرع کی تشریح گذر چکی دیکھ لی جائے۔
عبدالحکیم فرماتے ہیں کہ قاضی نے تحیۃ الخ کو تہکم کے مقابل لاکر راغب کا رد کیا ہے راغب اس کو تہکم ہی میں داخل مانتے ہیں۔

تفسیر:۔ صالحات، صالحۃ کی جمع ہے اور اسمائے جامدہ کے قائم مقام ہے یعنی جس طرح اسمائے جامدہ بغیر موصوف کے ذکر ہوتے ہیں اسی طرح صالحات کا موصوف ذکر نہیں کیا جیسا کہ حسنات اسمار مشتقہ میں سے ہے اور بغیر موصوف کے ذکر ہوتا ہے اس دعویٰ کی تائید حطیئہ کے اس شعر سے ہوتی ہے۔

؎ کیف الہجاء وما تنفک صالحۃ ؂ من آل لام بظہر الغیب تاتینی۔

شاعر نے صالحۃ کو بغیر موصوف کے ذکر کیا ہے حطیئہ بصیغہ تصغیر ایک بے وقعت اور کوتاہ قد شاعر گذرا ہے اور غالباً اس کی بے وقعتی کی بنا پر اس کو حُطیئہ کہتے تھے۔ لَام بفتح اللام وسکون الہمزۃ ایک شخص گذرا ہے جو قبیلہ طے کے ایک خاندان کا مورث اعلیٰ ہے اسی لئے اس خاندان کو بنی لام کہتے ہیں اوس ابن حارثہ اسی خاندان کا ایک نامی گرامی فرد تھا بڑا سخی اور نہایت عمر دراز تھا کہتے ہیں کہ دو سو سال کی عمر پاکر مرا ہے۔ ایک ادبی روایت کے مطابق اس شعر کا پس منظر یہ ہے کہ بادشاہ نعمان نے بنو لام کا وفد بلوا کر اوس ابن حارثہ کو شاہی خلعت سے نوازا اس پر خاندان کو حسد ہوا۔ حاسدوں نے حطیئہ کو تین سو اونٹوں کا لالچ دے کر اس کی مذمت پر اکسایا۔ حطیئہ نے ان کی فرمائش مسترد کردی اور یہ شعر پڑھا شعر میں "ماتنفک" فعل ناقص ہے۔ مازال کے معنی میں ہے صالحۃ اس کا اسم ہے لغۃً "حسنۃ" کے معنی میں ہے، تاتینی، ماتنفک کی خبر ہے من آل لام اور بظہر الغیب، تاتینی سے متعلق ہیں۔ ظہر لفظ زائد ہے تحسین کلام کے لئے لایا گیا ہے۔ ترجمہ ہوگا۔ مذمت کیونکر ہوسکتی ہے جبکہ ہمیشہ آل لام کی طرف سے میری عدم موجودگی میں بھی ان کے انعام مجھ تک پہونچتے رہتے ہیں۔ رازدان شریعت ناصرالدین فرماتے ہیں صالحات کا استعمال جب اعمال میں ہوتا ہے تو اس سے وہ اعمال مراد ہوتے ہیں جن کو شریعت نے جائز وحسن رکھا ہے۔ فاضل سیالکوٹی کا خیال ہے کہ سوغہ کے بعد حسنہ کی قید کا اضافہ ان افعال کو خارج کرنے کے لئے ہے۔ جو محض مباح ہیں۔

شبہ پیدا ہوتا ہے جب آیت میں صالحات سے اعمال مراد ہیں تو صالحات جمع مؤنث کیوں لایا گیا؟

مفسر علام کی زبان میں جواب یہ ہے کہ اس کو خصلۃ کی تاویل میں لے لیا گیا ہے گویا یوں تھا الخصال الصالحات اور خصال مؤنث ہے لہٰذا اس کی صفت بھی مؤنث لائی گئی۔ خلۃ اور خصلۃ میں ترادف ہے لہٰذا کوئی دوسرے معنی نہ مراد لئے جائیں۔

واللام فيها للجنس وعطف العمل على الايمان مرتبا للحكم عليهما اشعارا بان السبب فى استحقاق هذه البشارة مجموع الامرين والجمع بين الوصفين فان الايمان الذى هو عبارة عن التحقيق والتصديق اُسٌّ والعمل الصالح كالبناء عليه ولا غناء باسٍّ لا بناء عليه ولذلك قلما ذكرا مفردين وفيه دليل على انها خارجة عن مسمى الايمان اذ الاصل ان الشئ لا يعطف على نفسه وما هو داخل فيه ۔

ترجمہ :۔ اور صالحات میں لام تعریف جنس کے لئے ہے اور اللہ تعالےٰ نے عمل کا ایمان پر عطف فرمایا اور دونوں پر حکم بشارت کو مرتب فرمایا یہ جتانے کے لئے کہ اس بشارت کے استحقاق کا سبب دونوں کا مجموعہ ہے اور دونوں وصفوں کا جامع ہونا ہے اس لئے کہ ایمان جو تحقیق وتصدیق کا دوسرا نام ہے وہ بنیاد اور نیو کے درجہ میں ہے اور عمل صالح ایسا ہے جیسی دیوار بنیاد پر اور صرف اس بنیاد کی وجہ سے پورا استغناء نہیں ہوتا جس پر دیوار نہ ہو اسی لئے ان دونوں کو بہت کم تنہا تنہا ذکر کیا گیا ہے۔

اور اس آیت میں اس پر دلیل ہے کہ اعمال ذات ایمان سے خارج ہیں کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ شئ کا عطف خود اس کی ذات پر ہوتا ہے اور دراصل جزپر ہوتا ہے جو اس کی ذات میں داخل ہے ؛

تفسیر :۔ عبارت مندرجہ میں مفسر نے تین باتیں بیان کی ہیں (۱) تعریف الصالحات میں جنس کے لئے ہے اور جنس سے مراد بقول فاضل سیالکوٹی تمام اعمال صالحہ کا استغراق نہیں ہے بلکہ ان اعمال صالحہ کی جنس مراد ہے جو بندے سے وقتاً فوقتاً ازجانب شرع مطلوب ہوتے ہیں ۔

(۲) جنتی ہونے کے لئے یا نجات پانے کے لئے ایمان وعمل ہردو کی جامعیت ضروری ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اول عمل صالح کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور یہ عطف جمع مطلق کے لئے ہے اور پھر ان دونوں پر بشارت جنت کو مرتب فرمایا گیا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ بشارت کے استحقاق کے لئے دونوں کی جامعیت ضروری ہے ایمان بنیاد ہے عمل صالح عمارت جس طرح تکلیف سے بچاؤ کے لئے تنہا بنیاد کافی نہیں بلکہ عمارت بھی ضروری ہے اس طرح نجات کے لئے تنہا ایمان وہ کفایت نہیں کرتا جو اعمال کے ساتھ ساتھ حاصل ہوتی ہے ۔

(۳) آیت میں اس کا ثبوت ہے کہ عمل صالح ایمان کا جزو حقیقت نہیں ہے کیونکہ قانون ہے کہ شئے پر اس کی ذات اور اس کے جزو داخل کا عطف نہیں کیا جاتا ہے پس اگر عمل صالح حقیقت ایمان میں داخل ہوتا تو عملوا الصالحات کا آمنوا پر عطف نہ ہوتا ۔ پس یہ آیت رد ہے معتزلہ کے اس خیال کا کہ اعمال داخل ایمان ہیں ؛

ان لهم منصوب بنزع الخافض وافضاء الفعل اليه او مجرور باضماره مثل الله لافعلن والجنة المرة من الجن وهو مصدر جنه اذا ستره ومدار التركيب على الستر سمي بها الشجرة المظلل لالتفاف اغصانه للمبالغة كانه يستر ما تحته سترة واحدة قال؛ كان عيني في غربي مقتلة ⁂ من النواضح تسقي جنة سحقا. اي نخلا طوالا ثم البستان لما فيه من الاشجار المتكاثفة المظللة ثم دار الثواب لما فيه من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر في الدنيا ما اعد فيها للبشر من افنان النعم كما قال تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين۔

ترجمہ:۔ "ان لہم" بترک حرف جر وایصال فعل منصوب ہے یا بتقدیر حرف جر مجرور ہے جیساکہ "اللہ لافعلن" بخدا میں ایسا ضرور کروں گا۔

اور جنۃ جن کا اسم مرۃ ہے اور جن مصدر ہے جن کا جن اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شے کسی شے کو چھپالے اور اس مادے کے اصلی معنی چھپانے کے ہیں سایہ دار درخت جنہ نام سے مبالغۃ موسوم ہے کیونکہ اس کی شاخیں لپٹی ہوتی اور ایک دوسری میں گتھی ہوئی ہوتی ہیں گویا وہ درخت اپنے تلے کی چیز کو یکبارگی ڈھک لیتا ہے شاعر کہتا ہے۔

کان عینی فی غربی مقتلۃ ⁂ من النواضح تسقی جنۃ سحقا۔

جنۃ سحقا سے کھجور کے لمبے درخت مراد ہیں پھر جنۃ نام رکھ دیا گیا باغ کا کیونکہ اس میں گھنے سایہ دار درخت ہوتے ہیں پھر دار الجزاء یعنی بہشت کا نام جنۃ رکھا گیا اس لئے کہ اس میں بھی باغ ہیں بعض کا قول ہے کہ بہشت کا نام جنۃ اس لئے ہے کہ بہشت میں جو رنگ برنگ نعمتیں بشر کے لئے تیار ہیں ان کو دنیا میں مخفی رکھا گیا ہے جیساکہ ارشاد ہے۔ "فلا تعلم نفس ما اخفی لہم من قرۃ اعین" تو صالحین کے لئے جو آنکھوں کی ٹھنڈک کا سامان چھپا رکھا گیا ہے اسے کوئی متنفس نہیں جانتا۔

تفسیر:۔ "ان لہم" منصوب المحل بھی ہو سکتا ہے۔ اور مجرور بھی، اصل عبارت یوں تھی۔ وبشر الذین آمنوا وعملوا الصالحات بان لہم" اب اگر یہ کہیں کہ بار جارہ کو نسیاً منسیاً کر دیا گیا۔ اور فعل بشر کو اس کی طرف بلا واسطہ متعدی کر دیا گیا ہے تو "ان لہم" منصوب المحل ہوگا۔ سیبویہ اور فراء اس کے قائل ہیں۔

اور اگر بار جارہ کو مقدر اور ملحوظ مانیں جیساکہ "اللہ لافعلن" میں واؤ قسمیہ ملحوظ ہے تو ان لہم مجرور

وجمعها وتنكيرها لان الجنان على ماذكره ابن عباس سبع جنة الفردوس وجنة عدن وجنة النعيم ودار الخلد وجنة الماوٰى ودار السلام وعليون وفى كل واحدة منها مراتب ودرجات متفاوتة على حسب تفاوت الاعمال والعمال۔

ترجمہ :- اور جنات کو جمع لانا اور اسکو نکرہ لانا اس لئے ہے کہ جنتیں بقول ابن عباس رضی اللہ عنہما سات ہیں۔ جنۃ الفردوس، جنۃ عدن، جنۃ النعیم، دار الخلد، جنۃ الماوٰی، دار السلام، علیین اور ان میں سے ہر ایک میں اعمال و صاحبانِ اعمال کے حسب مراتب مختلف درجے ہیں۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ہوگا خلیل اور کسائی کی رائے یہی ہے۔

قاضی نے ترکیبی دو احتمال نکالکر اس اختلاف اہل نحو کی جانب اشارہ کیا ہے۔

یہ جنات کی لغوی تفصیل اور اس کے رمز کا بیان ہے فرماتے ہیں جنات جنۃ کی جمع ہے جنۃ جن سے نکلا ہے جنّ باب نصر سے مصدر ہے جیم نون کا مادہ جونسے لفظ میں پایا جاتا ہے اس میں چھپانے کے معنی پائے جائیں گے چنانچہ جنون میں ستر عقل ہے جنین اس بچہ کو کہتے ہیں جو شکم مادر میں محفوظ و مستور ہوتا ہے جنۃ ڈھال کو کہتے ہیں جو تلوار کو سر کے تئے چھپالیتی ہے۔ سایہ دار درخت کو جنۃ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے تلے جو آجاتا ہے چھپ جاتا ہے۔ زہیر کے شعر میں جنۃ درخت کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ زہیر کا شعر یہ ہے ؎ کان عینی (البیت) غرنی تثنیہ ہے غرب کا غرب بڑے ڈول کو کہتے ہیں جس سے کھیتوں اور باغوں میں پانی دیا جاتا ہے مقتلۃ و ماذنتی جو کبری ہو نئی نویلی اور اناڑی نہ ہو، نواضح ناضحۃ کی جمع ہے ناضحہ وہ اونٹنی جس سے پانی کا ڈول کھینچا جائے۔ جنۃ کھجور کا درخت سحق سحوق کی جمع ہے سحوق اونچے اور لمبے درخت کو کہتے ہیں،

شعر کا ترجمہ ہوگا گویا میری دونوں آنکھیں کبری اونٹنی کے دو بڑے ڈولوں میں رکھی ہوئی ہیں اور وہ اونٹنی پانی کھینچنے والیوں میں سے ہے جو کھجور کے لمبے درختوں کو سیراب کرتی ہے۔ مقصود شاعر یہ ہے کہ میری اشکبار آنکھوں میں آنسوؤں کا سیلاب ہے حتی کہ جو پانی ڈول سے نکل رہا ہے وہ میرے آنسو ہیں۔ گویا میری دونوں آنکھیں ان ڈولوں میں رکھ دی گئی ہیں۔

امام لغت بیضاوی فرماتے ہیں کہ پھر جنۃ کو باغ کے معنی میں اس مناسبت سے لیا گیا ہے کہ باغ میں سایہ دار اور گھنے درخت ہوتے ہیں اور چونکہ دار الجزاء یعنی بہشت میں بھی باغ ہیں اس لئے بہشت کے لئے بھی جنۃ کا لفظ استعمال کیا گیا۔

بقول بعض بہشت کو جنت سے موسوم کرنے کی یہ بھی وجہ ہو سکتی ہے کہ بہشت میں جو نعمتیں ہیں ان کو دنیا میں انسانوں سے مخفی اور مستور رکھا گیا ہے ارشاد ہے۔ فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعين۔

واللام تدل على استحقاقهم اياها لاجل ما يترتب عليه من الايمان والعمل الصالح لا لذاته فانه لا يكافئ النعم السابقة فضلا من ان يقتضي ثوابا وجزاء فيما يستقبل بل بجعل الشارع ومقتضى وعده ولا على الاطلاق بل بشرط ان يستمر عليه حتى يموت وهو مؤمن لقوله تعالى وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَاُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ وقوله تعالى للنبي عليه السلام لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ واشباه ذلك ولعله سبحانه لم يقيد ههنا استغناء بها۔

ترجمہ:۔ اور لام جارہ دلالت کرتا ہے مومنین کے استحقاق جنت پر اس ایمان اور عمل صالح کی وجہ سے جس پر جنت کی بشارت کا ترتب ہے لیکن یہ استحقاق محض ذات ایمان اور ذات عمل صالح کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ یہ ایمان وعمل صالح سابقہ نعمتوں ہی کی مکافات نہیں کر سکتا چہ جائیکہ آئندہ کسی ثواب کا تقاضا کرے بلکہ یہ استحقاق محض شارع کے ٹھہرا دینے اور وعدہ کر لینے کے نتیجہ میں ہے۔ شارع کا وعدہ بھی علی الاطلاق سبب نہیں ہے بلکہ اس شرط کے ساتھ کہ بندہ ایمان وعمل پر قائم رہے تا وقتیکہ اسے موت آئے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَاُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ، (اور جو تم سے اپنے دین سے برگشتہ ہو گیا اور اسے بحالت کفر موت آئی تو ایسے ہی لوگ ہیں جن کے اعمال اکارت ہو گئے) اور اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ارشاد ہے لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ (اگر بالفرض آپ شرک کریں گے تو آپ کے اعمال غارت ہو جائیں گے۔) اسی طرح کئی اور بھی آیتیں ہیں اور شاید ان ہی آیتوں پر قناعت کرتے ہوئے یہاں یہ قید نہیں لگائی گئی ہے۔

تفسیر[۱۱]:۔ یہ جنات کو بصیغہ جمع اور بصورت تنکیر لانے کی وجہ کا بیان ہے۔ سو جمع لانا جنات کی کثرت اور ان کا تعدد ظاہر کرنے کے لئے ہے کیونکہ جنتیں بروایت ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سات ہیں اور نکرہ لانا ان کی نوعیت اور ان کے طبقاتی تفاوت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے اس لئے کہ ہر قسم میں جنتیوں کے حسب مراتب مختلف درجے ہیں۔

تفسیر:۔ عبارت بالا کا ماحصل یہ ہے کہ لہم کا لام جارہ استحقاق پر دلالت کرتا ہے اور چونکہ اس استحقاق کا ترتب ایمان اور عمل صالح پر ہے اس لئے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ ایمان وعمل صالح اس استحقاق کا سبب ہے

تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ ؕ ای من تحت اشجارها کما ترا ھا جاریۃ تحت الاشجار النابتۃ علی شواطئھا وعن مسروق انھار الجنۃ تجری فی غیر اخدود واللام فی الانھار للجنس کما فی قولک لفلان بستان فیہ الماء الجاری او للعھد والمعھود ھی الانھار المذکورۃ فی قولہ تعالیٰ فِیْهَا اَنْهٰرٌ مِّنْ مَّآءٍ غَیْرِ اٰسِنٍ الآیۃ

ترجمۂ آیت: بہتی ہوں گی ان باغوں کے نیچے نہریں۔

ترجمۂ عبارت: یعنی ان باغوں کے درختوں کے نیچے جیساکہ آپ نہروں کو ان درختوں کے کنارے جاری دیکھتے ہیں جو نہروں پر لگے ہوتے ہیں اور حضرت مسروقؒ سے روایت ہے کہ جنت کی نہریں بغیر پیٹے اور بغیر کھائیوں کے بہیں گی۔ الانہار کا لام تعریفِ جنس کے لئے ہے (یعنی نہر کی کوئی خاص قسم اور اس کا کوئی مخصوص فرد مراد نہیں ہے) جیساکہ تمہارے قول " لفلان بستانٌ فیہ الماء الجاری " (میں الماء کا لام، لام جنس ہے) یا عہد خارجی کے لئے ہے اور معہود وہ نہریں ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں مذکور ہیں۔ ارشاد ہے " انہرٌ من ماءٍ غیر آسنٍ " اس پانی کی نہریں ہیں جو بدبودار نہیں ہے (گویا نہروں کی ایک مخصوص قسم کی طرف اشارہ ہے)

(بقیہ گذشتہ) لیکن یہ دونوں چیزیں بلا واسطہ سبب نہیں ہیں بلکہ اس واسطے سے کہ شارع نے ان پر استحقاق جنت کا وعدہ کیا ہے۔

اور یہ بھی یاد رہے کہ شارع کا وعدہ مطلق ایمان وعمل صالح پر نہیں ہے بلکہ اس شرط کے ساتھ کہ بندہ اس پر دوام رکھے۔ آیات قرآنی میں خاتمہ بالکفر پر وعید ہے اس سے ثابت ہے کہ نجات کے لئے ایمان وعمل پر خاتمہ ضروری ہے، خدایا ہم سب کا خاتمہ ایمان پر فرما۔ ؎

اندر آں دم کاز بدن جانم بری ⁂ از جہاں با نورِ ایمانم بری

تفسیر۔ باغوں کے نیچے نہروں کے جاری ہونے سے شاید کوئی یہ سمجھتا کہ باغوں کی سطح زمین کے نیچے نہریں ہیں۔ باغوں کے درمیان نہیں ہیں اور منظر میں خوبروئی اور سماں کا لطف اس سے ہے کہ باغوں کے درمیان نہریں جاری ہوں اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے قاضی نے " من تحتہا " کی تفسیر " من تحت اشجارہا " سے کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نہریں ان باغوں کے درختوں کے نیچے جاری ہوں گی۔

اور درختوں کے نیچے جاری ہونے سے مراد یہ ہے کہ درخت ان نہروں کے کنارے لگے ہوں گے جیساکہ دنیا کی نہروں کو ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے کنارے کنارے درختوں کی قطار ہوتی ہے۔

اور حضرت مسروقؒ کا اثر ذکر کرنے سے مقصود ان نہروں کی کیفیت جریان بیان کرنا ہے کہ ان کا بہاؤ دنیاوی

والنہر بالفتح والسکون المجری الواسع فوق الجدول دون البحر کالنیل والفرات و الترکیب للسعۃ والمراد بہا ماؤھا علی الاضمار او المجاز او المجاری انفسہا و اسناد الجری الیہا مجاز کما فی قولہ تعالیٰ وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا۔

كُلَّمَا رُزِقُوْا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوْا هٰذَا الَّذِيْ رُزِقْنَا صفۃ ثانیۃ لجنات او خبر مبتدأ محذوف او جملۃ مستانفۃ کانہ لما قیل ان لہم جنات وقع فی خلد السامع اثمارھا مثل ثمار الدنیا ام اجناس اُخر فاُزیح بذالک۔

ترجمہ :۔ اور نہر، ہا کے فتح اور اس کے سکون کے ساتھ ہے معنی ہیں کشادگی میں بہنا نہر جدول (گول نالی) سے بڑی اور دریا سے چھوٹی ہوتی ہے جیسے نیل و فرات۔

اور ن۔ ہا۔ ر۔ کی ترکیب وسعت کے معنی دینے کے لئے ہے اور مراد انہار سے ان کا پانی ہے بطور حذف یا بطور مجاز یا خود انہار مراد ہیں جو مقام جریان ہیں اور جریان کی نسبت ان کی جانب مجازاً ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَاَخرجتِ الارض اثقالہا۔ میں (اخراج کی نسبت ارض کی جانب مجازاً ہے) ترجمہ ہوگا۔ اور زمین باہر ڈالدے گی اپنے دفینوں کو۔

(آیت) جب کبھی دیا جائے گا مومنین کو باغوں سے کوئی پھل غذا کے لئے تو کہیں گے یہ وہی تو ہے جو ہم کو دیا جا چکا۔

(عبارت) یہ آیت جنات کی دوسری صفت ہے یا مبتداء محذوف کی خبر ہے یا جملہ مستانفہ ہے۔ گویا جب بتایا گیا کہ مومنین کے لئے بہشت میں باغ ہیں تو سامع کے دل میں یہ سوال پیدا ہوا کہ کیا اس کے پھل دنیا کے پھلوں کی طرح ہے یا کوئی دوسری جنس اور دوسری قسم ہیں تو اس صفت کے ذریعہ اس اشکال کا ازالہ کیا گیا۔

تفسیر :۔ "کلما رزقوا" میں از روئے ترکیب تین احتمال ہیں اول یہ کہ جنتٌ کی دوسری صفت ہو۔ دوم یہ کہ مبتدا محذوف کی خبر ہو، سوم یہ کہ جملہ مستانفہ ہو۔ عبدالحکیم کہتے ہیں کہ کلما کو صفت قرار دینے کی صورت میں کلما حالت جری میں ہوگا اور اس کے بعد آنے والے جملے یعنی "ولہم فیہا ازواج مطہرۃ" اور "وہم فیہا خلدون" بھی جنت کی صفت ہوں گے پس جنت کی چار صفتیں ہوگئیں۔

پہلی صفت تجری، دوسری کلما رزقوا الآیۃ۔ تیسری ولہم فیہا الآیۃ۔ چوتھی وہم فیہا خلدون۔
شبہ پیدا ہوتا ہے کہ پہلی دو صفتوں کو جملہ فعلیہ اور آخری دو صفتوں کو جملہ اسمیہ کیوں ذکر کیا!

وکلما نصب علی الظرف ورزقاً مفعول بہ ومن الاولیٰ والثانیۃ للابتداء واقعتان موقع الحال واصل الکلام ومعناہ کل حین اومرۃ رزقوا مرزوقاً مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرۃ قید الرزق بکونہ مبتدأ من الجنات وابتداؤہ منہا بابتدائہ من ثمرۃٍ فصاحب الحال الاولیٰ رزقاً وصاحب الحال الثانیۃ ضمیرہ المستکن فی الحال ویحتمل ان یکون من ثمرۃٍ بیاناً تقدم کما فی قولک رأیت منک اسداً وھذا اشارۃ الی نوع ما رزقوا کقولک مشیراً الی نھرٍ جارٍ ھذا الماء لا ینقطع فانک لا تعنی بہ العین المشاھد منہ بل النوع المعلوم المستمر بتعاقب جریانہ وان کانت الاشارۃ الی عینہ فالمعنی ھذا مثل الذی ولکن لما استحکم الشبہ بینہما جعل ذاتہ ذاتہ کقولک ابو یوسف وابو حنیفۃ۔

ترجمہ :۔ اور کلما ظرفیت کی بنا پر منصوب ہے اور رزقاً مفعول بہ ہے اور پہلا اور دوسرا من ابتدار کے لئے ہے اور دونوں محل حال میں واقع ہیں اور اصل کلام اور مقصود آیت ہے " کل حین "، یعنی جس وقت بھی ان کو کوئی غذا دی جائیگی اس حال میں کہ وہ غذا شروع کی جائے گی باغوں سے اور اس حال میں کہ اس کا آغاز پھلوں سے ہوگا۔ مقید فرمایا رزق کو جنات سے ابتدا کردہ ہونے کے ساتھ اور رزق کی ابتدار من الجنات کو مقید فرمایا ابتدار بالثمرۃ کے ساتھ پس پہلے حال کا ذوالحال لفظ رزقاً ہے اور دوسرے حال کا ذوالحال رزقاً کی ضمیر ہے جو حال اولیٰ میں پوشیدہ ہے اور ہو سکتا ہے کہ من ثمرۃ بیان ہو اس رزقاً کا جس پر من ثمرۃ مقدم ہے جیسا کہ تمہارے قول " رأیت منک اسداً " میں (منک بیان ہے اسداً کا) اور ہذا سے اشارہ ہے رزق کی نوعیت کیطرف جیسا کہ آپ کسی بہتی ہوئی نہر کیجانب اشارہ کرکے کہیں۔ " ہذا الماء لا ینقطع " اس پانی کا سلسلہ منقطع نہیں ہوتا تو اس سے آپ کی مراد معین پانی نہیں ہے جس کا آپ مشاہدہ کر رہے ہیں بلکہ وہ نوع معلوم ہے جس کا تسلسل اس کے پے بہ پے سیلان کے سبب قائم ہے اور اگر ہذا سے اشارہ عین شیٔ کیطرف ہے تو معنی ہوں گے " ہذا مثل الذی " یہ اس کے مثل ہے جو ہم کو اس سے پہلے دیا جا چکا مگر جب مشابہت دونوں کے درمیان مستحکم اور مضبوط ہوگئی تو ایک کی ذات کو دوسرے کی ذات ٹھہرا دیا گیا جیسے تمہارا مقولہ " ابو یوسف ابو حنیفہ "، ابو یوسف ابو حنیفہ ہیں۔

(بقیہ صہ گذشتہ) الجواب :۔ جہاں تجدد مقصود ہے وہاں فعلیہ اور جہاں دوام وثبوت مطلوب ہے وہاں اسمیہ ذکر کیا ہے اور یہ اشکال کوئی وقعت نہیں رکھتا کہ آخری دو وصفوں کو بصورت عطف اور پہلی دو کو بترک عطف

(بقیہ صد گذشتہ) کیوں ذکر کیا اس لئے کہ صفات کثیرہ میں یہ دونوں باتیں جائز ہیں۔ پس واؤ کا لانا اور نہ لانا برابر ہیں۔ (تکمیل احمد)

ترکیب دوم میں بقول فاضل سیالکوٹی مبتدا محذوف ہم ہوگا اور قرینۂ حذف یہ ہے کہ بیان احوال مومنین کا چل رہا ہے اور بعد کے جملے بھی اسی پر معطوف ہوں گے اور مبتداء محذوف کی خبر ہوں گے اور مبتداء کے حذف کا فائدہ یہ ہے کہ ان تینوں جملوں (کلما رزقوا الآیۃ، ولہم فیہا الآیۃ۔ وہم فیہا الآیۃ) میں تناسب ظاہر ہوگا کہ مبتداء میں شریک ہیں اور تینوں اسمیہ ہیں کیونکہ کلما الآیۃ کی تقدیر نکلے گی۔ ہم ثمارٌ لذیذۃٌ عجیبۃ۔

تیسری ترکیب جملہ مستانفہ ہونے کی ہے استیناف سوال مقدر کو چاہتا ہے اس لئے سوال مقدر نکلے گا۔ أثمارُہا مثل ثمار الدنیا او اجناس أُخر؟ کیا بہشت کے باغوں کے پھل دنیاوی پھلوں کی طرح ہیں۔ یا کوئی دوسری قسم اور دوسری جنس ہیں؟ تو جواب دیا گیا کلما رزقوا الآیۃ کہ شکل میں تو اسی طرح کے ہوں گے البتہ لذت میں بڑا فرق ہوگا۔ ترکیب کی اس صورت میں اگلے دونوں جملے "تجری" پر معطوف ہوں گے۔ (کذا فی حاشیۃ القاضی)

تفسیں[۶۵]: مذکورالصدر عبارت میں آیت کے مفردات کی ترکیب پر روشنی ڈالی گئی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ کلما ظرف ہے قالوا کا اور کل حین کے معنی میں ہے۔ شرط نہیں ہے اور رزقًا رزقوا کا مفعول بہ ہے مرزوقًا کے معنی میں ہے اور منہا اور من ثمرۃ رزقًا کے احوال متداخلہ ہیں۔ بایں طور کہ منہا کا ذوالحال رزقًا کا اسم ظاہر ہے اور من ثمرۃ کا ذوالحال رزقًا کی ضمیر ہے جو منہا کے متعلق میں مضمر ہے اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ منہا اور من ثمرۃ حال ہیں اور ظرف مستقر ہیں کیونکہ جار یا مجرور جب صفت یا خبر یا حال واقع ہوتا ہے تو وہ ظرف مستقر ہوتا ہے یعنی کسی صیغہ صفت سے متعلق ہوتا ہے پس "منہا اور من ثمرۃ" کسی صیغۂ صفت سے متعلق ہوں گے اور وہ صیغۂ صفت مبتدأ ہے ایک مبتدأ منہا سے پہلے اور ایک من ثمرۃ سے پہلے مقدر ہوگا پہلے مبتدأ کا ذوالحال رزقًا ہے جو اسم ظاہر ہے اور دوسرے مبتدأ کا ذوالحال وہ ضمیر ہے جو مبتدأ اول میں مضمر ہے اور رزقًا کی طرف راجع ہے اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ دونوں حالوں کے ذوالحال الگ الگ ہیں یعنی پہلے حال کا ذوالحال رزق مطلق ہے اور دوسرے حال کا ذوالحال وہ رزقًا ہے جو ابتدائے بالجنات کے ساتھ مقید ہے۔ پس یہ اشکال کہ حالین کا متعلق ایک ہے رفع ہوگیا۔

ویحتمل ان یکون من ثمرۃ بیانًا لما تقدم۔ اس عبارت سے رزقًا اور من ثمرۃ کی دوسری محتمل ترکیب کا ذکر ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ من بجائے ابتدائیہ، بیانیہ قرار دیا جائے اور من ثمرۃ بیان مقدم اور رزقًا مبیّن موخر ہو جیسا کہ "رأیت منک اسدًا" میں منک بیان مقدم اور اسدًا مبیّن مؤخر ہے۔

وھٰذا اشارۃٌ الی نوع الخ یہاں سے "ہذا" کے مشار الیہ کی تفصیل ہے اور درپردہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت سے دنیا اور آخرت کی نعمتوں کا ایک ہونا لازم آتا ہے کیونکہ ہذا سے اشارہ ہے "الذی رزقوا فی الجنۃ" کی طرف اور "الذی رزقنا من قبل" سے دنیاوی رزق مراد ہے پس مطلب ہوگا یعنی یہ جو جنت

من قبلُ ای من قبل هٰذا فی الدنیا جعل ثمرة الجنة من جنس ثمرة الدنیا لیمیل النفس الیها اول ما ترٰی فان الطبائع مائلةٌ الی المالوف متنفرة عن غیره ویتبین لها مزیته وکنه النعمة فیه اذ لوکان جنسا لم یعهد ظن انه لا یکون الا کذلک او فی الجنة لان طعامها متشابه الصورة کما حکی عن الحسن ان احدهم یؤتی بالصحفة فیاکل منها ثم یؤتی باخری فیراها مثل الاولی فیقول ذٰلک فیقول الملک کل فاللون واحد والطعم مختلف اوکما روی انه علیه الصلوٰة والسّلام قال والذی نفس محمد بیده ان الرجل من اهل الجنة لیتناول الثمرة لیاکلها فما هی واصلة الی فیه حتی یبدل الله مکانها مثلها فلعلهم اذا راؤها علی الهیئة الاولی قالوا ذلک ۔

ترجمہ :۔ (ترجمہ عبارت) اس سے پہلے یعنی اس عالم سے پیشتر عالم دنیا میں۔ اللہ سبحانہ نے جنت کے پھل دنیا کے پھلوں کے ہم جنس رکھے تاکہ طبیعت دیکھتے ہی ان کی طرف راغب ہو، کیونکہ طبیعتیں مانوس شے کی جانب رغبت کرتی ہیں اور نا مانوس سے بیزار رہتی ہیں اور جنس مانوس میں نعمت کی حقیقت اور اس کی فضیلت واضح ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اگر جنس نامعلوم ہے تو بندہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ جنس اسی طرح کی ہوتی ہے یا مراد (من قبل ہذا) فی الجنۃ ہے کیونکہ جنتی غذائیں ہم شکل ہیں جیساکہ حضرت حسنؓ سے منقول ہے کہ جنتی کو ایک بڑا پیالہ دیا جائے گا وہ اس میں سے کھائے گا۔ پھر دوسرا پیالہ دیا جائے گا جنتی اس پیالے کو پہلا جیسا دیکھ کر کہے گا یہ" تو فرشتہ کہے گا" کھاؤ تو سہی شکل ایک ہے مزے مختلف ہیں"۔
یا جیساکہ مروی ہے کہ پیغمبر علیہ السلام نے فرمایا قسم ہے اس ذات گرامی کی جس کے قبضے میں محمدؐ کی جان ہے کہ جنتی ایک پھل کھانے کے لئے لیگا وہ پھل اس کے منہ تک ابھی پہونچ بھی نہ پائے گا کہ اللہ تعالےٰ اس کے عوض اس کی جگہ دوسرا اسی جیسا پیدا فرما دے گا۔ شاید جنتی جب اس دوسرے کو پہلے کی شکل پر دیکھیں گے تو یہی کہیں گے" ھٰذا الذی رُزقنا من قبل"

(بقیہ ص گذشتہ) میں دیا گیا ہے بعینہ وہ ہے جو ہمیں دنیا میں دیا جا چکا۔ پس دونوں رزقوں کا متحد العین ہونا لازم آیا حالانکہ نعیم دنیا اور نعیم عقبیٰ میں زمین و آسمان کا فرق ہے بلکہ نعیم جنت مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا اُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلٰی قَلْبِ بَشَرٍ کا مصداق ہیں۔ قاضی نے اس کا دو طرح جواب دیا ہے،

(بقیہ صد گذشتہ) پہلا جواب یہ ہے کہ ہذا کا مشار الیہ شخص نہیں ہے بلکہ جنس ہے یعنی ہذا سے بعینہ وبشخصہ وہ رزق مراد نہیں جو جنت میں دیا جائے گا بلکہ اس کی جنس مراد ہے پس مطلب ہوگا جو جنت میں دیا جائے گا اور جو دنیا میں ملا دونوں کی جنس ایک ہے لیکن کیفیات وخواص اور لذتوں میں بون بعید ہے جیسا کہ بہتی نہر کے کنارے کھڑا ہو کر کوئی کہے ہذا الماء لاینقطع "یہ پانی منقطع نہیں ہوتا۔ تو ہذا سے مراد اس کی وہ متعین پانی نہیں ہے جس پر اس کی نظر پہلی بار پڑی ہے اور جسے دیکھ کر یہ کہا ہے بلکہ پانی کی وہ جنس ہے جو تسلسل کی بنا پر قائم ہے۔

دوسرا جواب تسلیمی ہے یعنی اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ہذا سے جنت کے رزق معین کی طرف اشارہ ہے تو بھی اتحاد لازم نہیں آتا کیونکہ مثل کا لفظ محذوف ہے اصل عبارت ہے "ہذا مثل الذی رزقنا من قبل" یہ اس کا مثل ہے جو ہمیں پہلے دیا جا چکا۔ پس زیادہ سے زیادہ مماثلت صوری ثابت ہو سکتی ہے اور مماثلت صوری سے اتحاد لازم نہیں آتا۔

شبہ پیدا ہوتا ہے کہ "مثل" کو حذف کیوں کیا گیا؟

الجواب:- مشابہت کے استحکام کی وجہ سے گویا اتنی پختہ مشابہت ہے کہ ایک دوسرے کا عین ہے جیسے "ابویوسف ابوحنیفہ" دراصل "ابویوسف مثل ابوحنیفہ" تھا۔ استحکام مشابہت کی بنا پر مثل کو حذف کر دیا گیا۔

تفسیر :- قاضی نے "من قبل" کی دو تفسیریں نقل کی ہیں۔ من قبل ہذا فی الدنیا "من قبل ہذا فی الجنۃ۔ گو قبل سے قبلیت دنیا بھی مراد ہو سکتی ہے اور قبلیت اخروی بھی۔ اگر قبلیت دنیا مراد ہے تو "ہذا الذی رزقنا من قبل" کے معنی ہوں گے یہ پھل وہی ہیں جو ہمیں دیئے جا چکے اس سے پہلے دنیا میں، اور قبلیت عقبیٰ مراد ہو تو معنے ہوں گے۔ یہ پھل وہی ہیں جو ہمیں دیئے جا چکے اس سے پہلے جنت ہی میں۔ پہلی تفسیر سے یہ ثابت ہے کہ دنیا کے پھل اور جنت کے پھل صورتاً ایک سے ہوں گے۔ سو اس کی وجہ اور اس کی حکمت یہ ہے کہ جنتیوں کو ان کی طرف رغبت ہو کیونکہ انسان مانوس ومعروف شے کی طرف رغبت کرتا ہے۔ نامانوس سے بھاگتا ہے:

؎ پائے در زنجیر پیش دوستاں ٭ بہ کہ با بیگانگاں در بوستاں۔

نیز یہ بھی مصلحت ہے کہ جنتی پھلوں کا رتبہ معلوم ہو سکے اس لئے کہ جب جنس ایک ہوگی اور لذت میں حد درجہ فرق ہوگا۔ تب جنتی پھلوں کی حقیقت معلوم ہوگی۔ دوسری تفسیر سے واضح ہے کہ جنت کے پھل باہم متشابہ ہیں اب اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ شکل میں متحد ہوں اور لذت میں مختلف ہوں۔ دوسری یہ کہ شکل اور لذت ہر دو میں متحد ہوں۔ پہلی شق کی تائید حضرت حسن کی روایت سے ہوتی ہے اور دوسری صورت کی تقویت اس حدیث مرفوع سے ہوتی ہے جو "والذی نفس محمد بیدہ" سے شروع ہوتی ہے کیونکہ حدیث مرفوع میں مثلہا کا لفظ ہے جو صوری ومعنوی ہر دو تماثل کو عام ہے۔ قاضی نے پہلی شق کو ترجیح دی ہے۔ ووجوہ الترجیح مرقومۃ فی المطولات تفصیلا فلیراجع۔ (شکیل احمد)

والاول اظهرُ لمحافظته علی عموم کلما فانه یدل علی تردید هم هذا القول کل مرة رزقوا و الداعی لهم الی ذلك فرط استغرابهم وبجهم بما وجدوا من التفاوت العظیم فی اللذة و التشابه البلیغ فی الصورة۔

وَاُتُوْابِهٖ مُتَشَابِهًا اعتراض یقرر ذلك والضمیر علی الاول راجع الی ما رزقوا فی الدارین فانه مدلول علیه بقوله تعالیٰ هٰذا الذی رُزِقْنَا من قبلُ ونظیرہ قوله تعالیٰ اِنْ یَّکُنْ غنیًّا او فَقِیْرًا فاللّٰهُ اَوْلٰی بِهِمَا ای بجنسی الغنی والفقیر وعلی الثانی الی الرزق

ترجمہ:۔ اور تفسیر اول واضح ترین ہے اس لئے کہ وہ تفسیر کلما کے عموم کی محافظ ہے کیونکہ کلما دلالت کرتا ہے۔ اس قول (ہٰذا الذی رزقنا من قبل) کے ہر بار دوہرائے پر اور ان کے لئے اس کہنے کا باعث ان کا انتہائی استعجاب اور حد درجہ تفاخر ہے۔ لذت کے فرق عظیم اور صورت کی کامل یکسانیت پر جسے وہ محسوس کریں گے۔

اور روزی دی جائے گی ان کو ملتی جلتی۔

(عبارت) یہ جملہ معترضہ ہے تاکید کرتا ہے ماقبل کی اور بہ کی ضمیر تفسیر اول کی بنا پر رزق دارین کی طرف راجع ہے کیونکہ اس پر اللہ سبحانہ کے ارشاد "ہٰذا الذی رزقنا من قبل" کے ذریعہ دلالت موجود ہے اور اس کی نظیر خدائے بزرگ و برتر کا کلام "اِنْ یَّکُنْ غَنِیًّا او فقیرًا فاللّٰہُ اَوْلٰی بِهِمَا" ہے۔ یعنی (اولی بہما کے معنی ہیں) اولیٰ بجنسی الغنی والفقیر۔

تفسیر:۔ یہ تفسیر اول کی ترجیح اور اس کی وجہ کا بیان ہے۔ الحاصل قبلیت دنیا کی تفسیر راجح ہے کیونکہ اس سے کلما اپنے عموم پر رہتا ہے اس لئے کہ کلما اس پر دلالت کرتا ہے کہ جب بھی جنتیوں کو غذا دی جائے یہی کہیں گے خواہ پہلی بار ہو خواہ دوسری اور تیسری بار ہو۔

پس اگر قبلیت دنیا مراد لی جائے تو پہلی بار غذا دئے جانے کے وقت بھی اس قول کی صورت نکل آتی ہے پس کلما کا عموم برقرار رہتا ہے اس کے برخلاف دوسری تفسیر میں بار اول کی غذا کے وقت اس قول کی صورت نہیں نکلتی

واتوابہ متشابہا" کا واؤ عاطفہ نہیں ہے بلکہ اعتراضیہ ہے اور یہ جملہ معطوفہ نہیں ہے بلکہ معترضہ ہے اور مقصود آیت ماقبل کی تاکید کرنی ہے۔ ماقبل سے دونوں رزقوں کا یکساں ہونا مفہوم ہوتا ہے "واتوابہ متشابہا" کا جملہ معترضہ ہونا ان کے نزدیک ممکن ہے جو آخر کلام میں بھی اعتراضیہ جملے لانے کے قائل ہیں اور معترضہ ہونے کے لئے درمیان کلام کی شرط نہیں رکھتے۔ اور جن کے یہاں درمیان کلام شرط ہے وہ اس قسم کے جملے کا نام تذییل رکھتے ہیں گویا۔

فان قیل التشابہ والتماثل فی الصفة وھو مفقود بین ثمرات الدنیا والاخرة کما قال ابن عباس لیس فی الجنة من اطعمة الدنیا الا الاسماء قلت التشابہ بینھما حاصل فی الصورة دون المقدار والطعم وھو کاف فی اطلاق التشابہ۔

ھذا وان للاٰیة محمل اخر وھو ان مستلذات اھل الجنة فی مقابلة مارزقوا فی الدنیا من المعارف والطاعات متفاوتة فی اللذة بحسب تفاوتھا فیحتمل ان یکون المراد من ھذا الذی رزقنا انہ ثوابہ ومن تشابھما تماثلھما فی الشرف والمزیة وعلو الطبقة فیکون ھذا فی الوعد نظیر قولہ تعٰ ذوقوا ماکنتم تعملون فی الوعید۔

ترجمہ:۔ تو اگر اعتراض کیا جائے کہ تشابہ نام ہے وصف میں متماثل ہونیکا۔ اور یہ تماثل دنیا کے پھلوں اور آخرت کے پھلوں کے درمیان مفقود ہے جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد ہے کہ نہیں ہیں جنت میں دنیاوی کھانوں میں سے مگر صرف ان کا نام میں جواب دوں گا کہ ان دونوں کے درمیان تشابہ صوری موجود ہے اور صورت ہی پر اسمیت کا دارومدار ہے۔ مقدار اور مزہ اس میں دخل نہیں رکھتا اور صوری تماثل تشابہ کا لفظ استعمال کرنے کے لئے کافی ہے۔

بات یوں ہی ہے اور آیت کا ایک دوسرا محمل بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جنتیوں کے لذائذ دنیاوی بخششوں یعنی دنیا کے معارف اور طاعت کے مقابلے میں لذت کے اعتبار سے یہ اتنے مختلف ہیں جتنا کہ عالم دنیا اور عالم جنت میں اختلاف ہے تو ہوسکتا ہے کہ مراد "ہٰذا الذی رزقنا" سے یہ ہو کہ یہ لذتیں دنیاوی عبادات کا ثواب ہے۔ اور ان دونوں کے تشابہ سے یہ مراد ہو کہ وہ متماثل ہیں شرف میں، فضیلت میں، درجہ کی بلندی میں پس یہ آیت جو بشارت کے سلسلے میں ہے نظیر ہوگی "ذوقوا ماکنتم تعملون" کی جو تخویف کے سلسلے میں ہے۔

(بقیہ صد گذشتہ) تنزیل یہ ہے کہ کوئی جملہ کلام کے آخر میں لایا جائے اور وہ اول کلام کی تاکید کرے اور اس جملے کا کوئی موقع اعراب نہ ہو۔

"والضمیر علی الاول" یہ "بہ" کی ضمیر کے مرجع کا بیان ہے۔ علامہ ناصر الدین کے بیان کے مطابق اس کا مرجع ملفوظ بھی ہوسکتا ہے اور مفہوم بھی اگر مفہوم مانیے تو مرجع مرزوق دارین ہوگا۔ اب ترجمہ ہوگا اور دیا گیا ان کو دنیا و آخرت کا رزق ملتا جلتا اور اس کو مفہوم اس لئے کہا کہ صراحۃً رزق دارین مذکور نہیں ہے البتہ ہٰذا الذی رزقنا من قبل سے اس پر دلالت موجود ہے۔ "ہٰذا" رزق آخرت پر دلالت کرتا ہے اور الذی رزقنا من قبل رزق دنیا پر اگر دونوں ملفوظ ہوتے تو ضمیر تثنیہ کی لائی

وَلَهُمْ فِيهَآ اَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ مما یستقذر من النساء و یذم من احوالهن کالحیض و الدرن ودنس الطبع وسوء الخُلُق فان التطهیر یستعمل فی الاجسام والاخلاق والافعال وقرئ "مطهرات" وهما لغتان فصیحتان یقال النساء فعلت وفعلن و هن فاعلة وفاعلات وفواعل. قال ؎ واذا العذاری بالدخان تقنعت ٭ واستعجلت نصب القدور فملت ٭ فالجمع علی اللفظ والافراد علی تعبیر الجماعة ومطهرة بتشدید الطاء وکسر الهاء بمعنی متطهرة، ومطهرة ابلغ من طاهرة ومتطهرة للاشعار بان مُطَهِّرًا اطهرهن ولیس هو الا الله عز وجل۔

ترجمہ:۔ اور ان کے لئے بہشت میں پاکیزہ بیبیاں ہیں۔
(ترجمہ عبارت یعنی ان چیزوں سے پاک جو عورتوں میں گندی سمجھی جاتی ہیں اور ان اوصاف سے پاک جو عورتوں میں مذموم ہیں جیسے حیض، میل کچیل، گندہ طبعی، بدخلقی کیونکہ تطہیر کا استعمال اجسام اخلاق افعال سبھی میں ہوتا ہے۔ اور مطہراتٌ (بصیغۂ جمع) بھی پڑھا گیا ہے اور یہ دونوں لغت فصیح ہیں۔ کہا جاتا ہے۔ النساء فعلت (بالافراد) اور النساء فعلن (بالجمع) اسی طرح کہا جاتا ہے "ہن فاعلات،، (جمع المؤنث) اور "ہن فواعل" (جمع المکسر) شاعر کہتا ہے۔ ؎ واذا العذاری بالدخان تقنعت ٭ واستعجلت نصب القدور فملت۔
(اس میں تینوں فعل مفرد استعمال ہوئے ہیں) پس جمع کی قرارت لفظی رعایت کی بنا پر ہے اور افراد کی قرارت جمع کی تاویل میں لینے کی بنیاد پر ہے اور ایک قرارت "مُطَّهِّرَةٌ،، طاء کی تشدید اور ہاء کے کسرے کے ساتھ بھی ہے مُطَّهِّرَة معنی میں متطہرۃ (پاک رہنے والی) کے ہے اور مطہرۃ (بصیغۂ مفعول) زیادہ بلیغ ہے۔ طاہرۃ اور متطہرۃ (بصیغۂ اسم فاعل) کے مقابلہ میں کیونکہ صیغۂ مفعول اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ کسی پاک رکھنے والے نے ان کو پاک رکھا ہے اور پاک رکھنے والا خدائے بزرگ و برتر کے سوا کوئی نہیں۔

(بقیہ صد گذشتہ) جاتی اور "واُتوا بہا"۔ فرمایا جاتا جیسا کہ "ان یکن غنیا او فقیرا فاللہ اولی بہما" میں مفہوم کو مرجع قرار دینے کی وجہ سے ضمیر تثنیہ کی لائی گئی ہے اگر ملفوظ کو مرجع ٹھہراتے تو مشہود علیہ مفرد ہے پس ضمیر بھی مفرد ہی آتی۔ اور اگر مرجع ملفوظ مانا جائے تو رزقًا مرجع ہوگا جو لفظوں میں مذکور ہے۔ مفسر علام فرماتے ہیں کہ مرجع کی پہلی تفصیل قبل کی تفسیر اول کی بنیاد پر ہے اور مرجع کی دوسری تفصیل قبل کی تفسیر ثانی کی بنا پر ہے۔
تفسیر:۔ مطہرۃ۔ ازواج کی صفت ہے۔ موصوف جب جمع مکسر ہو تو اس کی صفت میں دونوں صورتیں جائز

والزوج یقال للذکر والانثیٰ وهو فی الاصل لما له قرین من جنسه کزوج الخف۔
فان قیل فائدة المطعوم هو التغذی ودفع ضر الجوع وفائدة المنکوح التوالد وحفظ النوع وهی مستغنی عنها فی الجنة۔ قلت مطاعم الجنة ومناکحها وسائر احوالها انما تشارک نظائرها الدنیویة فی بعض الصفات والاعتبارات وتسمی باسمائها علی سبیل الاستعارة والتمثیل ولا تشارکها فی تمام حقیقتها حتی تستلزم جمیع ما یلزمها وتفید [illegible]

ترجمہ:۔ اور زوج نر و مادہ ہر دو کے لئے استعمال ہوتا ہے اور در حقیقت زوج اس کا نام ہے جس کا کوئی ہم جنس ساتھی ہو جیسے زوج الخف (موزے کا جوڑ) ایک موزہ دوسرے موزے کے ساتھ بھی رہتا ہے اور دونوں چمڑے کے بنے ہوئے بھی ہوتے ہیں۔
تو اگر شبہ کیا جائے کہ ماکول کا فائدہ اس سے خوراک حاصل کرنا ہے اور منکوح سے غرض اس سے اولاد حاصل کرنا اور نوع انسان کو برقرار رکھنا ہے اور جنت میں ان کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ وہ دار البقاء اور دار الخلد ہے۔ دنیا کی طرح دار الکون والفساد نہیں ہے۔
میں جواب دوں گا جنت کے ماکولات اور جنت کے منکوحات اور ان کے احوال اپنی دنیاوی نظیروں کی بعض اوصاف اور بعض احکام میں شریک [illegible] اور بطور استعارہ و تمثیل ان ہی کے نام سے موسوم ہیں لیکن ان کی جمیع حقیقت میں شریک نہیں ہیں یہاں [illegible] کہ ان تمام باتوں کو مستلزم ہوں جو دنیاوی چیزوں کو لازم ہیں۔ اور بعینہ وہی فائدہ پہنچائیں جو دنیاوی اشیاء کا فائدہ ہے۔

(بقیہ صگذشتہ) ہیں صفت کو مفرد مؤنث لانا بھی اولاً سکو جمع لانا بھی اس لئے مطہرۃ کی جمع مفرد و جمع ہر دو قرار دیا کو قاضی نے فصیح اور موافق قیاس کہا ہے۔ جمع لانا تو اصل اور اظہر ہے اس لئے اس پر کسی استشہاد کی ضرورت نہیں البتہ افراد کسی قدر محتاج تائید ہے اس لئے قاضی نے شہادت میں ایک شعر پیش کیا ہے۔ شعر یہ ہے۔
ے واذا العذاری بالدخان تقنعت　　٭　　واستعجلت نصب القدور فملت
محل استشہاد تینوں فعل (تقنعت، استعجلت، ملت) ہیں اس لئے کہ ان کا فاعل عذاری صیغہ جمع ہے مگر یہ خود مفرد لائے گئے ہیں۔ عذاری جمع ہے عذراء کی۔ عذراء بمعنی دوشیزہ کنواری لڑکی، دخان بمعنی دھواں تقنع کے معنی ہیں اوڑھنی بنالینا۔ قدور جمع قدر کی بمعنی ہانڈی۔ مل بمعنی زمین پر ڈالدیا۔

وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. دائمون والخلد والخلود فی الاصل الثبات المدید دام او لم یَدُم ولذلك قیل للاثافی والاحجار خوالد وللجزء الذی یبقی من الانسان علی حاله ما دام حیا خلد ولو کان وضعه للدوام کان التقیید بالتابید فی قوله خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لغوا واستعماله حیث لا دوام کقولهم وقف مخلّد یوجب اشتراکا او مجازا والاصل ینفیهما بخلاف ما لو وضع للاعم منه فاستعمل فیه بذلك الاعتبار کاطلاق الجسم علی الانسان مثل قوله تعالیٰ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ لکن المراد به الدوام ههنا عند الجمهور لما یشهد له من الآیات والسنن۔

ترجمۂ آیت :۔ اور وہ ان میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے۔

(ترجمۂ عبارت) خالدون کے معنی دائمون ہیں۔ خلد اور خلود در حقیقت وقفۂ دراز کا نام ہے خواہ وہ دائم ہو یا غیر دائم اسی لئے چولہے کے پتھروں اور دوسرے پتھروں کو خوالد کہا جاتا ہے اور انسان کے اس عضو کو جو تا حیات بدستور رہتا ہے خلد کہا جاتا ہے۔ اور اگر خلود کی وضع دوام کے لئے ہوتی تو تابید کی قید اللہ تعالے کے ارشاد "خالدین فیہا ابدًا" میں بے فائدہ ہوتا۔ اور جہاں کسی قسم کا دوام نہیں ہے وہاں خلود کا استعمال اشتراک یا مجاز کا موجب تا جیسے عرب کے قول "وقفٌ مخلدٌ" میں حالانکہ اصل اشتراک ومجاز کا منفی ہوتا ہے بخلاف اس صورت کے کہ خلود کی وضع عام معنی کے لئے ہو اور پھر اس خاص معنی میں اسی عمومی حیثیت سے استعمال کر لیا جائے جس طرح جسم کا استعمال انسان کے لئے۔ جیسے ارشاد باری "وما جعلنا لبشر من قبلک الخلد" ہم نے آپ سے پہلے کسی انسان کے لئے ہمیشگی نہیں رکھی ہے۔

لیکن یہاں خلود سے مراد دوام ہے ان آیات واحادیث کی وجہ سے جو اس پر شاہد ہیں۔

(بقیہ گذشتہ) ترجمہ ہوگا۔ اور جب دوشیزاؤں نے دھوئیں کو دوپٹہ بنالیا اور خود کو دھوئیں میں چھپالیا اور جلدی سے ہانڈی کے پکوان کو زمین میں گرادیا۔

مطہرۃ کی ایک تیسری قراءت مطّہرۃ بصیغۂ اسم فاعل بھی ہے اس کی اصل باب تفعّل ہے پس مطّہرۃ معنی میں متطہرۃ کے ہوگا اور لازم ہوگا۔ قاضی نے مفعول کی قراءت کو دیگر قراءتوں پر ترجیح دی ہے۔

حل :۔ اثافی جمع ہے اُثفیۃ کی۔ اُثفیہ جو پتھر چولہے میں کھڑے کئے جاتے ہیں ان کو کہتے ہیں۔ خَلَد بفتح الخاء واللام

فان قیل الابدان مرکبة من اجزاء متضادة الکیفیة معرضة للاستحالات المؤدیة الی الانفکاک والانحلال فکیف یعقل خلودها فی الجنان قلت انه تعالیٰ یعیدها بحیث لا یعتورها الاستحالة بان یجعل اجزاءها مثلا متفاوتة فی الکیفیة متساویة فی القوة لا یقوی شیئا منها علی احالة الاٰخر متعانقة متلازمة لا ینفک بعضها عن بعض کما نشاهد فی بعض المعادن هذا فان قیاس ذلک العالم واحواله علی ما نجده ونشاهده من نقص العقل وضعف البصیرة۔

ترجمہ :۔ پس اگر شبہ کیا جائے کہ اجسام ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جو تبدیلیوں کا محل ہیں اور تبدیلیاں انفکاک وانفصال کا سبب ہیں تو ان اجسام کی جنت میں ہمیشگی کیونکر متصور ہو سکتی ہے۔

ہم جواب دیں گے کہ خدائے برتر ان اجسام کو دوبارہ اس طرح پیدا کریگا کہ ان کو تبدیلی لاحق نہ ہوگی۔ بایں طور کہ ان کے اجزاء کیفیت میں مختلف اور قوت میں مساوی رکھے جائیں گے کوئی جز کسی جز کے بدلنے پر قابو نہ پاسکے گا۔ بلکہ ایک دوسرے سے لگا رہنے والا، ایک دوسرے لئے لازم ہوگا کوئی کسی سے الگ نہ ہوسکے گا۔ جیسا کہ بعض دھاتوں میں ہم کو تجربہ ہے۔ بات یوں ہی ہے اور اس عالم کو اور اس کے احوال کو اس عالم موجود ومشاہد پر قیاس کرنا نقصان عقل اور ضعف بصیرت کی بات ہے۔

(بقیہ مد گذشتہ) دل کو کہتے ہیں کیونکہ دم آخر تک اس کی حرکت برقرار رہتی ہے۔

تفسیر [۲] :۔ جمہور علماء کی اتفاقی رائے ہے کہ یہاں خلود کے معنی دوام کے ہیں کیونکہ آیات واحادیث اسی کی شہادت دیتی ہے۔ ایک فرقہ ضالہ جہمیہ تو کہتا ہے کہ اس موقع پر بھی خلود سے دوام مراد نہیں، بنیاد یہ ہے کہ وہ اس کے قائل ہیں کہ جزاء وسزا کے بعد بہشت دوزخ فنا ہو جائیں گی۔

البتہ خلود کے معنی وضعی میں اختلاف ہے، معتزلہ کہتے ہیں اس کے معنی موضوع لہ دوام ہیں اور وقفہ دراز میں اس کا استعمال مجاز ہے اہل سنت والجماعت فرماتے ہیں اس کے وضعی معنی وقفہ دراز کے ہیں اور یہ معنی عام ہیں اس سے کہ دائم ہوں یا غیر دائم پس جسطرح کسی عام معنی کا اس کے دو فردوں میں سے کسی ایک فرد میں استعمال حقیقت ہوتا ہے۔ اسی طرح خلود کا مذکورہ دو معنی میں سے کسی ایک معنی میں استعمال حقیقت ہوگا۔ اصول وضع کے آئینہ میں اگر دیکھا جائے تو اہل سنت کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کے پیش نظر نہ مجاز لازم آتا ہے نہ اشتراک۔ نیز لغوی شواہد بھی اہل سنت ہی کی حمایت کر رہے ہیں۔

واعلم انه لما کان معظم اللذات الحسیة مقصورًا علی المساکن والمطاعم والمناکح علی ما دل علیه الاستقراء وکان ملاک ذلک کله الثبات والدوام فان کل نعمة جلیلة اذا قارنها خوف الزوال کانت منغصة غیر صافیة من شوائب الالم بشر المؤمنین بها ومثل ما اعد لهم فی الاخرة باجل ما یستلذ به منها وازال عنهم خوف الفوات بوعد الخلود لیدل علی کمالهم فی التنعم والسرور۔

اِنَّ اللّٰهَ لَا یَسْتَحْیٖۤ اَنْ یَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً لما کانت الایات السابقة متضمنة لانواع من التمثیل عقب ذلک ببیان حسنه وما هو الحق له والشرط فیه وهو ان یکون علی وفق الممثل له من الجهة التی تعلق بها التمثیل فی العظم والصغر والخسة والشرف دون الممثل فان التمثیل انما یصار الیه لکشف المعنی الممثل له ورفع الحجاب عنه وابرازه فی صورة المشاهد المحسوس لیساعد فیه الوهم العقل ویصالحه علیه فان المعنی الصرف انما یدرکه العقل مع منازعة من الوهم لان من طبعه میل الحس وحب المحاکاة ولذلک شاعت الامثال فی الکتب الالهیة وفشت فی عبارات البلغاء واشارات الحکماء فیمثل الحقیر بالحقیر کما یمثل العظیم بالعظیم وان کان الممثل اعظم من کل عظیم کما مثل فی الانجیل غل الصدر بالنخالة والقلوب القاسیة بالحصاة ومخاطبة السفهاء باثارة الزنابیر وجاء فی کلام العرب اسمع من قراد واطیش من فراشة واعز من مخ البعوض۔

ترجمہ:۔ اور یہ جانے رہو کہ چونکہ عظیم ترین حسی لذتیں منحصر ہیں رہائش، خوراک اور ازدواج پر جیسا کہ تفتیش اور تجسس سے معلوم ہوتا ہے اور ان سب باتوں کا کمال ان کا ہمیشہ رہنا اور پائدار ہونا ہے کیونکہ ہر بڑی سے بڑی نعمت کے ساتھ جب اس کے زوال کا اندیشہ آجاتا ہے تو وہ ناخوشگواری کا باعث ہو جاتی ہے اور رنج والم کی

آمیزش سے پاک نہیں رہتی تو خوشخبری دی اللہ نے مؤمنین کو جنت کی اور جو اخروی لذائذ ان کے لئے رکھے گئے ہیں ان کی منظرکشی فرمائی ان لذتوں کے ذریعہ جو ان میں حسین ترین ہیں اور دور فرمایا مؤمنین سے فوت ہونے کے اندیشہ کو دوام کا وعدہ فرماکر تاکہ یہ وعدہ ان کے مکمل تعیش اور سرور پر دلالت کرے۔

(آیت) بیشک اللہ تعالیٰ نہیں جھینپتا اس سے کہ بیان کرے کوئی مثال مچھر کی یا اس سے بڑھ کر گھٹی چیز کی۔

(عبارت) جب پچھلی آیتیں تشبیہ کی مختلف قسموں پر مشتمل تھیں تو ان کے بعد ان اقسام کا حسن بیان فرماتے ہیں۔ اور وہ چیزیں بیان فرماتے ہیں جو تشبیہ کے لئے مستحق اور ضروری ہیں اور وہ یہ کہ تشبیہ مشبہ کے مطابق ہو اس رخ میں جس رخ سے تشبیہ کا تعلق ہے یعنی بزرگی کے رخ میں اور خوردی کے رخ میں۔ اور ذلت و شرافت کے رخ میں نہ یہ کہ تشبیہ دینے والے شخص کے مطابق ہو کیونکہ تشبیہ کی جانب رجوع کیا جاتا ہے معنی مشبہ کو واضح کرنے اور اس کے رخ سے نقاب اٹھانے کے لئے اور اس کو محسوس و برملا کی شکل میں ظاہر کرنے کے لئے: تاکہ اس معنی کے ادراک میں قوت واہمہ عاقلہ کی موافقت اور اس سے مصالحت کرے کیونکہ مفہوم خالص کا ادراک صرف عقل کرتی ہے اور وہم کا اس سے نزاع رہتا ہے کیونکہ محسوس کی رغبت اور تشبیہ کی چاہت وہم کی فطرت ہے اسی لئے تشبیہیں آسمانی کتابوں میں بکثرت وارد ہیں اور بلیغوں اور دانشمندوں کے کلام میں عامۃ الورود ہیں چنانچہ حقیر کو حقیر سے تشبیہ دیجاتی ہے جیساکہ عظیم کو عظیم سے اگرچہ تشبیہ دینے والا ہر بڑے سے بڑا ہو۔

جیساکہ انجیل میں سینہ کے کینے کو تشبیہ دی گئی ہے بھوس کے ساتھ اور کٹر دلوں کو پتھر کے ساتھ اور نادانوں سے ہمکلامی کو بھڑوں کو چھیڑنے کے ساتھ۔ اور کلام عرب میں ہے "اسمع من قراد" (چیچڑی سے بھی زیادہ شنوا) "اطیش من فراشۃ" (پروانہ سے زیادہ سبک) اعز من مخ البعوض (مغز پشہ سے زیادہ نادر)۔

(بقیہ گذشتہ) فریقین کے اختلاف کی ایک شاخ یہ بھی نکلتی ہے کہ اہل اعتزال کے نزدیک مرتکب کبیرہ جو بے توبہ کئے مرجائے دائمی جہنمی ہے اور "من قتل مؤمنا متعمدا فجزاءہ جہنم خالدا فیہا"، میں خلود بمعنے دوام ہے اور اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک خلود سے وقفہ طویلہ مراد ہے اور مرتکب کبیرہ یقیناً سزا پانے کے بعد ناجی ہے۔

حل:۔ غل الصدر سینے کا کینہ، نخالہ بھوس۔ اثارہ۔ بھڑ کانا۔ زنابیر۔ جمع ہے زنبور کی بمعنی بھڑ۔ قراد چیچڑی۔

عرب کا خیال ہے کہ یہ کیڑا انتہائی درجہ کی سماعت رکھتا ہے اگر دن بھر کی مسافت کی دوری پر اونٹ چل رہے ہوں تو یہ ان کے قدموں کی آواز سن لیتا ہے اور راستوں پر بیٹھ کر قافلہ کا انتظار کرنے لگتا ہے چور ڈاکو یہ کیڑے دیکھ کر کمین گاہوں میں بیٹھ جاتے ہیں اور سمجھ لیتے ہیں کہ قافلہ آنیوالا ہے۔ اطیش نکلا ہے طیش سے بمعنے سبکسار ہونا ہلکا پھلکا ہونا۔ اعز بمعنی نادر تر کمیاب۔

تفسیر:۔ عبارت بالا سے مفسر علام کا مقصود ربط آیت بیان کرنا ہے فرماتے ہیں کہ آیت کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ ماقبل میں تشبیہات کا ذکر ہے اس آیت میں اغراض تشبیہ اور شرائط تشبیہ کا ذکر ہے۔ تشبیہ کی شرط یہ ہے

لا ما قالت الجهلة من الكفار لما مثل الله تعالیٰ حال المنافقين بحال المستوقدين واصحاب الصيب وعبادة الاصنام في الوهن والضعف ببيت العنكبوت وجعلها اقل من الذباب واخس قدرا منه الله اعلیٰ واجل من ان يضرب الامثال ويذكر الذباب والعنكبوت۔

ترجمہ:۔ نہ کہ وہ بات جو جاہل کافروں نے اس وقت کہی تھی جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے حال کو آگ جلانے والوں اور بارش والوں کے حال سے تشبیہ دی اور بتوں کی عبادت کو ضعف ناتوانی میں مکڑی کے جالے سے تشبیہ دی اور ان کو مکھی سے بھی چھوٹا اور حقیر ٹھیرایا۔ کہ خدا کی ذات اس سے برتر ہے کہ وہ مثالیں بیان کرے اور مکھی مکڑی کا تذکرہ کرے۔

(بقیہ صگذشتہ) کہ وہ مشبہ کے حیثیت تشبیہ اور وجہ تشبیہ میں موافق ہو اگر مشبہ حقیر ہے تو تشبیہ حقیر سے دیجائے اور عظیم ہو تو تشبیہ میں عظیم شے ذکر کی جائے۔ ذلت و شرافت سے تشبیہ دینے والے کو کوئی متعلق نہیں وہ بڑا ہو یا چھوٹا کیونکہ غرض تشبیہ یہ ہے کہ مشبہ جو ایک مفہوم خاص ہے اور جس کا قوت واہمہ ادراک نہیں کر سکتی وہ ایک محسوس پیکر میں جلوہ گر ہو جائے تاکہ اس کے ادراک میں واہمہ و عاقلہ کی کشمکش باقی نہ رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ غرض اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے کہ تشبیہ مشبہ کے مطابق ہو اور مشبہ ہی کی خوردی و عمدگی کو اس میں ملحوظ رکھا جائے نہ یہ کہ تشبیہ دینے والا اپنی شخصی حیثیت کو بھی ملحوظ رکھے۔ بیضاوی فرماتے ہیں کہ تشبیہ کی مذکورہ بالا افادیت ہی کی وجہ سے الہامی کتابوں، اور اہل دانش و ادب کے کلاموں میں تشبیہات کا بکثرت ذکر ہے۔
انجیل میں ہے لوگو! چھلنی نہ بنو جو آٹا نکال دیتی ہے اور بھوسی تھام لیتی ہے اسی طرح تمہارے منہ حکمت کی باتیں نکال دیتے ہیں اور تمہارے سینے اپنے اندر کینے رکھ لیتے ہیں۔ یہاں انسان کو چھلنی سے تشبیہ دی گئی ہے اور کینہ کو بھوسی سے۔ دوسری جگہ انجیل میں ارشاد ہے۔ لوگو! تمہارے دل پتھروں جیسے ہیں جو آگ میں پگھلتے نہیں۔ پانی میں نرماتے نہیں۔ ہواؤں میں اڑتے نہیں۔ نیز ارشاد ہے۔ بھڑوں کو نہ چھیڑو تمہیں ڈس لیں گی نادانوں سے نہ بولو تو ذلیل کر دیں گے۔ یہاں نادانوں سے بولنے کو بھڑوں کو چھیڑنے سے تشبیہ دی گئی ہے۔
کلام عرب میں بھی۔ اسمع من قراد، اطیش من فراشۃ۔ اعز من مخ البعوض کے نقرے تشبیہا وارد ہیں۔

وایضا لما ارشدهم الی مایدل علی ان المتحدی به وحی منزل ورتب علیه وعید من کفر به ووعد من آمن به بعد ظهور امره شرع فی جواب ما طعنوا به فیه فقال ان الله لا یستحیی ان لا یترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من یستحیی ان یمثل بها لحقارتها

ترجمہ :۔ اور نیز جب اللہ تعالیٰ مخاطبوں کو ان چیزوں کی جانب رہنمائی فرما چکے جو اس پر دلالت کرتی ہیں کہ قرآن جس کا چیلنج دیا گیا ہے وحی منزل ہے اور اس کے بعد ان کی وعید ذکر فرما چکے جو قرآن کی صداقت ظاہر ہونے کے بعد اس سے کفر اختیار کرتے ہیں اور ان کا وعدہ ذکر فرما چکے جو اس پر ایمان لائیں۔ تو اب ان اعتراضات کا جواب شروع کر رہے ہیں جن کے ذریعہ کفار نے قرآن کریم میں طعنہ زنی کی تھی چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں ان اللہ لا یستحیی ان یضرب الآیۃ "جس طرح کوئی انسان مچھر کی حقارت کی بنا پر شرما کر اس کی تمثیل چھوڑ دے اللہ تعالیٰ اس طرح یہ تمثیل ترک نہ فرمائے گا"

تعقیب :۔ بقول فاضل سیالکوٹی اس عبارت کا نیثل الحقیر یا لحقیر پر عطف ہے اور مقصود عبارت کفار کے نظریۂ تشبیہ کو رد کرنا ہے ان کا نظریہ تھا کہ تشبیہ میں متکلم یعنی تشبیہ دینے والے کی شخصیت کا لحاظ ضروری ہے اس لئے جب صنم پرستی کی قرآن نے ناتوانی اور بے حقیقتی میں مکڑے کے جالے سے تشبیہ دی، اور اسی ذیل میں مکھی کا ذکر کیا تو یہ بول اٹھے اللہ اعلیٰ واجل من ان یذکر الذباب والعنکبوت "خدا کو زیبا نہیں کہ وہ مکڑی اور مکھی کا ذکر لائے۔

مفسر بیضاوی انہیں کا رد کرتے ہیں کہ ان کی بات جہالت و نادانی پر مبنی ہے تشبیہ میں تشبیہ دینے والے کی شخصیت واجب الرعایت نہیں ہوتی بلکہ غرض تشبیہ اور مشبہ کا حال قابل لحاظ ہوتا ہے۔

تفسیر :۔ یہ ربط آیت کے سلسلہ میں دوسری تقریر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان اللہ لا یستحیی ان یضرب مثلا کا تعلق سابقہ تمثیلی آیات سے نہیں ہے (کما اشیر الیہ اولا) بلکہ آیات تحدی سے ہے اور وہ اس طرح کہ تحدی اور چیلنج کے بعد جب یہ ثابت ہو گیا کہ قرآن کریم کلام الٰہی ہے تو اب ان طعنوں اور اعتراضوں کا جواب دیا جا رہا ہے جو قرآن کریم پر مخالفین کی جانب سے بحیثیت کلام الٰہی وارد کئے گئے تھے مثلاً یہ طعنہ کہ اگر یہ کلام الٰہی ہے تو اس میں حقیر اشیاء کیوں مذکور ہیں؟ اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا کہ کافرو! تمہارے ان نادان طعنوں کی وجہ سے ہم تمثیل کی حقیقت نہیں چھوڑ سکتے اور نہ ہم کو ان اشیاء حقیرہ کے ذکر میں کوئی تامل ہو سکتا ہے جیسا کہ کوئی شرما کر کام میں تامل کرتا ہے اور اس کی طبیعت رکنے لگتی ہے۔

والحياء انقباض النفس عن القبيح مخافة الذم وهو الوسط بين الوقاحة التي هي الجراءة على القبائح وعدم المبالاة بها والخجل الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقًا واشتقاقه من الحياة لانه انكسار يعتري القوة الحيوانية فيردها عن افعالها فقيل حي الرجل كما قيل نسي وحشي اذا اعتلت نساه وحشاه واذا وصف به الباري تعالى كما جاء في الحديث ان الله يستحيي من ذي الشيبة المسلم ان يعذبه ان الله حيي كريم يستحيي اذا رفع العبد يديه اليه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرًا فالمراد به الترك اللازم للانقباض كما ان المراد من رحمته وغضبه اصابة المعروف والمكروه اللازمين لمعنييهما ونظيره قول من يصف ابلًا ۔ اذا ما استحين الماء يعرض نفسه ÷ كرعن بسبت في اناء من الورد۔

ترجمہ :۔ اور حیاء اندیشۂ ملامت کی بنا پر نفس کا قبیح کے ارتکاب سے رک جانا ہے اور حیاء وقاحت اور خجل کے بین بین ہے وقاحت نام ہے قبائح پر جری ہونے اور ان کے حق میں لاپرواہ ہونے کا اسی کو اہل اردو ڈھٹائی، بیحیائی جسارت سے تعبیر کرتے ہیں اور خجل نفس کا مطلق فعل سے رک جانا ہے خواہ قبیح ہو خواہ غیر قبیح اس کو شاید اہل اردو مجوبیت سے تعبیر کرتے ہیں۔

اور حیاء کا اشتقاق حیوۃ سے ہے کیونکہ حیاء ایک ایسی شکستگی ہے جو قوت حیوانیہ کو لاحق ہوتی ہے اور اس کو اس کے اعمال سے روک دیتی ہے اس وقت کے لئے بولتے ہیں حی الرجل جیسا کہ نسی بولتے ہیں جب نسا دہ رگ جو سرین سے ٹانگ تک پہونچتی ہے، میں بیماری آجائے اور وحشی کہتے ہیں جب حشاء (پسلیوں کا اندرون) کو مرض لاحق ہو جائے اور جب حیاء کو باری تعالےٰ کی صفت بنا کر ذکر کیا جائے جیسا کہ حدیث ذیل میں وارد ہے اِنَّ اللہ یستحیي من ذی الشیبۃ المسلم ان یعذبہ ان اللہ حیي کریم یستحیي اذا رفع العبد یدیہ ان یردھما صفرا حتی یضع فیھما خیرًا۔

توحیاء سے مراد ترک فعل ہوتی ہے جو انقباض طبع کو لازم ہے جیسا کہ اللہ تعالےٰ کی رحمت سے مراد خیر کا پہونچانا ہوتا ہے جو رحمت کے لئے لازم ہے اور اس کے غضب سے مراد ناگوار شی میں مبتلا کرنا ہوتا ہے جو غضب کے لئے لازم ہے اور اس کی نظیر شاعر کا وہ شعر ہے جس میں اس نے اونٹوں کا حال بیان کیا ہے شعر ہے ؎

اذا ما استحین الماء یعرض نفسہ ÷ کرعن بسبت فی اناء من الورد۔

شعر میں استحیاء سے اس کے لازم معنی یعنی ترک اعراض مراد ہے کیونکہ حیاء حقیقی ابل میں ممکن نہیں ——

وانما عدل به عن الترك لما فيه من التمثيل والمبالغة ويحتمل الآيةُ خاصة ان يكون مجيئه على المقابلة لما وقع في كلام الكفرة۔

ترجمہ:۔ اور عدول فرمایا ترک سے اور لائے استحیاء کو اس لئے کہ استحیاء میں تمثیل ہے اور مبالغہ ہے اور خاص کر آیت احتمال رکھتی ہے اسکا کہ ہو استحیاء کا مذکور ہونا اس لفظ کے مقابلے میں جو کافروں کے کلام میں واقع ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) حدیث کا ترجمہ ہوگا بے شک اللہ تعالیٰ سفید بالوں والے مسلمان سے شرماتا ہے کہ اس کو عذاب دے اللہ تعالیٰ باحیاء اور سخی ہے جب بندہ اس کے سامنے اپنے ہاتھ اٹھاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کو انہیں خالی واپس کرنے میں حیاء آتی ہے تاوقتیکہ ان میں کوئی خیر نہ رکھدے۔

مذکور شعر کی تشریح درج ذیل ہے استحیین فعل ماضی صیغہ جمع مؤنث غائب ضمیر راجع بسوئے ابل الماء سے پہلے رد کا لفظ مقدر ہے۔ عبارت نکلے گی اذا ما استحیین رد الماء جب اونٹ پانی کو رد کرنے سے شرماتا ہے یعنی رد ماء کو ترک کر دیتے ہیں۔

نیرمن الماء سے حال ہے۔ عرض سے نکلاہے۔ عرض بمعنی پیش کرنا ہے۔ دراصل دباغت دئے ہوئے چمڑے کو کہتے ہیں یہاں اونٹوں کے ہونٹ مراد ہے اناء بمعنی برتن۔ یہاں گھاٹ مراد ہے انا رمن الورد وہ گھاٹ جس کے کنارے گلاب کھلا ہوا ہے۔ شعر سے مقصود چارے اور پانی کی کثرت بیان کرنی ہے۔ ترجمہ ہوگا جب اونٹ پانی کو رد کرنے سے شرماتے ہیں اس حال میں کہ پانی خود کو ان کے سامنے پیش کرتا ہے تو وہ منہ لگا کر پی لیتے ہیں ایسے گھاٹ پر جس کے کنارے گلاب کھلا ہوا ہے۔

تفسیر:۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب استحیاء سے اس کے لازم معنی ترک مراد ہیں تو ترک ہی کیوں نہ ذکر فرمایا بجائے لایستحیی کے لا یترک کیوں نہ ارشاد ہوا۔

قاضی نے اس کے دو جواب دیئے ہیں، اول یہ کہ لفظ ترک سے عدول کرنے اور لا استحیاء لانے میں تمثیل اور مبالغہ ہے تمثیل اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے ترک مثل کو تشبیہ دی گئی ہے اس شخص کے ترک مثل سے جو حیاء ما ایسا کرے پھر اس تشبیہ کے واسطے سے مشبہ میں استحیاء کا لفظ استعمال فرمایا گیا۔ اور اس پر حرف نفی داخل کیا گیا گویا لا یستحیی کے تشبیہی معنی کا حاصل یہ نکلا، "لا یترک اللہ ضرب المثل ترک من یستحیی ان یتمثل بھا"، یعنی اللہ بیان مثل کو اس طرح نہیں چھوڑ سکتا جس طرح کوئی شرما کر بیان مثل کو چھوڑ دیتا ہے اور چونکہ یہ تعبیر کنائی ہے صریح نہیں اس لئے اس میں مبالغہ بھی ہے کیونکہ الکنایہ ابلغ من الصراحۃ۔

دوم یہ کہ استحیاء کا لفظ مقابلۃً وجواباً واقع ہے یعنی چونکہ کفار نے اپنے سوال اور اعتراض میں استحیاء کا

وضرب المثل اعتماله من ضرب الخاتم واصله وقع شئ علےٰ آخر وان بصلتها مخفوض المحل عند الخليل باضمار من منصوب بافضاء الفعل اليه بعد حذفها عند سيبويه۔

ترجمہ :۔ ضرب مثل، مثل کو استوار کرنا ہے۔ ٹھیک ٹھیک بیان کرنا ہے لیا گیا ہے۔ ضرب الخاتم سے یعنی مہر لگانا اور ضرب کے اصل معنی ایک شئ کو دوسرے شئ پر واقع کرنا ہے اور اَنْ اپنے مابعد سمیت تقدیر من مجرور المحل ہے۔ خلیل کے نزدیک اور منصوب ہے حذف من کے بعد ایصال فعل کی وجہ سے سیبویہ کے نزدیک۔

(بقیہ صگذشتہ) لفظ استعمال کیا تھا اس لئے جواب میں استحیاء کا لفظ لایا گیا تاکہ جواب سوال کا مقابل اور اس کا ہم رنگ ہو جائے سوال تھا۔ اما یستحیی رب محمد ان یضرب مثلاً بالذباب والعنکبوت،،
ترجمہ۔ محمدؐ کے پروردگار کو اس سے شرم نہیں آتی۔ کہ وہ مکھی اور مکڑی کی مثال دیتا ہے؟ جواب میں فرمایا گیا ہاں ہاں! اللہ تعالےٰ ایسی حقیقتوں کی پردہ دری سے نہیں شرماتا۔

تفسیر:۔ یہ ضرب مثل کے معنی مرادی اور ضرب کے معنی حقیقی کا بیان ہے ضرب المثل لیا گیا ہے ضرب الخاتم سے ضرب الخاتم کے معنی ہیں مہر بنانا یہاں ضرب المثل سے مراد مثل کو استوار بنانا ہے۔ مثل کو ممثل لہ کے موافق ذکر کرنا ہے۔ قاضی کی عبارت میں اعتمال تقویم کے معنی میں ہے تقویم کسی شئ کو راست اور مستقیم بنانے کو کہتے ہیں۔ راغب کہتے ہیں کہ چونکہ ضربیں مختلف ہیں اس لئے اس اختلاف معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے ضرب کے معنی ایقاعُ شئ علےٰ شئ ہوں گے پس ضربہ بالید او بالسیف او بالعصا میں مضروب پر ہاتھ یا تلوار یا عصا واقع ہوتی ہے اور ضرب الدراہم بالمطرقۃ میں مضروب پر مطرقہ (ہتھوڑا) واقع ہوتا ہے اور ضرب فی الارض میں مضروب پر (زمین پر) پیر واقع ہوتے ہیں۔ الغرض ایقاع شئ علی شئ ایسی تفسیر ہے جو ان سب قسموں کو شامل ہے۔

ضرب مثل میں بھی مثل واقع ہوتی ہے سامعین کی سماعت پر اور ان کے قلوب پر اثر انداز ہوتی ہے۔

واَن بصلتها الخ یہ ان یضرب کی ترکیب کا ذکر ہے۔ خلیل کے نزدیک یہ مجرور المحل ہے اور تقدیر یہ ہے لا یستحیی من ان یضرب مثلاً،، سیبویہ فرماتے ہیں کہ ان کی تقدیر چنداں مؤثر نہیں۔ لہٰذا ان یضرب لا یستحیی کی وجہ سے منصوب ہے یعنی لا یستحیی ان یضرب میں عامل ہے۔ فاضل سیالکوٹیؒ نے سیبویہ کی رائے کو ترجیح دی ہے فرماتے ہیں۔ ومذہب سیبویہ اولیٰ لضعف الجار عن عملہ مضمراً یعنی سیبویہ کا مذہب راجح ہے کیونکہ من مقدرہ عمل میں ضعیف ہے۔

(شکیل احمد)

وما ابھامیۃ تزید للنکرۃ ابھاما وشیاعا وتسد عنھا طرق التقیید کقولک اعطنی کتابا ما ای ای کتاب کان او مزیدۃ للتاکید کالتی فی قولہ تعالیٰ فبما رحمۃ من اللہ ولا نعنی بالمزید اللغو الضائع فان القرآن کلہ ھدی وبیان بل مالم یوضع لمعنی یراد منہ وانما وضعت لان یذکر مع غیرہ فیفید لہ وثاقۃ وقوۃ وھو زیادۃ فی الھدی غیر قادح فیہ۔

ترجمہ:۔ اور ما ابہامیہ ہے بڑھادیتا ہے نکرہ میں ابہام اور عموم اور روکدیتا ہے نکرہ سے تخصیص وتقیید کے راستوں کو جیسے تمہارا قول "اعطنی کتابا ما مجھے کتاب دیدو یعنی کوئی بھی کتاب ہو یا ما زائدہ کر دیا گیا ہے غرض تاکید کے لئے جیسے وہ ما جو اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فبما رحمۃ" میں ہے، اور مزید سے ہماری مراد لغو اور بے فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ قرآن تمام کا تمام باعث ہدایت اور بیان حقیقت ہے بلکہ مزید سے ہماری مراد وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کے لئے وضع نہ ہو جس کا خود اس لفظ سے ارادہ کیا جاسکے بلکہ اس کی وضع اس غرض کے لئے ہو کہ وہ دوسرے کلمہ کے ساتھ ذکر کیا جائے اور اس دوسرے کے معنی میں مضبوطی اور قوت پیدا کر دے اور یہ مضبوطی ہدایت میں زیادتی کا سامان ہے اس میں نقصان نہیں پیدا کرتی۔

تفسیر:۔ جو ما نکرہ کے بعد آتا ہے اس میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں وہ اسم ہے ای شئ کے معنی میں مثلاً ما میں ما کو اگر اسم مانیں تو تقدیر ہوگی، "مثلا ای مثل کان" غالبًا مفسر نے ما ابہامیہ سے اسی مسلک کی ترجمانی کی ہے بعض کہتے ہیں زائدہ ہے اور حرف ہے نکارت کی تاکید کے لئے بڑھا دیا جاتا ہے۔ ابو مسلم اصفہانی اس رائے کے مخالف ہیں وہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں کوئی کلمہ زائد نہیں ہے کیونکہ قرآن سرتاسر ہدایت اور بیان حقیقت ہے اگر کسی کلمہ کو زائد مانا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ کلمہ بے حقیقت ہے اور اپنے تیئں کوئی پیغام نہیں رکھتا۔

قاضی بیضاوی نے ولا نعنی بالمزید الخ سے ابو مسلم ہی کا رد کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی کلمہ کا زائد ہونا اس کے ہدایت ہونے کے منافی نہیں ہے منافی اس وقت ہوتا جب زائد سے مراد لغو اور بے فائدہ ہوتا یہاں زائد سے لغو اور بے فائدہ مراد نہیں ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ وہ دوسرے کلمہ کے معنی کی تاکید و تقویت کے لئے ہے پس جب دوسرا کلمہ ہدایت ہے تو یہ اس ہدایت کی تاکید اور اس کی تقویت ہے نہ یہ کہ ہدایت کے منافی ہے۔

وبعوضةً عطف بیان لمثلًا او مفعول لیضرب ومثلًا حال تقدمت علیه لانها نکرة او هما مفعولاه لتضمنه معنی الجعل۔

وقُرِئت بالرفع علی انه خبر مبتداء وعلی هٰذا یحتمل ما وجوهًا اُخر ان یکون موصولة حذف صدر صلتها کما حذف فی قوله تعالٰی تمامًا علی الذی احسن وموصوفة بصفة کذلك ومحلها النصب بالبدلیة علی الوجهین واستفهامیة هی المبتدأ کانه لما رد استبعادهم ضرب الله الامثال قال بعده ما البعوضة فما فوقها حتی لا یضرب به المثل بل له ان یمثل بما هو احقر من ذلك ونظیرهٗ فلان لا یبالی بما یهب ما دینار ودیناران والبعوض فعول من البعض وهو القطع کالبضع والعضب غلب هٰذا النوع کالخموش۔

ترجمہ:۔ اور بعوضۃً: مثلاً کا عطف بیان ہے یا یضرب کا مفعول ہے اور مثلاً اس کا حال مقدم ہے کیونکہ بعوضۃً نکرہ ہے یا یہ دونوں یضرب کے دو مفعول ہیں اس لئے کہ یضرب جعل کے معنی کو متضمن ہے۔

اور بعوضۃٌ رفع کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ اس بنا پر کہ وہ مبتداء کی خبر ہے اور اس قرأت کی بنا پر ما ...... دوسری صورتوں کا احتمال رکھے گا اول یہ کہ موصولہ ہو اس کے صلے کا شروع حذف کر دیا گیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں شروع صلہ محذوف ہے تمامًا علی الذی احسن۔ جب کہ احسن کو رفع کی قرارت پر رکھیں۔ دوم یہ کہ موصوفہ ہو اس طرح کی صفت کے ساتھ یعنی جس طرح صلہ کا شروع محذوف ہے اس طرح صفت کا شروع بھی محذوف ہے اور دونوں صورتوں میں ما کا محل اعراب نصب ہے بدلیت کی بنا پر۔ سوم یہ کہ استفہامیہ ہو اور مبتداء ہو گویا جب اللہ تعالیٰ مشرکین کے ضرب امثال کے مستبعد سمجھنے کو رد فرما چکے تو اس کے بعد فرما رہے ہیں ما البعوضۃ فما فوقھا کہ مچھر کیا ہے اور کیا وہ چیز ہے جو مچھر سے بڑھ کر ہے کہ اس کو مثل نہ بنایا جائے بلکہ خدا تعالیٰ کو حق ہے کہ وہ اس کو بھی مثل بنالے جو اس سے حقیر تر ہو اور اس ترکیب کی نظیر فلان لا یبالی بما یھبُ ما دینارٌ و دیناران فلاں جو کچھ دیتا ہے اس کی طرف توجہ نہیں کرتا کیا ایک دینار اور کیا دو دینار؟ اور بعوض بروزن فعول مشتق ہے بعض سے بعض بمعنے قطع ہے جیسے بَضْعٌ، عَضَبٌ قطع کے معنی میں ہیں۔ بعوض کا استعمال غالب آگیا اس قسم (مچھر) پر جیسے کہ خموش کا استعمال اسی قسم پر غلبہ ہے۔

تفسیر:۔ یہ بعوضۃ کی ترکیب کا ذکر ہے از روئے ترکیب اس میں تین احتمال ہیں۔

(۱) یہ کہ بعوضۃ مثلاً کا عطف بیان ہو (۲) یہ کہ یضرب کا مفعول بہ اور ذوالحال ہو اور مثلاً اس کا حال مقدم ہو ذوالحال جب نکرہ ہوتا ہے تو حال ذوالحال پر مقدم ہوتا ہے۔

(۳) یضرب یجعل کے معنی میں ہو اور مثلاً اس کا مفعول اول اور بعوضۃ اس کا مفعول ثانی ہو۔

ان تینوں احتمالوں میں احتمال اول راجح ہے اس لئے مقدم مذکور ہے۔ دوسرا احتمال اس لئے کمزور ہے کہ اس صورت میں آیت سے جو معنی نکلیں گے وہ خلاف مقصود یہی معنی ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ نہیں شرماتا ہے اس سے کہ بنائے بعوضہ کو اس حال میں کہ بعوضہ مثل ہے گویا بعوضہ پہلے ہی سے مثل ہے اللہ تعالیٰ نے اس کو مثل نہیں بنایا حالانکہ مقصود اللہ تعالیٰ کا اس کو مثل بنا کر ذکر فرمانا ہے۔

تیسرا احتمال بھی بعید ہے اس لئے کہ جب یضرب یجعل کے ہم معنی ہوگا تو یضرب کا شمار نواسخ میں سے ہوگا اور نواسخ کا دخول مبتدا خبر پر ہوتا ہے۔ مبتدا معرفہ ہوتی ہے خبر نکرہ یہ نواسخ ان کے رفع کو منسوخ کرکے نصب دیتے ہیں اور یہاں دونوں جز نکرہ ہیں۔

قولہ وقرئ بعوضۃ یہ بعوضۃ کی دوسری قرأت کا بیان ہے اس قرأت میں بعوضۃ کو مرفوع پڑھا گیا ہے اور رفع اس بنا پر ہوگا کہ بعوضۃ خبر ہوگا۔ رہ گئی مبتدا تو اس کا فیصلہ کلمۂ ما کی تشریح پر ہے ما کو موصولہ یا موصوفہ مانئے تو صلہ یا صفت کا شروع محذوف ماننا ہوگا اور وہی محذوف مبتدا ہوگا۔

موصول ہونے کی تقدیر پر عبارت نکلے گی الذی ھو بعوضۃ اور موصوفہ ہونے کی شکل میں ما نکرہ کی تاویل میں ہوگا اور عبارت ہوگی شیئًا ھو بعوضۃ، بہر دو صورت ھو بعوضۃ کی مبتدا ہوگا ما اور ما مع اپنی صفت یا صلہ کے مثلاً سے بدل ہونے کی بنا پر منصوب المحل ہوگا اور اگر ما کو استفہامیہ قرار دیں تو ما بمعنی ای شئ خود مبتدا ہوگا۔ اور بعوضۃ اس کی خبر ہوگا اور مبتدا مع الخبر جملہ مستانفہ ہوگی جہاں کسی حکم کلی کے بعد جزئی شاخوں کی بھی تفصیل کرنی ہوتی ہے وہاں اس طرح کا استفہامی جملہ بطور استئناف ذکر کرتے ہیں۔ مثلاً فلان لا یبالی بما یھب ما دینار و دیناران" فلان لا یبالی بما یھب ایک کلی حکم ہے یعنی فلاں جو دیتا ہے اس کی پرواہ نہیں کرتا۔ اب ما دینارًا الخ سے اس کی جزئیات گنوادی گئیں کہ کیا ایک دینار اور کیا دو دینار اس کے لئے سب یکساں ہیں اس طرح کی جزئیات شماری سے حکم سابق میں مزید پختگی آجاتی ہے اس روشنی میں مثلاً بعوضۃ" کو سمجھنا چاہیئے۔ کہ اولاً اللہ تعالیٰ نے ایک حکم کلی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کسی مثال میں شرماتا نہیں اب اس کی تفصیل فرماتے ہیں کہ کیا مچھر اور کیا اس سے چھوٹی یا بڑی مخلوق۔

والبعوضۃ الخ یہ بعوضۃ کی لغوی اور اشتقاقی بحث ہے بعوضہ نکلا ہے بعض سے بعض کے معنی کاٹنا معنی لغوی کے اعتبار سے ہر کاٹ کھانے والی شے کو بعوض کہہ سکتے ہیں مگر غلبۃً نام پڑ گیا مچھر کا جیسے خمش۔ نوچنے کو کہتے ہیں اس لحاظ سے ہر نوچ کھانیوالی چیز کو خموش کہہ سکتے ہیں مگر غلبۃً خموش بھی مچھر ہی کا نام ہو گیا ہے۔

فما فوقها عطف علی بعوضۃ او ما ان جعل اسما ومعناہ ما زاد علیہا فی الجثۃ کالذباب والعنکبوت کانہ قصد بہ رد ما استنکروہ والمعنی انہ لا یستحیی ضرب المثل بالبعوضۃ فضلا عما ھو اکبر منہ او فی المعنی الذی جعلت فیہ مثلا وھو الصغر والحقارۃ کجناحہا فانہ علیہ الصلوٰۃ والسلام ضربہ مثلا للدنیا۔

ترجمہ:۔ ما فوقہا معطوف ہے بعوضۃ پر یا ما پر اگر ما کو اسم مانا جائے اور معنی ہوں گے یا وہ چیز جو مچھر سے بڑھ کر ہو جثہ میں جیسے مکھی مکڑی، گویا اس کلمہ سے اللہ تعالیٰ نے قصداً اس بات کو رد فرمایا جس کو وہ لوگ برا سمجھتے تھے اور مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نہیں شرماتے مچھر کو مثال بنانے سے چہ جائیکہ اس شیٔ کو مثال بنانا جو مچھر سے بڑی ہے یا اس وصف میں زیادتی مراد ہے جس کے پیش نظر بعوضہ کو مثال بنایا گیا ہے یعنی چھوٹا ہونا اور حقیر ہونا جیسے مچھر کا پر اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مچھر کے پر کو دنیا کی مثال قرار دیا ہے۔

تفسیر:۔ اس عبارت میں دو بیان ہیں۔ ترکیب نحوی کا بیان۔ فوقیت کی مراد کا بیان۔ ترکیب کی رو سے ما فوقہا معطوف ہے اور معطوف علیہ میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ بعوضۃً ہو اس صورت میں ما یا موصوفہ ہوگا اور فوقہا اس کی صفت ہوگا۔ یا موصولہ ہوگا اور فوقہا اس کا صلہ ہوگا۔

دوم یہ کہ معطوف علیہ لفظ ما ہو دریں صورت جس طرح معطوف علیہ میں تین احتمال نکلے تھے یعنی موصوفہ، موصولہ استفہامیہ اسی طرح معطوف یعنی ما فوقہا میں بھی تین احتمال پیدا ہوں گے اگر ما کو استفہامیہ مانیں گے تو وہ خود مبتدا قرار پائے گا۔ اور فوقہا اس کی خبر ہوگا اور موصوفہ مانیں گے تو فوقہا صفت ہوگا اور موصولہ مانیں تو فوقہا صلہ ہوگا۔

فاضل سیالکوٹی فرماتے ہیں کہ قاضی نے "إنْ جُعِلَ إسْمًا" سے یہ اشارہ کیا ہے کہ ما کو معطوف علیہ اسی وقت قرار دیں گے جب وہ ابہامیہ یا زائدہ نہ ہو بلکہ موصوفہ یا موصولہ یا استفہامیہ ہو۔

بیان دوم کا حاصل یہ ہے کہ فوقیت کی دو تشریحیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ جسمانی اعتبار سے فوقیت مراد ہو دوم یہ کہ اس وصف حقارت میں فوقیت مراد ہو جس کے اعتبار سے بعوضہ کو مثل بنایا گیا ہے پہلی صورت میں فا کی فا ترتیب صعودی کے لئے ہوگی یعنی ادنی پر اعلیٰ کو مرتب کرنے کے لئے ہوگی اور مقصود اس انکار کو قصداً رد کرنا ہوگا جس کو بعوضہ کے ذیل میں ضمناً رد کیا جا چکا ترجمہ ہوگا اللہ تعالیٰ نہیں شرماتا مچھر کو مثل بنانے سے چہ جائیکہ اس کو مثل بنانا جو مچھر سے کبیر الجثہ ہے اور بصورت ثانی فا ترتیب نزولی کے لئے ہوگی۔ معنی ہوں گے اللہ تعالیٰ نہیں شرماتے مچھر کو مثل بنانے سے یا اس شئے کو مثل بنانے سے جو مچھر سے بھی حقیر تر ہے، جیسے مچھر کا پر۔ چنانچہ نبی علیہ السلام نے مچھر کے پر کو دنیا کی مثال بنایا ہے ارشاد ہے لو کانت الدنیا تعدل عند اللہ تعالیٰ جناح بعوضۃ ما سقی منہا کافرا شربۃ ماء (ترمذی)

ونظیرہ فی الاحتمالین ماروی ان رجلا بمنیٰ خر علی طُنب فسطاط فقالت عائشۃ رضی اللہ عنہا سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ما من مسلم یشاکُ شوکۃ فما فوقہا الا کتبت لہ بہا درجۃ ومحیت عنہ بہا خطیئۃ فانہ یحتمل ما یجاوز الشوکۃ فی الالم کالخرور وما زاد علیہا فی القلۃ کنخبۃ النملۃ لقولہ علیہ السلام ما اصاب المؤمن من مکروہ فہو کفارۃ لخطایاہ حتی نخبۃ النملۃ۔

فَاَمَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا فَیَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ۔ اما حرف یفصل ما اجمل ویوکد ما بہ صدر ویتضمن معنی الشرط ولذلک یجاب بالفاء قال سیبویہ اما زید فذاہب معناہ مہما یکن من شئ فزید ذاہب ای ہو ذاہب لا محالۃ وانہ منہ عزیمۃ وکان الاصل دخول الفاء علی الجملۃ لانہا الجزاء لکن کرہوا ایلاءہا حرف الشرط فادخلوہا علی الخبر وعوضوا المبتداء عن الشرط لفظاً۔

ترجمہ :- اور نظیر ما فوقہا کی ان دونوں احتمالوں میں وہ حدیث ہے جو مروی ہے کہ ایک شخص منیٰ میں خیمہ کی طناب پر گر پڑا تو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا نے فرمایا کہ میں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے ما من مسلم یشاک شوکۃ فما فوقہا الحدیث۔

ترجمہ۔ نہیں ہے کوئی مسلمان کہ چبھ جائے اس کو ایک دفعہ کانٹا یا اس سے بھی بڑھ کر مگر یہ کہ بڑھا دیا جاتا ہے اس کی وجہ سے اس کا ایک درجہ اور مٹا دی جاتی ہے اس کی ایک خطا تو حدیث میں فما فوقہا اس کا بھی احتمال رکھتا ہے تکلیف میں جو کانٹا چبھنے سے بڑھ کر ہے جیسے گر پڑھنا اور اس کا بھی جو خفت الم میں اس سے بڑھ کر ہے جیسے چیونٹی کا کاٹ لینا کیونکہ ارشاد فرمایا سرکار دوعالم صلے اللہ علیہ وسلم نے ما اصاب المؤمن من مکروہ فہو کفارۃ لخطایاہ حتی نخبۃ النملۃ۔ (ترجمہ: مومن کو جو بھی ناگوار بات پیش آتی ہے تو وہ اس کے گناہوں کا کفارہ بن جاتی ہے حتی کہ چیونٹی کا کاٹنا بھی۔

سو جو لوگ ایمان لاچکے ہیں تو وہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ مثال بالکل ٹھیک ہے ان کے پروردگار کی طرف سے ہے۔

(ترجمۂ عبارت) اما حرف ہے تفصیل کرتا ہے اس مضمون کی جو مجمل بیان ہوا اور تاکید کرتا ہے اس مفہوم کی جس کے شروع میں داخل ہے اور اما متضمن ہے شرط کے معنی کو اور اس لئے اس کے جواب میں فا رلائی جاتی ہے سیبویہ

(بقیہ ترجمہ گذشتہ) کہتے ہیں کہ اما زید فذاہب، کے معنی ہیں مہما یکن من شئ فزید ذاہب۔
(ترجمہ) جب بھی ہوگی کوئی شے تو زید جانے والا ہے یعنی زید یقیناً جانے والا ہے اور زید کا جانا عزم محکم ہے اصل ہے اور اصل یہ ہے کہ فار داخل ہو جملہ پر لیکن ناپسند سمجھا نحویوں نے فاء کے لانے کو حرف شرط کے فوراً بعد لہٰذا فار کو داخل کیا خبر پر اور مبتدا کو عوض قرار دیا الفاظ شرط کا۔

(بقیہ تفسیر گذشتہ) اگر دنیا برابر ہوتی اللہ کی جناب میں مچھر کے پر کے برابر تو نہ پلاتا کسی کافر کو دنیا سے ایک گھونٹ بھی ۔

بازیچۂ اطفال ہے دنیا مرے آگے ؛؛ ہوتا ہے شب و روز تماشا مرے آگے۔

تفسیر[۸۶]: ۔ اما کے بارے میں مختلف رائیں ہیں ان کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ قاضی نے جو رائے سپرد قلم کی ہے وہ امام نحو اور دیگر محققین کے خیال کے مطابق ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ اما حرف ہے۔ اور اس سے دو باتیں مقصود ہوتی ہیں۔ اجمال سابق کی تفصیل۔ مضمون لاحق کی تاکید اب جس اجمال کی یہ تفصیل کرتا ہے خواہ وہ لفظوں میں مذکور ہو۔ خواہ متکلم کے ذہن میں محفوظ ہو۔ چنانچہ یہاں اجمال لفظوں میں مذکور نہیں بلکہ متکلم کے علم میں محفوظ ہے۔ مثلاً یہ کہ مثال سننے کے بعد لوگ دو طرح کے ہو جاتے ہیں پھر اما کے ذریعہ ان دونوں قسموں کی تفصیل فرمادی گئی اور تفصیل کے ساتھ ہی ساتھ تاکید بھی کر دی گئی۔
لیکن اما حرف تفصیل ہونے کے باوجود شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کی جزار میں فار لائی جاتی ہے اور وہ فار جزائیہ ہوتی ہے عاطفہ نہیں ہوتی اور ان تمام باتوں کا ثبوت یہ ہے کہ سیبویہ نے اما زید فذاہب کا ترجمہ "مہما یکن من شئ فزید ذاہب" سے کیا ہے۔ مہما اسم شرط ہے اس سے اما کا متضمن شرط ہونا معلوم ہوا نیز اس سے حکم کا قطعی ہونا بھی سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں جب بھی کوئی شئ وجود میں آئے گی تو زید جائیگا گویا ذہاب زید کو کسی بھی شئ کے وجود پر معلق کیا گیا ہے اور عالم میں کسی نہ کسی شے کا وجود تو ہوتا ہی رہتا ہے پس وجود شے پر معلق کرنا متعین اور محقق چیز پر معلق کرنا ہے۔ والمعلق علی المتیقن متیقنٌ۔ جو یقینی پر معلق ہو۔ وہ بھی یقینی ہے بنا ذہاب زید یقینی ہے۔ پس اما کے مہما کے ہم معنی ہونیکا مطلب یہی ہے کہ مہما کیطرح وہ بھی مفید یقین ہے مہما یکن من شئ شرط ہے فزید ذاہب اس کی جزا ہے اما کو مہما یکن من شئ کی جگہ رکھدیا گیا۔ اب ہوا۔ اما فزید ذاہب عبارت کی اصلی شکل یہی ہے اور اس میں فا اپنے مقام یعنی جملہ جزائیہ کے شروع میں ہے لیکن نحویوں کو برا اچھا نہ معلوم ہوا کہ اما جو گویا حرف شرط ہے وہ اور فار جزائیہ یکجا ہو جائیں اس لئے انہوں نے فاء کا مقام بدل دیا اور بجائے ابتدائے جملہ کے وسط جملہ میں رکھدیا۔

(شکیل احمد)

وفی تقدیر الجملتین به احماد لامر المؤمنین واعتداد بعلمهم وذم بلیغ للکافرین علیٰ قولهم والضمیر فی انه للمثل او لان یضرب والحق الثابت الذی لا یسوغ انکاره یعم الاعیان الثابتة والافعال الصائبة والاقوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت ومنه ثوب محقق محکم النسج۔

فَاَمَّا الَّذِیْنَ کَفَرُوْا فَیَقُوْلُوْنَ کان من حقه واما الذین کفروا فلا یعلمون لیطابق قرینه ویقابل قسیمه لکن لما کان قولهم هٰذا دلیلا واضحًا علیٰ کمال جهلهم عدل الیه علیٰ سبیل الکنایة لیکون کالبرهان علیه۔

ترجمہ :۔ اور ان دونوں جملوں کو اما سے شروع کرنے میں تعریف کرنا ہے مومنین کے حال کی اور لائق اعتبار ظاہر کرنا ہے ان کے علم کو اور پرلے درجے کی مذمت ہے کافروں کے لئے ان کی ان باتوں پر۔ اور ضمیر انہ میں مثل کے لئے ہے یا ان یضرب کے لئے ہے اور حق وہ ثابت شدہ امر ہے جس کا انکار نا روا ہے۔ اور حق عام ہے ذوات خارجیہ کو اور اعمال صالحہ کو اور اقوال صادقہ کو لیا گیا ہے عرب کے قول حق الامر سے یہ اس وقت بولتے ہیں جب امر پایۂ ثبوت کو پہونچ جائے اور اسی سے ماخوذ ہے ثوبٌ محقق، مضبوط بناوٹ والا کپڑا۔

اور جنہوں نے کفر اختیار کیا تو وہ کہتے ہیں۔ (ترجمہ عبارت) حق عبارت تھا "واما الذین کفروا فلا یعلمون" تاکہ اپنے متصل جملہ کے موافق اور اپنی ضد کے مقابل ہو جاتا لیکن جب کفار کا یہ قول واضح دلیل ہے ان کے کمال جہالت پر تو رجوع فرمایا اللہ تعالیٰ نے اس قول کی جانب تاکہ یہ قول گویا دلیل ہو جائے ان کے کمال جہل پر۔

تفسیر :۔ یہ اما کے ایک ذیلی اور ضمنی فائدے کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اما تفصیل و تاکید کے لئے ہے اور دو جملوں پر داخل ہے۔ اما الذین اٰمنوا، اما الذین کفروا پہلے جملے میں علم کا مضمون ہے اور دوسرے میں جہل کا ابتدا پہلے میں اما علم کی تاکید کرتا ہے اور دوسرے میں جہل کی اور علم کی تاکید سب سے بڑی مدح اور انتہائی تعریف ہے اور جہل کی تاکید سب سے بڑی مذمت اور تحمیق ہے پس اللہ تعالیٰ نے مومنین کی انتہائی مدح فرمائی اور کافروں کی انتہائی مذمت۔

یہ تو اما لانے کا ضمنی فائدہ ہوا۔ آگے آیۃ کے مرجع اور لفظ حق کی تحقیق و تشریح ہے۔ "وہو واضح"

ماذا اراد الله بهذا مثلا يحتمل وجهين ان يكون ما استفهامية وذا بمعنى الذى وما بعده صلته والمجموع خبر ما وان يكون ما مع ذا اسما واحدا بمعنى اى شئ منصوب المحل على المفعولية مثل ما اراد الله واحسن فى جوابه الرفع على الاول والنصب على الثانى ليطابق الجواب السوال ۔

ترجمۂ آیت: ۔ کس چیز کا ارادہ کیا اللہ تعالیٰ نے اس مثل سے ۔

(ترجمہ عبارت) ماذا احتمال رکھتا ہے دو ترکیبوں کا۔ ایک یہ کہ ما استفہامیہ اور ذا بمعنی الذی موصول ہو اور اس کا مابعد اراد اللہ بہذا مثلاً، صلہ ہو اور موصول وصلہ کا مجموعہ اس کی خبر ہو۔ دوم یہ کہ ما لفظ ذا سمیت اسم واحد ہو ای شئ کے معنی میں ہو اور اراد کا مفعول ہونے کی بنا پر منصوب المحل ہو جیسے ما اراد اللہ میں ما منصوب المحل ہے اور ماذا کے جواب میں پہلی ترکیب کی بنا پر احسن رفع ہوگا اور دوسری ترکیب کی بنا پر نصب احسن ہوگا۔ تاکہ جواب سوال کے مطابق ہو جائے چنانچہ پہلی ترکیب پر یضل بہ کثیراً ویہدی بہ کثیرا جو جواب ہے اس کو اضلال کثیر و اہداء کثیر کی صورت میں نکالیں گے اور دوسری ترکیب پر اس کو منصوب لائیں گے یعنی اضلالاً کثیراً واہداءً کثیراً۔

تفسیر تشریح: ۔ یہ ایک اشکال اور اس کا جواب ہے اس میں جانے سے پہلے تمہیداً یہ ذہن میں رکھا جائے کہ واما الذین کفروا الخ قسیم اور ضد ہے فاما الذین آمنوا کی کفروا ضد ہے آمنوا کی اور یقولون ضد ہے۔ یعلمون کی اور یقولون کا قرین اور اس سے متصل جملہ کفروا ہے پس قرین سے مراد کفروا ہے اور قسیم سے مراد یعلمون انہ الحق ہے ۔

اب اشکال سنئے! معترض کہتا ہے کہ کلام کی ہم آہنگی اور صنعت مقابلہ کا تقاضا تھا کہ یوں فرمایا جاتا ۔ فاما الذین کفروا فلا یعلمون اس صورت میں اس کی ضد یعلمون سے تقابل ہو جاتا اور صنعت مقابلہ حاصل ہو جاتی ۔ نیز اس کے قرین یعنی کفروا سے بھی ہم آہنگی ہو جاتی کیونکہ کفر اور عدم علم دونوں ہم آہنگ ہیں قاضی نے جواب دیا کہ "یقولون ماذا اراد اللہ بہذا مثلاً" فرمانا گویا "فلا یعلمون" فرمانا ہے اس لئے کہ یقولون الخ ملزوم ہے اور فلا یعلمون اس کے لئے لازم ہے پس ملزوم بولکر لازم مراد لیا گیا ہے ۔

اور ان دونوں میں لزوم اس لئے ہے کہ کفار کا مقصد تمثیل کے بارے میں استفہام کرنا یا جہلاً ہے یا انکاراً ہے پہلی صورت میں جہل ظاہر ہے اور انکاراً کی صورت میں بھی جہل ثابت ہے کیونکہ امر واقع کی واقعیت سے انکار جہل سے بھی بڑھ کر عناد ہے ۔ اور جب ان کے اس قول کو جہل لازم ہے تو یقولون فرمانا در پردہ فلا یعلمون

والارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليها ويقال للقوة التى هى مبدأ النزوع والاول مع الفعل والثانى قبله وكلا المعنيين غير متصور فى اتصاف البارى تعالىٰ به ولذلك اختلف فى معنى ارادته فقيل ارادته لافعاله انه غير ساه ولا مكره ولافعال غيره امره بها فعلىٰ هذا لم يكن المعاصى بارادته تعالىٰ وقيل علمه باشتمال الامر على النظام الاكمل والوجه الاصلح فانه يدعو القادر الى تحصيله۔

والحق انه ترجيح احد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجهٍ دون وجهٍ او معنى يوجب هذا الترجيح وهى اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل وفى هذا استحقار واستر ذال و مثلا نصب على التمييز او الحال كقوله تعالىٰ هٰذِهٖ نَاقَةُ اللّٰهِ لَكُمْ اٰيَةً۔

ترجمہ:۔ اور ارادہ نفس کا کھینچنا اور اس کا مائل ہونا ہے فعل کی جانب اس درجہ کہ یہ میل نفس فعل پر آمادہ کردے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ارادہ اس قوت کا نام ہے جو انجذاب کا منشا ہے اور الارادہ بالمعنی الاول فعل کے ساتھ ہی ساتھ ہوتا ہے اور بالمعنی الثانی فعل سے پہلے اور ان دونوں معنی کے ساتھ ذات باری کا متصف ہونا متصور نہیں ہے۔ اور اسی لئے اللہ تعالیٰ کے ارادہ کرنے کے معنی میں اختلاف ہوتا ہے چنانچہ بعض نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے افعال کا ارادہ یہ ہے کہ وہ افعال اس سے سہواً نہیں ہوئے اور نہ جبراً۔ اور افعال غیر کا ارادہ یہ ہے کہ وہ ان کا حکم کرتا ہے۔ اس تفصیل کی بنیاد پر معاصی اللہ تعالیٰ کے زیر ارادہ نہیں آتے (کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کا حکم نہیں کیا) اور بعض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ وہ شئی کی بابت یہ جانتا ہے کہ وہ شئی کامل ترین نظام اور مناسب ترین صورت پر مشتمل ہے۔ کیونکہ یہی علم قدرت والے کو مقدور کی تحصیل پر اکساتا ہے۔

اور حق (یعنی مسلک اہل حق) یہ ہے کہ ارادہ اپنے دو مقدوروں یعنی زیر قدرت آنے والے دو فعلوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا اور ان میں سے ایک کو کسی صورت کے ساتھ خاص کرنا ہے نہ کہ دوسرے کو یا ارادہ وہ وصف ہے جو اس ترجیح کو ثابت کرتا ہے۔ اور ارادہ اختیار سے عام ہے کیونکہ اختیار وہ میلان ہے جو تفضیل کے ساتھ ہو یعنی اس میں راجح کو افضل ہونے کی وجہ سے راجح رکھا جاتا ہے اور ہذا میں تحقیر و تذلیل ہے کیونکہ ہذا قریب کے لئے ہے اور ذلیل و حقیر چیزیں قریب الوصول ہوتی ہیں اور مثلاً بر بنائے تمیز یا بر بنائے حال منصوب ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہٰذِہٖ ناقۃ اللہ لکم آیۃ۔ یہ اللہ کی اونٹنی ہے تمہارے لئے نشانی کے طور پر۔ یہاں آیۃ میں حال و تمیز دونوں کا احتمال ہے۔

يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَّيَهْدِيْ بِهٖ كَثِيْرًا جواب ماذا ای اضلال کثیر واھداء کثیر وضع الفعل موضع المصدر للاشعار بالحدوث والتجدد او بیان للجملتین المصدرتین باما و تسجیل بان العلم بکونہ حقا ھدی وبیان وان الجھل بوجہ ایرادہ والانکار لحسن موردہ ضلال وفسوق۔

ترجمات :- گمراہ کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس مثال سے بہتوں کو اور ہدایت کرتا ہے اس سے بہتوں کی۔
(ترجمۂ عبارت) یہ جملہ یا ماذا کا جواب ہے یعنی بہتوں کو گمراہ کرتا ہے اور بہتوں کی ہدایت کرتا ہے۔ فعل کو رکھ دیا گیا ہے مصدر کی جگہ، حدوث اور تجدد کی طرف اشارہ کرنے کے لئے یا بیان ہے ان دو جملوں کا جن کو شروع کیا گیا ہے اما سے اور اس کا فیصلہ کرتا ہے کہ مثال کے حق ہونے کا علم رکھنا ہدایت اور بیان ہے اور اس کی وجہ استعمال سے جاہل رہنا اور اس کے حسن ورود کا منکر ہونا گمراہی اور فسق ہے۔

(بقیہ ص۸۹) فرمایا ہے۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ صراحۃً فلا یعلمون ہی کیوں نہ ارشاد فرمایا گیا۔ کنایہ کا اسلوب کیوں اپنایا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کنائی اسلوب میں کفار کی جہالت کا دعویٰ بھی ہے اور اس کی دلیل بھی فلا یعلمون میں دعویٰ تو ہو جاتا مگر دلیل ہاتھ نہ آتی فصار کدعوی الشئ ببینۃ وبرھان ع
چہ خوش بود کہ برآید زیک کرشمہ دو کار۔

تفسیر :- ترکیبی حیثیت سے ان دونوں جملوں میں دو ہی احتمال ہو سکتے ہیں (۱) یہ کہ ماذا کا جواب ہوں (۲) یہ کہ "فاما الذین آمنوا" واما الذین کفروا" کا بیان ہوں پہلی صورت میں دونوں فعل مصدر کی تاویل میں ہوں گے اور جس طرح ماذا میں مرفوع المحل اور منصوب المحل ہونے کے دو احتمال موجود تھے اسی طرح یہاں بھی یہ دونوں احتمال بدستور رہیں گے۔ دوسری صورت میں ان کو کوئی اعراب نہ ہوگا بلکہ جو چیز پہلے جملوں میں کسی قدر مخفی اور زیر پردہ رہ گئی تھیں اسی کی وضاحت اور تشریح ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ نے ماقبل میں یہ تو بیان فرما دیا کہ مومنین اس مثال کو حق جانتے ہیں اور اس کے حسن ورود کا علم رکھتے ہیں اور کافران چیزوں سے جاہل اور اس کے حسن سے منکر ہیں مگر یہ فیصلہ نہیں دیا تھا کہ کس کی بات مبنی بر ہدایت ہے اور کس کی بات مبنی بر ضلالت ہے اس مخفی مسئلہ اور پوشیدہ فیصلہ کو یہاں آکر واضح فرما دیا۔ کہ مثال کی حقانیت کا یقین رکھنا ہدایت ہے اور اس کا منکر ہونا ضلالت ہے

وکثرۃ کل واحدۃ من القبیلتین بالنظر الی انفسہم لا بالقیاس الی مقابلیہم فان المہدیین قلیلون بالاضافۃ الی اھل الضلال کما قال اللہ تعالٰی وَقَلِیْلٌ مِّنْ عِبَادِیَ الشَّکُوْرُ ویحتمل ان یکون کثرۃ الضالین من حیث العدد وکثرۃ المہدیین باعتبار الفضل والشرف کما قال ؎ قلیل اذا عُدُّوا وکثیر اذا شدّوا قال ۔ ان الکرام کثیر فی البلاد وان ؎ قلوا کما غیرہم قلّوا وان کثروا ۔

ترجمہ :- اور فریقین کی کثرت ان کی ذات پر نظر کرتے ہوئے نہ کہ ان کے مقابل پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ ہدایت کردہ لوگ کم ہیں بہ نسبت اہل ضلالت کے جیسا کہ اللہ تعالٰی نے ارشاد فرمایا "وقلیل من عبادی الشکور" اور کم ہیں میرے بندوں میں شکر گذار ۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ ضالین کی کثرت تعداد کے اعتبار سے ہو اور ہدایت یابوں کی کثرت فضیلت و شرافت کے اعتبار سے ہو جیسا کہ شاعر نے کہا ہے ع قلیل اذا عُدُّوا وکثیرا اذا دعوا (ترجمہ) وہ تھوڑے ہیں جب گنے جائیں اور بہت ہیں جب بلائے جائیں اور دوسرا شاعر کہتا ہے ؎ انّ الکرام کثیر فی البلاد وان ؎ قلوا کما غیرہم قل وان کثروا ۔ (ترجمہ) شرفا شہروں میں بہت ہیں اگرچہ کم ہیں جیسا کہ غیر شرفا کم ہیں اگرچہ زیادہ ہیں ۔

تفسیر :- ماقبل میں ارشاد فرمایا گیا یضل بہ کثیرا ویھدی بہ کثیرا اس پر ایک سطحی اشکال ہوتا ہے کہ فی الواقع اگر اضلال کثیر افراد کا ہوا ہے تو ہدایت یافتہ قلیل ہوئے اور اگر ہدایت کثیر کی ہوئی تو اہل ضلالت قلیل ہوئے ۔ پس دونوں کو کثیر کیوں فرمایا گیا ؟ اس کا جواب زمخشری نے یہ دیا ہے کہ پہلے والے کثیرا سے زیادہ ہونا مراد ہے قاضی بیضاوی نے اشکال سابق کا دوسرا جواب دیا ہے اور وکثرۃ کل واحد الخ سے زمخشری پر منکرانہ تعریض کی ہے ۔

قاضی یہ فرماتے ہیں کہ ہر دو جگہ کثرت سے حقیقی ہی مراد ہے اور اس میں کیا شبہ ہے کہ اہل ہدایت بھی فی نفسہ خاصی تعداد میں ہیں ۔ اور اہل ضلالت بھی فی حد ذاتہ بہت ہیں گو اہل ضلالت کے مقابلے میں اہل ہدایت قلیل ہیں خود ارشاد فرمایا گیا ہے کہ میرے شکر گذار بندے کم ہی ہیں ۔ قاضی کہتے ہیں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں جگہ کثرت سے اضافی کثرت مراد ہو مگر پہلے کثیرا سے حسی کثرت مراد ہو اور دوسرے کثیرا سے معنوی کثرت مراد ہو چنانچہ گمراہ از روئے تعداد حسی ہدایت یابوں سے بڑھے ہوئے ہیں اور ہدایت یاب معنوی شرف میں گمراہوں سے کہیں بڑھ کر ہیں ۔ رومی فرماتے ہیں ۔ ؎

صد ہزاران نیزۂ فرعون را ۔ ؎ در شکست آں موسیٰ بایک عصا ۔

ہزاروں فرعونی نیزوں کو حضرت موسیٰ کے ایک عصا نے توڑ ڈالا ۔

وَمَا يُضِلُّ بِهٖٓ اِلَّا الْفَاسِقِيْنَ ۙ ای خارجین عن حد الایمان کقولہ تعالٰی اِنَّ المنافقین هم الفاسقون من قولهم نسقت الرطبة عن قشرها اذ اخرجت واصل الفسق الخروج عن القصد قال روبتہ فواسقا عن قصدها جائر۔

ترجمہ:۔ اور نہیں گمراہ کرتا ہے اس سے مگر بدکاروں کو۔ یعنی انکو جو حد ایمان سے خارج ہیں جیسے ارشاد اللہ تعالٰی کا اِن المنافقین هم الفاسقون۔ منافق بلاشبہ فاسق ہیں۔ یعنی حد ایمان سے خارج ہیں لیا گیا ہے عرب کے قول فَسَقَتِ الرُّطَبَۃُ عَنْ قِشْرِهَا۔ تازہ کھجور اپنے چھلکے سے نکل آئی فسق کے اصل معنٰی اعتدال اور میانہ روی سے خارج ہونے کے ہیں رُؤبَۃ کہتا ہے ع فواسقا عن قصدها جوائرا۔ اونٹنیاں باہر ہو جاتی ہیں اپنی میانہ روی سے اور راہ راست سے تجاوز کر جاتی ہیں؛

(بقیہ صدگذشتہ) صد ہزاراں طب جالینوس بود ؛ پیش عیسٰے ودمش افسوس بود
جالینوس حکیم کے ہزاروں طبی نسخے حضرت عیسٰیؑ کی ایک پھونک کے آگے کھیل ثابت ہوتے۔

صد ہزاراں دفتر اشعار بود ؛ پیش حرف امیئے اش عار بود
اللہ تعالٰی کے ایک رسول اُمّی کے ایک حرف کے مقابلے میں ہزاروں اشعار کے دفتر ننگ وعار ہو کر رہ گئے۔

حسی ومعنوی قلت وکثرت کا فرق شعرائے عرب نے بھی ملحوظ رکھا ہے چنانچہ متنبی کہتا ہے

ثقالٌ اذا لاقوا خِفافٌ اذا دُعُوا ؛ قليل اذا عُدّوا كثيرًا اذا شدّوا

(ترجمہ) وہ بھاری ہیں جب مقابل ہوتے ہیں اور ہلکے پھلکے ہیں جب مدد کے لئے بلائے جاتے ہیں قلیل ہیں جب شمار کئے جاتے ہیں اور کثیر ہیں جب حملہ کرتے ہیں۔ اس شعر میں قلت حسی اور کثرت معنوی مراد ہے۔ اسی طرح ابوتمام کہتا ہے ؎

اِن الکرام کثیرٌ فی البلاد وان ؛ قلوا کما غیرهم قُلٌّ وان کثروا

شرفا بستیوں میں بہت ہیں اگرچہ کم ہیں جیسا کہ غیر شرفا کم ہیں اگرچہ بہت ہیں۔
مقصود یہ ہے کہ شرفا گو حساً اور عدداً قلیل ہیں مگر نفع اور فیضان کے اعتبار سے کثیر ہیں جیسا کہ غیر شرفا گو تعداد میں کثیر ہیں مگر نفع رسانی کے اعتبار سے کم ہیں۔ (شکیل احمد)

تفسیر:۔ یہ فسق کی لغوی تحقیق ہے در حقیقت فسق کے معنی اعتدال سے نکل جانے کے ہیں رُؤبہ کے شعر میں "فواسقًا عن قصدها" وارد ہے جس سے معنی مذکور کا ثبوت ملتا ہے کیونکہ فاسق عن القصد کے معنی خارج از اعتدال ہی کے بنتے ہیں شعر تمام یوں ہے ؎

والفاسق فی الشرع الخارج عن امر اللہ بارتکاب الکبیرۃ ولہ درجات ثلث الاولی التغابی وھو ان یرتکبھا احیاناً مستقبحاً ایاھا الثانیۃ الانھماک وھو ان یعتاد ارتکابھا غیر مبال بھا والثالثۃ الجحود وھو ان یرتکبھا مستصوباً ایاھا فاذا شارف ھذا المقام وتخطی خططہ خلع ربقۃ الایمان من عنقہ ولابس الکفر ومادام ھو فی درجۃ التغابی او الانھماک فلا یسلب عنہ اسم المؤمن لاتصافہ بالتصدیق الذی ھو مسمی الایمان ولقولہ تعالٰی وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا۔

ترجمہ :۔ اور شریعت میں فاسق وہ ہے جو ارتکاب کبیرہ کی وجہ سے اللہ تعالٰی کے حکم سے نکل گیا ہو۔ اور فسق کے تین درجے ہیں۔ اول تغابی ہے اور وہ یہ ہے کہ کبیرہ کا کبھی کبھی مرتکب ہو جائے کبیرہ کو قبیح سمجھتے ہوئے دوئم انہماک ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ لاپروائی کے عالم میں کبیرہ کا عادی ہو جائے۔ سوئم جحود ہے اور وہ یہ ہے کہ کبیرہ کو صواب اور درست سمجھ کر اس کا مرتکب ہو۔

پس جب فاسق نے اس مقام کو جان لیا اور اس مقام کے حدود سے متجاوز ہو گیا تو اس نے ایمان کا حمائل اپنی گردن سے نکال پھینکا۔ اور وہ کفر سے جا ملا اور جب تک فاسق تغابی اور انہماک کے درجہ میں ہے اس وقت تک اس کی ذات سے نام مومن کا سلب نہیں ہو گا کیونکہ وہ تصدیق کے ساتھ متصف ہے جو ایمان کی حقیقت ہے اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے۔ وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا (ترجمہ) اور اگر مومن کے دو گروہ آپس میں قتال کر بیٹھیں۔ آیت میں قتال جیسے گناہ کبیرہ کے باوصف قتال کرنے والوں کو مومن فرمایا گیا ہے۔

(بقیہ بر گذشتہ)
دلیل ھابن لی نجد وغورا غائرا۔ فواسقا عن قصدھا جوائرا۔ شاعر اونٹنیوں کی شوخ رفتاری اور تیز خرامی کو بیان کرتا ہے کہتا ہے کہ وہ اتنی چونچال اور تیز رفتار ہیں کہ اپنی شوخی میں اگر کبھی ٹیلوں پر چڑھ جاتی ہیں اور کبھی غاروں میں کود پڑتی ہیں الغرض وہ رفتار میں حد اعتدال سے نکل جاتی ہیں۔ فسق کے ثانوی درجے کے معنے مطلق خروج کے ہیں۔ بولتے ہیں۔ "فسقت الرطبۃ عن قشرھا" خرمائے تازہ اپنے چھلکے سے باہر ہو گیا۔ یہاں فاسقین سے وہ مراد ہیں۔ جو حد ایمان سے باہر ہیں کیونکہ ایک موقعہ پر ارشاد ہے ان المنفقین ھم الفاسقون۔ یعنی منافق ہی فاسق ہیں۔ گویا فسق کو نفاق پر منحصر فرمایا گیا اور نفاق کے معنی خروج از ایمان کے ہیں۔ دتوبا طفشا۔

والمعتزلة لما قالوا الایمان عبارة عن مجموع التصدیق والاقرار والعمل والکفر تکذیب الحق وجحوده جعلوه قسما ثالثا نازلا بین منزلتی المؤمن والکافر لمشارکته کل واحد منهما فی بعض الاحکام۔

وتخصیص الضلال بهم مرتبا علی صفة الفسق یدل علی انه الذی اعدهم للاضلال وادی بهم الی الضلال به وذلک لان کفرهم وعدولهم عن الحق واصرارهم بالباطل صرفت وجوه افکارهم عن حکمة المثل الی حقارة المثل بل حتی وسخت به جهالتهم وازدادت ضلالتهم فانکروه واستهزؤا به وقرئ یضل علی البناء للمفعول والفاسقون بالرفع

ترجمہ :۔ اور چونکہ معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے تصدیق قلب اقرار زبان اور عمل اعضاء کے مجموعہ کا اور کفر نام ہے تکذیب حق اور انکار حق کا اس لئے وہ فسق کو مومن وکافر کے درمیان کی ایک تیسری قسم قرار دیتے ہیں اس لئے کہ فسق وایمان وکفر میں سے ہر ایک کا بعض احکام میں شریک ہے۔

اور اضلال کو فسق کی صفت پر مرتب فرما کر کافروں پر منحصر کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ فسق ہی ہے جس نے کافروں کو اضلال کا مستحق بنایا اور اس نے ان کو مثل کی ضلالت تک پہونچایا اور یہ استحقاق اس لئے ہوا۔ کہ ان کے کفر اور اعراض حق اور ان کے اصرار باطل نے ان کے افکار کے رُخ کو مثل کی حکمت سے اس کلام کی حقارت کی جانب موڑ دیا جس کے ذریعہ مثل کہی گئی ہے اور ان کی جہالت اس قدر راسخ ہوگئی اور ان کی گمراہی یہاں تک بڑھتی رہی کہ انہوں نے اس کلام کا انکار کر دیا اور اس کا مذاق اڑایا۔ اور یُضل بصیغۂ مجہول اور الفاسقون بحالت رفع بھی پڑھا گیا ہے ؎

تفسیر :۔ یہ معتزلہ کے مسلک کا بیان ہے ان کی رائے ہے کہ فاسق یعنی مرتکب ...... کبیرہ مخلد فی النار ہے نہ مومن ہے نہ کافر ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے۔ فسق کو کفر اس لئے نہیں کہتے کہ کفر تکذیب حق کا نام ہے اور تکذیب قلب کا عمل ہے نہ کہ اعضاء کا۔ اور ایمان اس لئے نہیں کہتے کہ اس کی حقیقت میں عمل داخل ہے پس ایک درمیانی شق قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہی وجہ ہے کہ فاسق پر پر دو قسم کے احکام عائد ہوتے ہیں اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔ گویا اس پر یہ اسلامی احکام لاگو ہوتے اور اس سے نبری کی جائے گی وہ مرد ود رحمت ہوگا۔ یہ گویا کفر کا اثر ہے ؎

اَلَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ صفة الفاسقين للذم وتقرير الفسق والنقض فسخ التركيب واصله فی طاقات الحبل واستعماله فی ابطال العهد من حيث ان العهد يستعار له الحبل لما فيه من ربط احد المتعاهدين بالآخر فان اطلق مع لفظ الحبل کان ترشيحا للمجاز و ان ذکر مع العهد کان رمزا الی ما هو من روادفه وهو ان العهد مثل الحبل فی ثبات الوصلة بين المتعاهدين کقولك شجاع يفترس اقرانه وعالم يغترف منه الناس فان فيه تنبيها علی انه اسد فی شجاعته بحر بالنظر الی افادته۔

ترجمۂ آیت:۔ جو توڑتے رہتے ہیں اللہ تعالیٰ سے کئے ہوئے عہد کو۔

ترجمۂ عبارت: یہ الفاسقین کی صفت ہے (اور مقصود صفت) فاسقین کی مذمت اور ان کے فسق کو پختہ کرنا ہے اور نقض کے معنی ہیں ترکیب کو کھول دینا اور نقض کا استعمال رسی کے بٹے ہوئے اجزا کے کھولنے میں ہے اور ابطال عہد کے معنی میں نقض کا استعمال اس حیثیت سے ہے کہ عہد کیلئے مجازاً رسی کا لفظ استعمال ہوتا ہے کیونکہ (رسی کے جوڑ کیطرح) عہد میں بھی متعاہدین میں سے ایک کا دوسرے سے جوڑ ہوتا ہے۔

پس اگر نقض لفظ حبل کے ساتھ استعمال کیا جائے (مثلا نقض حبل اللہ) تو نقض ترشیح مجاز ہوگا (یعنی مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ایک مناسب ہوگا) اور اگر لفظ عہد کے ساتھ اس کا ذکر ہو تو نقض سے اس شے کی جانب اشارہ ہوگا جس کا نقض تابع ہے یعنی اس جانب کہ عہد متعاہدین کے درمیان تعلق برقرار رکھنے میں ایسا ہے جیسا کہ رسی مثلاً آپ کا قول "شجاع تفترس اقرانہ" (ایسا بہادر ہے کہ اپنے ہم جنسوں کا شکار کرتا ہے) اور مثلاً "عالم یغترف منہ الناس" (ایسا فاضل ہے کہ لوگ اس سے چلو بھرتے ہیں) تو ان دونوں فقروں میں اس پر تنبیہ ہے کہ وہ اپنی شجاعت میں شیر ہے اور وہ اپنے فیضان میں دریا ہے۔ پس اسی طرح لفظ نقض میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ عہد رسی کی مانند ہے۔

والعهد الموثق ووضعه لما من شانه ان يراعى ويتعهد كالوصية واليمين ويقال للدار من حيث انها تراعى بالرجوع اليها والتاريخ لانه يحفظ وهذا العهد اما العهد الماخوذ بالعقل وهو الحجة القائمة على عباده الدالة على توحيده ووجوب وجوده وصدق رسوله وعليه نزل قوله تعالى وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ او الماخوذ بالرسل على الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتموا امره ولم يخالفوا حكمه واليه اشارة بقوله تعالى وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ ونظائره

ترجمہ :۔ اور عہد نام ہے مستحکم اور استوار کردہ شئ کا یعنی بیان کا، اور عہد کی وضع اس شئ کے لیے ہے جس کے شایان شان یہ ہو کہ اس کی رعایت اور حفاظت کی جائے جیسے وصیت اور یمین وغیرہ (چونکہ بیان بھی واجب الرعایت ہوتا ہے اس لئے اس کو عہد کہا جاتا ہے) اور گھر کو عہد اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا لحاظ کیا جاتا ہے یعنی گھر والا کہیں بھی جا کر گھر کی جانب رجوع کرتا ہے نیز تاریخ کو بھی عہد کہتے ہیں اس لئے کہ تاریخ بھی اقوام گذشتہ کے کردار وغیرہ کی محافظ ہے ؛

اور اس عہد اللہ سے مراد یا وہ عہد ہے جو عقل ذریعہ لیا گیا یعنی وہ دلیلیں جو بندوں پر قائم ہیں اور ان کے سامنے موجود ہیں اور اللہ تعالیٰ کی توحید اور اس کے واجب الوجود ہونے اور اس کے رسول کے صادق ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد " واشہدہم علی انفسہم " انہی دلیلوں کے بارے میں نازل ہوا۔ آیت کا ترجمہ ہوگا۔ اور گواہ بنایا اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو خود ان کی ذات پر۔

یا وہ عہد مراد ہے جو رسولوں کے ذریعہ امتوں سے لیا گیا کہ جب کبھی ان کی جانب کوئی رسول مبعوث ہو جس کی معجزات کے ذریعہ تصدیق ہوتی ہو۔ تو وہ امتی اس رسول کی تصدیق کریں اس کی پیروی کریں اور اس سے متعلق امور کو نہ چھپائیں اور نہ اس کے حکم کے خلاف کریں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد " واذ اخذ اللہ میثاق الذین اوتوا الکتٰب "۔ (اور یاد کیجئے وہ وقت جب اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا)، اور اس کی ہم مضمون دوسری آیتوں سے اسی عہد کی جانب اشارہ ہے ؛

وقیل عهود الله ثلثة عهد اخذه علی جمیع ذریة ادم بان یقروا بربوبیته وعهد اخذه علی النبیین بان یقیموا الدین ولا یتفرقوا فیه وعهد اخذه علی العلماء بان یبینوا الحق ولا یکتموه۔

مِنْ بَعْدِ مِیْثَاقِهٖ الضمیر للعهد والمیثاق اسم لما یقع به الوثاقة وهی الاستحکام والمراد به ماوثق الله به عهده من الآیات والکتب او ماوثقوه به من الالتزام و القبول ویحتمل ان یکون بمعنی المصدر ومن للابتداء فان ابتداء النقض بعد المیثاق

ترجمہ :۔ اور بعض نے کہا کہ خدائی پیمان تین طرح کے ہیں۔ ایک پیمان وہ ہے جو اس نے تمام اولاد آدم سے لیا ہے کہ وہ اس کی ربوبیت کا اقرار کریں گے۔ دوسرا پیمان وہ ہے جو انبیاء کرام علیہم السلام سے لیا ہے کہ وہ دین قائم کریں گے اور اس میں اختلاف نہیں کریں گے۔ تیسرا وہ پیمان ہے جو علماء سے لیا ہے کہ وہ حق کو واضح کریں گے اور اس کو نہیں چھپائیں گے۔

(آیت) اس کے مضبوط کئے پیچھے۔

(عبارت) "میثاقہ" کی ضمیر عہد کے لئے ہے (یعنی عہد کی جانب راجع ہے) اور میثاق ان چیزوں کا نام ہے جن کے ذریعہ استواری یعنی استحکام حاصل ہوتا ہے اور یہاں میثاق سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کے ذریعہ اللہ تعالٰی نے اپنا عہد مستحکم فرمایا یعنی آیات اور کتابیں یا وہ چیزیں مراد ہیں۔ جن کے ذریعہ بندوں نے اس عہد کو مضبوط کیا یعنی اس کا التزام کرنا اور اس کو قبول کرنا۔

اور یہ بھی احتمال ہیں کہ میثاق مصدر کے معنی میں ہو اور مِنْ بہر دو صورت ابتداء کے لئے ہے کیونکہ نقض عہد کی ابتداء عہد کے بعد ہے ۔

تفسیر :۔ قاضی نے میثاق کے جو پہلے معنی بیان کئے ہیں اس کے مطابق آیت کا ترجمہ ہوگا جو توڑتے رہتے ہیں ۔ اللہ سے کئے ہوئے عہد کو اس کی پختہ کرنے والی چیزوں کے بعد سے ۔ اور دوسری تفسیر پر ترجمہ ہوگا جو توڑتے رہتے ہیں اللہ کا عہد اس کو پختہ کرنے کے بعد۔

وَيَقْطَعُوْنَ مَا اَمَرَ اللّٰهُ بِهٖ اَنْ يُّوْصَلَ. يحتمل كل قطيعة لا يرضاها الله تعالٰى كقطع الرحم والاعراض عن موالاة المؤمنين والتفرقة بين الانبياء عليهم السّلام والكتب فى التصديق وترك الجماعات المفروضة وسائر ما فيه رفض خير او تعاطى شر فانه يقطع الوصلة بين الله وبين العبد المقصودة بالذات من كل وصل وفصل۔

والامر هو القول الطالب للفعل وقيل مع العلو وقيل مع الاستعلاء وبه سمى الامر الذى هو واحد الامور تسمية للمفعول به بالمصدر فانه مما يؤمر به كما قيل له شان وهو الطلب والقصد يقال شأنت شانه اذا قصدت قصده وان يوصل يحتمل النصب والخفض على انه بدل من ما او ضميره والثانى احسن لفظا ومعنى۔

ترجمۂ آیت :۔ اور قطع کرتے ہیں ان رشتوں کو جن کے جوڑے رکھنے کا اللہ نے حکم فرمایا ہے ؛

(عبارت) آیت اس قطع تعلق کا احتمال رکھتی ہے جسے اللہ تعالٰی پسند نہیں کرتا مثلاً قطع رحمی اور مومنین کی موالات سے پہلو تہی اور انبیاء علیہم السلام اور کتب سماویہ کی تصدیق میں تفریق اور جماعات مفروضہ کا ترک اور ان تمام چیزوں کا ترک جس میں کسی خیر کا چھوڑنا اور برائی کا اپنانا ہے۔ اس لئے کہ یہ تمام چیزیں اس رشتہ کو قطع کر ڈالتی ہیں جو بندہ و خدا کے درمیان ہے اور جو براہ راست ہر وصل خیر اور ہر فصل شر سے مقصود ہے۔

اور امر وہ قول ہے جو فعل کا طالب ہو (مطلقاً یعنی علو یا استعلاء کی قید کے بغیر) اور بعض نے کہا ہے کہ علو کے ساتھ اور بعض نے کہا ہے کہ استعلاء کے ساتھ اور اسی نام کیساتھ وہ امر بھی موسوم ہے جو للامور کا واحد ہے جس طرح مفعول بہ مصدر کیساتھ موسوم ہوتا ہے کیونکہ امر یا شان بھی ان چیزوں میں سے ہے جنکا حکم کیا جائے جیسا کہ کہا جاتا ہے (شان یعنی طلب قصد اور بولتے ہیں شأنت شانہ۔۔ اور مراد لیتے ہیں۔ قصدتُ قصدہ۔

اور ان یوصل احتمال رکھتا ہے نصب اور جر دونوں کا اس بنا پر کہ وہ بدل ہے ما سے یا ما کی ضمیر سے اور شق ثانی عمدہ ترین ہے لفظ کے اعتبار سے بھی اور معنی کے اعتبار سے بھی۔

وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ بالمنع عن الايمان والاستهزاء بالحق وقطع الوصل التى بها نظام العالم وصلاحه ؛

ترجمہ :- (آیت) اور فساد پھیلاتے ہیں ملک میں۔
(عبارت) یعنی فساد پھیلاتے ہیں لوگوں کو ایمان سے روک کر اور حق کا مذاق اڑا کر اور ان رشتوں کو کاٹ کر جن کی وجہ سے عالم کا نظام اور عالم کی صلاح و فلاح ہے ؛

تفسیر ۹۹ :- امر کی تعریف قاضی نے بھی کی ہے اور زمخشری نے بھی مگر قاضی کی تعریف جامع ترین ہے زمخشری فرماتے ہیں "الامر ہو طلب الفعل استعلاءً"، گویا امر مصدر (طلب) کا نام ہے اس تعریف میں امر کا ایک پہلو آتا ہے یعنی امر کے بمعنی مصدر ہونے کا پہلو۔ لیکن دوسرا پہلو یعنی امر کا بمعنی مامور ہونا اس میں نہیں آتا۔ مگر قاضی کی تعریف دونوں کو جامع ہے کیونکہ قاضی فرماتے ہیں "الامر ہو القول"۔ اور قول کے دو استعمال ہیں۔ بمعنی مصدر اور بمعنی مفعول پس یہ تعریف امر کی دونوں شقوں کو جامع ہوگی۔ امر کی تعریف میں ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ آیا امر کا عالی یا مستعلی ہونا ضروری ہے یا نہیں ؟ قاضی کی رائے میں امر مطلق طلب کا نام ہے اس میں علو یا استعلاء کی کوئی قید نہیں ہے۔ کبھی امر کا استعمال شان اور رتبے کے معنی میں بھی ہوتا ہے اس وقت امر کی جمع امور ہوگی اوامر نہ ہوگی۔ یہ استعمال استعمال مصدر للمفعول ہے جیسا کہ شان بمعنی طلب و قصد مصدر ہے اور اس کا استعمال مقصود و مطلوب کے لئے ہوتا ہے ؛

"اَنْ يُّوْصَلَ"، ترکیب میں بدل ہے اس کا مبدل منہ ما موصول بھی ہو سکتا ہے۔ بہٖ کی ضمیر مجرور بھی۔ علی الاول یہ منصوب ہوگا اور علی الثانی مجرور بیضاوی کے نزدیک دوسرا احتمال ارجح ہے وجہ یہ ہے کہ مبدل منہ یعنی ضمیر لفظوں میں قریب ہے۔ پس یہ حسن لفظی ہوا۔ اور چونکہ مبدل منہ ساقط الاعتبار ہوتا ہے اعتبار بدل ہی کا ہوتا ہے تو اگر ما موصولہ کو مبدل منہ ٹھہراتے تو ما امر اللہ کا درجہ سقوط میں آنا لازم آتا۔ بخلاف ضمیر کے کہ وہ ایک شئے مبہم ہے اگر درجۂ سقوط میں آ بھی گئی تو چنداں مضائقہ نہیں۔ پس یہ حسن معنوی ہوا۔ ان دونوں خوبیوں کی وجہ سے اس احتمال کو ترجیح حاصل ہے۔

(شکیل احمد)

أُولٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُوْنَ. الذین خسروا باهمال العقل عن النظر واقتباس ما یفیدهم الحیوة الابدیة واستبدال الانکار والطعن فی الاٰیات بالایمان بها والنظر فی حقائقها والاقتباس من انوارها واشتراء النقض بالوفاء والفساد بالصلاح والعقاب بالثواب
كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ استخبار فیه انکار وتعجیب لکفرهم بانکار الحال التی یقع الکفر علیها علی الطریق البرهانی لان صدوره لا ینفك عن حال وصفة فاذا انکر ان یکون لکفرهم حال یوجد علیها استلزم ذلك انکار وجوده فهو ابلغ واقوی فی انکار الکفر من اتکفرون واوفق لما بعده من الحال۔
والخطاب مع الذین کفروا لما وصفهم بالکفر وسوء المقال وخبث الفعال خاطبهم علی طریقة الالتفات ووبخهم علی کفرهم مع علمهم بحالهم المقتضیة خلاف ذلك والمعنی اخبرونی علی ای حال تکفرون؟

ترجمہ:۔ (آیت) یہی لوگ نقصان اٹھانیوالے ہیں (عبارت) جنہوں نے نقصان اٹھایا عقل کو غور و فکر سے معطل کرکے اور ان چیزوں کی تحصیل سے معطل کرکے جنکے نتیجہ میں انکو حیات ابدی ملجاتی اور نقصان اٹھایا آیتوں کا انکار کرکے اور انمیں طعن و تشنیع کرکے بجائے اس کے کہ ان پر ایمان لاتے اور ان کے حقائق میں غور و فکر کرتے اور ان کے انوار سے روشنی لیتے نیز نقصان اٹھایا وفاء عہد کو نقض عہد سے بدلنے کی وجہ سے اور صلاح کے بدلے فساد لینے اور ثواب کے عوض عقاب لینے کیوجہ سے
(آیت) تم کیسے کفر اختیار کرتے ہو اللہ تعالیٰ سے۔ (عبارت) یہ استفہام ہے جسمیں انکار ہے اور ان کے کفر پر اظہار تعجب ہے، بایں طور کہ اس حال کا استدلالی طور پر انکار ہے جس پر کفر واقع ہو سکے اس لئے کہ کفر کا صدور حال اور کیفیت سے خالی نہیں پس جب اس کا انکار ہوگیا کہ کفر کے لئے کوئی حالت ہو جس میں وہ پا یا جائے تو اس سے کفر ہی کے وجود کا انکار لازم آیا۔ پس انکار کفر کے لئے یہ تعبیر "اتکفرون" کے مقابلے میں بلیغ ترین اور قوی ترین ہے اور ما بعد کے حال سے موافق ترین ہے۔
اور تکفرون کا خطاب کافروں سے ہے جب اللہ تعالیٰ شانہ ان کو کفر اور بیہودہ گوئی اور خبث فعل کے ساتھ متصف فرما چکے تو اب ان سے التفات کے اسلوب کے مطابق خطاب کیا اور ان کو ان کے کفر پر ملامت کی باوجودیکہ وہ اپنے اس حال کا علم رکھتے ہیں جو کفر کے خلاف کا متقتضی ہے۔ اور کیف تکفرون کے معنی ہوں گے اخبرونی علی ای حال تکفرون مجھے بتاؤ کہ تم کس حال پر کفر کرتے ہو۔

وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا اى اجساما لاحيوة لها عناصر واغذيه واخلاطا ونطفا ومضغا مخلقة وغير مخلقة

فَاَحْيَاكُمْ بخلق الارواح ونفخها فيكم وانما عطف بالفاء لانه متصل بما عطف عليه غير متراخ عنه بخلاف البواقى۔

ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ. بعد الحشر فيجازيكم باعمالكم او تنشرون اليه من قبوركم للحساب فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه فان قيل ان علموا انهم كانوا امواتا فاحياهم ثم يميتهم لم يعلموا انه يحييهم ثم اليه يرجعون قلت تمكنهم من العلم بهما لما نصب لهم من الدلائل منزل منزلة علمهم فى ازاحة العذر سيما وفى الاية تنبيه على مايدل على صحتها وهو انه تعالٰى لما قدر ان احياهم اولا قدر ان يحييهم ثانيا فان بدأ الخلق ليس باهون عليه من اعادته۔

ترجمہ :۔ (آیت، درآنحالیکہ تم بے جان تھے (عبارت) یعنی ایسے اجسام تھے جن میں کوئی زندگی نہیں تھی مثلاً عناصر تھے غذائیں تھے، اخلاط تھے نطفے تھے اور مکمل یا نا مکمل مضغہ تھے۔

(آیت) پھر اس نے تم کو زندگی عطا کی۔ (عبارت) بایں طور کہ ارواح کو پیدا فرمایا اور تمہارے جسم میں ارواح کا نفخ فرمایا۔ اور احیاکم کا عطف ف کے ذریعہ اس لئے کیا کہ یہ اپنے معطوف علیہ سے فوری اتصال رکھتا ہے بخلاف باقی معطوفات کے (کہ وہ فوری اتصال نہیں رکھتے) ثُمَّ یُمِیْتُکُمْ عند تقضی اٰجالکم۔ پھر تم کو موت دیگا تمہاری عمروں کے ختم ہونے کیوقت ثُمَّ یُحْیِیْکُمْ۔ النشور یوم نفخ الصور او للسوال فی القبور (ترجمہ) پھر تمکو زندہ کریگا قبروں سے اٹھا کر صور پھونکے جانے کے دن یا (اٹھائے گا) خود قبروں میں سوال و جواب کے لئے۔

(آیت) پھر تم اسی کیطرف لوٹائے جاؤگے (عبارت) یعنی لوٹائے جاؤگے حشر کے بعد پھر جزا دے گا تم کو اللہ تعالٰے تمہارے اعمال کی۔ یا اٹھائے جاؤگے خدا کے حکم کیطرف اپنی قبروں سے حساب و کتاب کے لئے تو کسقدر تعجب انگیز ہے تمہارا کفر باوجودیکہ تم کو اپنی اس حالت کا علم ہے۔

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کفار کو گو اس کا علم تھا کہ وہ بے جان تھے پھر اللہ تعالٰے نے ان کو جان دی اور پھر انکو موت دے گا لیکن وہ یہ یقین نہیں رکھتے تھے کہ اللہ تعالٰے انکو مرنے کے بعد پھر جلائے گا اور پھر خدا تعالٰی تک ان کو لوٹایا جائے گا؟

او مع القبیلتین فانہ سبحانہ لما بین دلائل التوحید والنبوۃ ووعدھم علی الایمان واوعدھم علی الکفر اکد ذلک بان عدد علیہم النعم العامۃ والخاصۃ واستقبح صدور الکفر منھم واستبعدھم عنہم مع تلک النعم الجلیلۃ فان عظم النعم یوجب عظم معصیۃ المنعم فان قیل کیف بعد الاماتۃ من النعم المقتضیۃ للشکر قلت لما کانت وصلۃ الی الحیٰوۃ الثانیۃ التی ھی الحیٰوۃ الحقیقیۃ کما قال تعالٰی وَاِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَۃَ لَھِیَ الْحَیَوَانُ کانت من النعم العظیمۃ مع ان المعدود علیہم نعمۃ ھو المعنی المنتزع من القصۃ باسرھا کما ان الواقع حالا ھو العلم بھا لا کل واحدۃ من الجمل فان بعضہا ماض وبعضہا مستقبل وکلاھما لا یصح ان یقع حالا۔

ترجمہ :۔ یا "کیف تکفرون" کا خطاب مومنین وکفار ہر دو سے ہے اس لئے کہ اللہ پاک جب توحید ونبوت کے دلائل بیان فرما چکے اور ان سے ایمان پر وعدے اور کفر پر وعیدیں فرما چکے تو اب اس وعد ووعید کو موکد فرما رہے ہیں باین طور کہ بندوں پر کی عمومی وخصوصی نعمتوں کو شمار کر رہے ہیں پھر ان عظیم نعمتوں کے ہوتے ہوئے ان سے کفر کے صدور کو قبیح اور مستبعد ظاہر فرما رہے ہیں اس لئے کہ نعمت کا بھاری ہونا منعم کی معصیت کے بھاری ہونے کو ثابت کرتا ہے پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اماتہ (موت دینا) کو ان نعمتوں میں کیونکر شمار کیا گیا جو شکر کا تقاضا کرتی ہیں۔

تو ہم جواب دیں گے کہ اماتہ وسیلہ ہے دوسری زندگی کا جو حقیقی زندگی ہے اس لئے وہ بھی عظیم نعمتوں میں سے ہے وَاِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَۃَ لَھِیَ الْحَیَوَانُ (اور عالم آخرت کی زندگی ہی حقیقی زندگی ہے) اس لئے وہ بھی عظیم نعمتوں میں سے ہے باوجودیکہ جو چیز ان پر نعمت کہہ کر شمار کرائی گئی ہے وہ وہ مفہوم ہے جو پورے مضمون سے منتزع ہوتا ہے جیسا کہ حال واقع ہونے والی چیز پورے مضمون کا علم ہے نہ کہ جملوں میں سے ہر واحد اس لئے کہ ان جملوں میں سے بعض ماضی ہیں اور بعض مستقبل ہیں اور ان دونوں کا حال واقع ہونا صحیح نہیں ہے۔

(بقیہ ترجمہ گذشتہ) تو ہم جواب دیں گے کہ ان کا ان دو چیزوں کے علم پر انکے دلائل کی بنا پر قادر ہونا علم رکھنے کے درجے میں آ گیا۔ انالہ عذر کے حق میں خصوصاً جبکہ آیت میں اس بات پر تنبیہ ہے جو دونوں چیزوں (احیا بعد الموت رجوع الی اللہ) کی صحت پر دلالت کرتی ہے اور وہ یہ کہ جب اللہ تعالٰی اس پر قادر رہے کہ ان کو اولاً زندگی عطا کر دی تو دوامس پر بھی قادر رہے کہ دوبارہ ان کو دوبارہ زندگی دے کیونکہ ابتدا خلق اعادۂ خلق سے زیادہ آسان نہیں ہے۔

او مع المؤمنین خاصة لتقریر المنة علیهم و تبعید الکفر عنهم علی معنی کیف یتصور منکم الکفر و کنتم امواتا ای جهالا فاحیاکم بما افادکم من العلم والایمان ثم یمیتکم الموت المعروف ثم یحییکم الحیوة الحقیقیة ثم الیه ترجعون فینبئکم بما لا عین رأت ولا اُذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر۔

والحیوة حقیقة فی القوة الحساسة او ما یقتضیها وبها سمی الحیوان حیوانا مجازا فی القوة النامیة لانها من طلائعها و مقدماتها وفیما یختص الانسان من الفضائل کالعلم والعقل والایمان من حیث انه کمالها وغایتها۔

ترجمہ:۔ یا خطاب خاص کر مؤمنین سے ہے تاکہ ان پر منت کا ثبوت ہو اور ان کو کفر سے دور کہا جائے بایں معنی کہ اے مومنو! تم سے کیونکر کفر کا صدور ہو سکتا ہے حالانکہ تم اموات تھے یعنی جاہل تھے پھر اللہ تعالیٰ ہی نے تم کو حیات بخشی یعنی تم کو علم وایمان عطا کیا پھر تم کو حسب دستور موت دے گا۔ پھر تم کو حقیقی زندگی عطا فرمائے گا۔ پھر تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے پھر وہ تم کو ثواب میں ایسی چیزیں عطا فرمائے گا جن کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا نہ کسی کان نے سنا۔ نہ کسی کے دل پر ان کا واہمہ گذرا۔

اور حیوٰۃ کا استعمال قوت حساسہ کے معنی میں حقیقت ہے یا اس وصف میں حقیقت ہے جو قوت حساسہ کا تقاضا کرتا ہے اور قوت حساسہ ہی کی وجہ سے حیوان کو حیوان کہا جاتا ہے اور حیات کا استعمال قوت نامیہ میں مجاز ہے اس وجہ کہ قوت نامیہ حیاس کی پیش گاہ اور مقدمہ ہے اور حیوٰۃ مجازاً ان فضائل و کمالات میں بھی استعمال ہوتی ہے جو خاص طور سے انسان میں پائے جاتے ہیں مثلاً علم۔ عقل۔ ایمان (یہ استعمال) بایں حیثیت ہے کہ فضائل حیات کی تکمیل اور اس کا منتہیٰ ہیں۔

والموت بازائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة قال تعالى قُلِ اللّٰهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ وقال اِعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ يُحْيِي الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا، وقال اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهٗ نُوْرًا يَّمْشِيْ بِهٖ فِي النَّاسِ . واذا وصف بها البارى تعالى اريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة اللازمة لهذه القوة فينا او معنى قائم بذاته يقتضى ذلك على الاستعارة وقرأ يعقوب ترجعون بفتح التاء فى جميع القرآن ـ

هُوَالَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا ة بيان نعمة اخرى مرتبة على الاولى فانها خلقهم احياء قادرين مرة بعد اخرى وهذه خلق ما يتوقف عليه بقاءهم ويتم به معاشهم ومعنى لكم لاجلكم وانتفاعكم فى دنياكم باستنفاعكم بها فى مصالح ابدانكم بوسط او غير وسط ودينكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما يلائمها من لذات الآخرة وآلامها لا على وجه الغرض فان الفاعل لغرض مستكمل به بل على انه كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤداه وهو يقتضى اباحة الاشياء النافعة ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض الاسباب عارضة فانه يدل على ان الكل للكل لا ان كل واحد لكل واحد وما يعم كل ما فى الارض لا الارض الا اذا اريد به جهة السفل كما يراد بالسماء جهة العلو وجميعا حال عن الموصول الثانى ـ

ترجمہ :۔ اور موت حیات کے بالمقابل ان تمام معانی پر بولی جاتی ہے جو حیات کے ہر درجے کے مقابلے میں آتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " قُلِ اللّٰهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ " (یہاں حیات بمعنی قوت حساسہ ہے) نیز ارشاد ہے " اِعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ يُحْيِي الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا (یہاں حیات بمعنی قوت نامیہ ہے) نیز ارشاد ہے اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهٗ نُوْرًا يَّمْشِيْ بِهٖ فِي النَّاسِ (یہاں حیات بمعنی عطاء کمالات ہے) اور جب حیوۃ کے ساتھ باری تعالیٰ موصوف ہوں تو حیات سے مراد اتصاف بالعلم اور اتصاف بالقدرت ہے جو ہماری ذات میں اس قوت کے لئے لازم ہے ؏

ثُمَّ اسْتَوٰٓی اِلَی السَّمَآءِ قصد الیها بالارادة من قولهم استوی الیه کالسهم المرسل اذا قصده قصدًا مستویًا من غیر ان یلوی علی شئ واصل الاستواء طلب السواء و اطلاقه علی الاعتدال لما فیه من تسویة وضع الاجزاء ولا یمکن حمله علیه لانه من خواص الاجسام وقیل استوی استولی وملك قال شعر قد استوی بشر علی العراق ؛ من غیر سیف ودم مهراق ؛ والاول اوفق للاصل والصلة المعدی بها والتسویة المترتبة علیه بالفاء۔

ترجمۂ آیت: پھر متوجہ ہوا آسمان کی جانب (عبارت) یعنی رخ کیا آسمانوں کا اپنے ارادے سے یہ لیا گیا ہے "استوی الیه کالسہم المرسل" (وہ اس کی طرف ایسا متوجہ ہوا جیسا کہ چھوڑا ہوا تیر) سے۔ یہ اسوقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کا سیدھا قصد کرے بغیر اس کے کہ دوسری شئے کی جانب توجہ کرے اور استویٰ کے اصل معنی مساواۃ چاہنے کے ہیں اور استواء کا استعمال اعتدال کے لئے اس بنا پر ہے کہ اعتدال میں بھی ترتیب اجزاء میں مساواۃ ہے اور یہاں استواء کو اس معنی پر محمول نہیں کر سکتے کیونکہ یہ معنی اجسام کا خاصہ ہیں۔ اور ذات باری تعالےٰ اس سے پاک ہے) اور بعض نے کہا ہے کہ استواء کے معنی استولیٰ اور ملک کے ہیں وہ غالب آگیا وہ مالک ہوا، شاعر کہتا ہے ؎
قد استوی بشر علی العراق ؛ من غیر سیف ودم مہراق۔ بشر بن مروان عراق پر فتحیاب ہوا۔ بلا تلوار اٹھائے اور بغیر خون بہائے یعنی فتحیابی کے لئے جنگ نہیں کرنی پڑی۔
اور پہلے معنی (یعنی قصد کے معنی) اصل استعمال سے موافق ترین ہیں اور اس تسویہ سے بھی مطابقت رکھتے ہیں جس کا بذریعہ فاء عاطفہ استواء پر ترتب کیا گیا ہے کیونکہ تسویہ سموات کا سبب قصد باری تعالیٰ ہے اور مسبب سبب ہی پر متفرع ہوتا ہے۔

(ترجمہ ص ۱۰۵) یا تشبیہا ایسے معنی مراد ہیں جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور اس کا تقاضا کرتے ہیں۔ اور یعقوب نے سارے قرآن میں "ترجعون" بفتح التاء پڑھا ہے۔
(آیت) اللہ ہی ہے جس نے تمہارے لئے وہ سب کچھ پیدا کیا جو زمین میں ہے۔
(عبارت) یہ دوسری نعمت کا بیان ہے جو پہلی نعمت پر مرتب ہوتی ہے کیونکہ پہلی نعمت اللہ تعالےٰ کا بندوں کو کئی بار اس طرح پیدا کرنا ہے کہ جیتے جاگتے ہوں اور فاعل مختار ہوں اور یہ نعمت (جو اس آیت میں بیان ہوئی ہے) ان اشیاء کی تخلیق ہے جن پر بندوں کی بقاء موقوف ہے۔ اور جن سے ان کی معاش کی تکمیل ہوتی ہے اور لکم

والمراد بالسماء هٰذه الاجرام العلوية او جهات العلو وثم لعله لتفاوت ما بين الخلقين وفضل خلق السماء على خلق الارض كقوله ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لا للتراخى فى الوقت فانه يخالف ظاهر قوله تعالٰى وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا فَاِنَّهٗ يدل على تاخر دحو الارض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتسويتها الا ان تستانف بدحاها مقدار النصب الارض فعلا آخر دل عليه ءَاَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقًا اَمِ السَّمَآءُ بَنٰهَا رفع سَمْكَهَا مثل تعرف الارض وتدبر امرها بعد ذلك لكنه خلاف الظاهر۔

ترجمہ لکم: کے معنی ہیں، "لاجلکم وانتفاعکم" (تمہارے فائدہ اٹھانے کے لئے) دنیا میں بایں طور کہ اپنی جسمانی مصلحتوں میں ان سے بالواسطہ یا بلا واسطہ فائدہ اٹھاؤ اور دین میں اس طرح کہ ان نعمتوں کے ذریعہ ان کے منعم پر استدلال کرو۔ اور دنیاوی اشیاء کو دیکھ کر ان کی ہم جنس اخروی راحتوں اور تکلیفوں کو ان پر قیاس کرو، اور یہ انتفاع بطور غرض نہیں ہے اس لئے کہ غرض کے لئے کوئی کام کرنے والا اس غرض سے کمال حاصل کرنے والا ہے۔ (اور یہ ذات باری میں محال ہے، بلکہ یہ انتفاع غرض کی مانند ہے بایں حیثیت کہ جس طرح غرض کسی فعل کا انجام ہوتی ہے، اس طرح یہ انتفاع بھی تخلیق کا آخری ثمرہ اور اس کی آخری منزل ہے۔

اور آیت نفع بخش اشیاء کی اباحت کا تقاضا کرتی ہے اور عارضی اسباب کی وجہ سے بعض اشیاء کا بعض افراد کے ساتھ خاص ہو جانا اس سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ مجموعہ مجموعہ کے لئے ہے نہ کہ ہر ہر فرد ہر ہر فرد کے لئے ہے اور ما ان تمام اشیاء کو عام ہے جو روئے زمین پر ہیں خود ارض کو شامل نہیں ہے ہاں اگر ارض سے سفلی جہت مراد لی جائے جیسا کہ سماء سے علوی جہت مراد ہوتی ہے تو اس وقت ما کے عموم میں ارض بھی آجائے گی اور جمیعًا موصول ثانی یعنی ما سے حال واقع ہے۔

ترجمہ بذا: ۔ اور آسمان سے مراد یہی علوی اجسام ہیں یا علو کی سمتیں مراد ہیں اور ثم غالبًا اس تفاوت کے لئے ہے جو دونوں کی تخلیق کے درمیان ہے اور تخلیق سماء کی تخلیق ارض پر فضیلت ظاہر کرنے کے لئے ہے جیسا کہ ثم کان من الذین امنوا میں ثم تفاوت مراتب کے لئے ہے۔

ثم تراخی زمان کے لئے نہیں ہے کیونکہ یہ احتمال بظاہر والارض بعد ذلک دحٰھا کے خلاف ہے اس لئے کہ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ تخلیق نفس ارض اور بسط ذات ارض جو تخلیق ما فی الارض پر مقدم ہے وہ بھی تخلیق سماء سے مؤخر ہے (اور ثم کو تراخی کے لئے لینے میں جو لازم آتا ہے کہ ما فی الارض کی تخلیق

فَسَوّٰهُنَّ عدلهن وخلقهن مصونة من العوج والفطور وهن ضمير السماء ان فسرت بالاجرام لانه جمع او فی معنی الجمع والا فمبهم یفسره ما بعده کقولهم ربه رجلاً

سَبْعَ سَمٰوٰتٍ ط بدل او تفسیر فان قیل الیس ان اصحاب الارصاد اثبتوا تسعة افلاک قلت فیما ذکروہ شکوک وان صح فلیس فی الآیة نفی الزائد مع انه ان ضم الیها العرش والکرسی لم یبق خلاف۔

ترجمہ۔ (صد گذشتہ) کے بعد تسویہ سما ہوا۔ ہاں تراخی فی الزمان کے لئے یہ صورت ہے کہ دحٰھا کو جملہ متانفہ ماننے اور الارض کے نصب کے لئے دوسرا فعل مقدر ماننے جس پر آ اَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقًا اَمِ السَّمَآءُ بَنٰهَا رَفَعَ سَمْكَهَا دلالت کرتا ہے یعنی تعرف الارض وتدبر امرها بعد ذلک (گویا اللہ تعالیٰ مخاطب سے پوچھتے ہیں کہ تمہاری تخلیق دشوار ہے یا آسمان کی جسکو خدا نے بنایا اور اے مخاطب ذرا آسمان کے بعد زمین کے معاملہ پر غور کر کہ خدا نے اس کو پھیلایا پس ”بعد ذلک“ تخلیق ارض کی بعدیت پر دلالت نہ کرے گا۔) لہذا ثم استوٰی میں ثم تراخی فی الزمان کے لئے ماننے کی صورت میں بھی دونوں آیتوں میں تصادم نہ ہوگا۔ لیکن یہ تاویل ظاہر کے خلاف ہے۔

ترجمہ سطر ۱: پھر ہموار بنا دیا ان کو یعنی ایسا بنایا کہ وہ کجی اور شگاف سے پاک ہیں اور اگر السماء کی تفسیر اجرام سے کی جائے تو چونکہ سماء جمع یا بمعنی جمع ہوگا اس لئے ہُنَّ کی ضمیر اسی کی طرف راجع ہوگی ورنہ ہُنَّ کی ضمیر مبہم ہوگی اور اس کا بعد اس کی تفسیر ہوگا جیسے ”ربہ رجلا“ میں رجلاً ضمیر کی تفسیر ہے۔

سات آسمان۔ یہ ضمیر سماء کا بدل ہے یا اس کی تفسیر ہے تو اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ ارباب ہیئت نے ثابت کئے ہیں نو افلاک تو ہم جواب دیں گے کہ ہیئت والوں نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس میں شبہات ہیں اور اگر صحیح بھی ہو تو آیت میں زائد کی نفی نہیں ہے۔ بااین ہمہ اگر عرش و کرسی کو اس میں شامل کر لیا جائے تو کوئی اختلاف نہ رہے گا۔

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ۔ فيه تعليل كانه قال ولكونه عالمًا بكنه الاشياء كلها خلق ما خلق على هٰذا النمط الاكمل والوجه الانفع واستدلال بان من كان فعله هٰذا النسق العجيب والترتيب الانيق كان عليمًا فان اتقان الافعال واحكامها وتخصيصها بالوجه الاحسن الانفع لا يتصور الا من عالم حكيم رحيم ازاحة لما يتخلج في صدورهم من ان الابدان بعد ما تفتتت وتبددت اجزاءها واتصلت بما يشاكلها كيف يجمع اجزاء كل بدن مرة ثانية بحيث لا يشذ شيء منها ولا ينضم اليها مالم يكن معها فيعاد منها كما كان ونظيره قوله تعالى وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ۔

ترجمہ :۔ اور وہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔ اس میں علت کا بیان ہے۔ گویا یوں فرمایا ”ولکونہ عالما الخ“ یعنی چونکہ اللہ تعالیٰ تمام اشیاء کی حقیقتوں کا علم رکھتا ہے اس لئے اس نے جو کچھ بھی پیدا فرمایا اس کامل ترین اور مفید ترین طریق پر پیدا فرمایا۔ اور اس میں یہ استدلال ہے کہ جس کی تخلیق اس انوکھے نظم اور نادر ترتیب پر ہو وہ یقیناً علیم ہے اس لئے کہ افعال کی پختگی اور ان کا ٹھوس پن اور ان عمدہ ترین اور نافع ترین صورتوں سے خصوصی تعلق (یہ سب باتیں) صرف اسی ذات سے متصور ہو سکتی ہیں جو عالم ہو، حکیم ہو، رحیم ہو۔ اور اس آیت میں ان شبہات کا ازالہ ہے جو کافروں کے دل میں پیدا ہوتے ہیں کہ اجسام جب ریزہ ریزہ ہو جائیں گے اور ان کے اجزاء منتشر ہو جائیں گے اور اپنے ہم شکلوں میں مل جائیں گے تو ہر جسم کے اجزاء دوبارہ کیونکر جمع کئے جائیں گے اور وہ بھی اس طرح کہ ان اجزاء میں سے کوئی جزء الگ نہ ہونے پائے اور نہ ان کے ساتھ دوسرا شامل ہونے پائے پھر انہی اجزاء سے جسم دوبارہ سابقہ کیفیت پر پیدا کیا جائے اور اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا فرمان ”وہو بکل خلق علیم“ ہے۔

واعلم ان صحة الحشر تلث على مبنية مقدمات وقد برهن عليها فی هاتين الايتين اما الاولی فهی ان مواد الابدان قابلة للجمع والحيوة واشار الی البرهان عليها بقوله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم فان تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحيوة عليها يدل على انها قابلة لها بذاتها وما بالذات يابی ان يزول ويتغير واما الثانية والثالثة فانه عالم بها وبمواقعها قادر على جمعها واحيائها واشار الی وجه اثباتهما بانه تعالی قادر على ابدائهم وابداء ما هو اعظم خلقا واعجب صنعا فكان اقدر على اعادتهم واحيائهم وانه خلق ما خلق خلقا مستويا محكما من غير تفاوت واختلال مراعیً فيه مصالحهم وسد حاجاتهم وذلك دليل على تناهی علمه وكمال حكمته جلت قدرته ودقت حكمته وقد سكن نافع وابو عمرو والكسائی الهاء من نحو فهو وهو تشبيها له بعضد۔

ترجمہ:۔ اور جان لو کہ حشر ونشر کی صورت مبنی ہے تین مقدموں پر اور ان دونوں آیتوں میں ان تین مقدموں پر استدلال کیا گیا ہے۔ بہر حال پہلا مقدمہ تو وہ یہ ہے کہ اجسام کے مادے اجتماع وحیوٰۃ کی صلاحیت رکھتے ہیں اللہ تعالیٰ نے اس کی دلیل کی جانب اپنے فرمان "وکنتم امواتا فاحیاکم ثم یمیتکم" سے اشارہ کیا ہے اس لئے کہ افتراق واجتماع اور موت وحیات کا یکے بعد دیگرے ان مادوں پر آنا اس کی دلیل ہے کہ یہ ان چیزوں کی بالذات صلاحیت رکھتے ہیں اور جو شئی ذاتی ہوتی ہے وہ اس سے ابا کرتی ہے کہ وہ اپنی ذات سے زائل ہو جائے اور اس سے مختلف ہو جائے اور رہا دوسرا اور تیسرا مقدمہ سو وہ یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ ان اجسام اور ان کی جائے وقوع کو جانتا ہے اور ان کے جمع کرنے اور ان کے زندہ کرنے پر قادر ہے اور ان دونوں مقدموں کے اثبات کی دلیل کی جانب اپنے اس کلام سے اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسانوں کو اور ان چیزوں کو جو انسان سے بھی زیادہ عظیم الخلقت اور عجیب الصنعت ہیں ازسرِنو پیدا کرنے پر قادر ہے لہٰذا وہ ان کو دوبارہ زندہ کرنے پر بدرجۂ اولیٰ قادر ہے۔

اور نیز اس طرح اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ پیدا فرمایا مستوی الخلقت پیدا فرمایا اور اس درجہ محکم پیدا فرمایا کہ اس میں کوئی تفاوت اور خلل نہیں ہے اور اس تخلیق میں ان کی مصلحتوں اور حاجت روائیوں کا لحاظ ہے اور یہ اس کے انتہائی علم اور کمال حکمت پر دلیل ہے عظیم الشان ہے اس کی قدرت اور لطیف ہے اس کی حکمت۔

اور نافع اور ابو عمرو اور کسائی نے وَھُوَ کی ہا کو ساکن پڑھا ہے جیساکہ فَھْوَ اور وَھْوَ اس سبب سے کہ انہوں نے اس کو عَضُدٌ سے تشبیہ دی ہے پس جس طرح عَضُدٌ بضم الضاد کو ساکن پڑھتے ہیں اسی طرح ھُو بضم الہا کو ساکن پڑھا ہے۔

إِنَّا أَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ (الآية)

التقرير الحاوی

سابقہ

لحلّ مُشکلات

التفسیر للقاضی البیضاوی

مصنف: عبد اللہ القاضی البیضاوی رحمہ اللہ

شارح: حضرت مولانا فخر الحسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ
صدر المدرسین دار العلوم دیوبند

مُرتبین:

حضرت مولانا شکیل احمد صاحب مدظلہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

اسلامی کتب خانہ
علامہ بنوری ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159



اشاعت اول .... جون 2004ء   تعداد .... ایک ہزار

ناشر: نام: اسلامی کتب خانہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً - تعداد لنعمة ثالثة تعم الناس كلهم فان خلق آدم واكرامه وتفضيله على سكان ملكوته بان امرهم بالسجود له انعام يعم ذريته واذ ظرف وضع لزمان نسبة ماضية وقع فيه اخرى كما وضع اذا الزمان نسبة مستقبلة يقع فيه اخرى ولذلك يجب اضافتهما الى الجمل كحيث فى المكان وبينهما تشبيها لهما بالموصولات واستعملتا للتعليل والمجازاة ومحلهما النصب ابدًا بالظرفية فانهما من الظروف الغير المتصرفة لما ذكرناه واما قوله وَاذْكُرْ اَخَا عَادٍ اِذْ اَنْذَرَ قَوْمَهٗ ونحوه فعلى تاويل اذكر الحادث اذ كان كذا فحذف الحادث واقيم الظرف مقامه وعامله فى الآية قالوا واذكر على التاويل المذكور لانه جاء معمولا لصريحا فى القرآن كثيرا او مضمر دل عليه مضمون الآية المتقدمة مثل وبدأ خلقكم اذ قال وعلى هذا فالجملة معطوفة على خلق لكم داخلة فى حكم الصلة وعن معمر انه مزيد —

ترجمہ آیت - اور جب کہا تیرے رب نے فرشتوں سے کہ بیشک میں بنانے والا ہوں زمین میں خلیفہ

عبارت - یہ شمار ہے تیسری نعمت کا جو تمام انسانوں کو عام ہے اس لئے کہ آدم علیہ السلام کو پیدا کرنا اور ان کا اعزاز کرنا اور ان کو اپنے فرشتوں پر اس طرح فضیلت دینا کہ ان کو سجدہ کا حکم دیا۔ یہ تمام چیزیں ایک انعام ہیں جو آدم کی تمام ذریت کو شامل ہے۔

اور اِذْ کلمہ ظرف ہے جو نسبت ماضیہ کے اس زمانہ کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں دوسری نسبتِ ماضیہ بھی واقع ہو جیسا کہ اِذَا وضع کیا گیا ہے نسبت مستقبلہ کے اس زمانہ کیلئے جس میں دوسری نسبت مستقبلہ بھی واقع ہو اور اسی وجہ سے واجب ہے کہ ان دونوں لفظوں کی اضافت جملوں کی جانب ہو جس طرح کہ حیثُ جو مکانِ نسبت کے معنی میں استعمال ہے اور ان دونوں لفظوں کو اسم موصول کے ساتھ مشابہت دیتے ہوئے

مبنی قرار دیا گیا، اوران کو علت اور ترتب جزا کے معنی کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اوران کا محل اعراب ہمیشہ نصب پر بنائے ظرفیت ہے، کیونکہ یہ ان کلمات ظرف میں سے ہیں جن میں معنی ظرفیت کے سوا کی تبدیلی نہیں ہوتی اس کی دلیل وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے اور بہرحال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے واذکر اخا عاد اذ انذر قومہ اور اسی جیسی دوسری آیات تو وہ اذکر الحادث اذ کان کذا کی تاویل پر مبنی ہیں الحادث کو حذف کر دیا گیا اور اس ظرف کو اسکی جگہ قائم کر دیا گیا اور آیت زیر بحث میں اِذ کا عامل قالوا ہے یا مذکورہ تاویل کی بنیاد پر لفظ اذکر عامل ہے کیونکہ اذ اس کا معمول بنکر قرآن کریم میں صراحۃً کثرت کے ساتھ آیا ہے، یا عامل مقدر ہے جس کی تعیین پر آیت سابقہ کا مضمون دلالت کرتا ہے اور تقدیر مثال کے طور پر یوں ہوگی وبدأ خلقکم اذ قال اور اس احتمال کی صورت میں یہ جملہ معطوف ہوگا خلق لکم کے اوپر اور الذی کے صلہ کے حکم میں داخل ہوگا، اور حضرت مَعْمَر رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اذ زائدہ ہے۔

تشریح اس آیت کے تحت پانچ بحثیں ہیں۔ اوّل ربط آیت کے بارے میں۔ دوم اذ کے معنی وضعی اور معنی مستعمل فیہ اور اس کے محل اعراب اور عامل کے بارے میں۔ سوم ملائکہ کی لغوی اور اصطلاحی تحقیق کے بارے میں اور اس بارے میں کہ ملائکہ کی حیثیت کیا ہے اور ان کے وجود میں کون سی حکمت کارفرما ہے۔ چہارم خلیفہ کی لغوی تحقیق کے بارے میں اور اس بارے میں کہ خلیفہ سے مراد کون ہے اور خلافت سے کیا مراد ہے۔ اور جاعل کس معنی میں ہے؟ پنجم اس بارے میں کہ فرشتوں کو اللہ تعالے نے خلیفہ بنانے کی خبر کس لئے سُنائی؟

پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں اللہ تعالیٰ کے انعامات عامہ کا ذکر تھا جس سے پورے نوع انسانی مالا مال ہے یہ سلسلہ کیف تکفرون باللہ وکنتم امواتا سے شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ کیف تکفرون باللہ وکنتم أمواتا فاحیاکم میں ایک نعمت عامہ ذکر ہوئی اور ھوالذی خلق لکم ما فی الارض جمیعًا میں دوسری نعمتِ عامہ ذکر ہوئی اور اس آیت میں تیسری نعمت عامہ کا بیان ہے۔ پس یہ آیت ماقبل سے اس طرح مربوط ہے رازیِ نکتہ داں (رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ) نے فرمایا کہ اس آیت میں یہ بیان ہوا ہے کہ خلقتِ آدم کی کیفیت اور ان کی تعظیم اور اکرام کی کیفیت کیا ہوئی۔ اور ظاہر ہے کہ ابوالقبیلہ کی تخلیق اور اس کی تعظیم وتکریم خود قبیلہ پر انعام ہے۔

واذ ظرف الخ اس آیت میں لفظ اذ کو ابو عبیدہ مَعْمَر جو شیخین یعنی امام بخاری اور امام مسلم رحمہم اللہ کے شیخ ہیں انہوں نے زائدہ قرار دیا ہے ان کے نزدیک اذ یہاں کسی معنی کا فائدہ نہیں دیتا اور واذ قال ربک للملائکۃ کے معنی ہیں وقال ربک للملائکۃ۔ حافظ ابن کثیرؒ نے فرمایا کہ مَعْمَر کا قول جمہور کا خلاف ہے جریر اور قرطبی نے اس کو رد کیا ہے اور زجاج اس پر غضبناک ہیں اور فرماتے ہیں ھذا اجتراء من ابی عبیدۃ۔ یہ ابو عبیدؒ کی جانب سے جرأت بیجا ہے جب ایک کلمہ کے ایک معنی لئے جا سکتے ہیں تو اس کو زائدہ ماننے کا جواز اور اس کی ضرورت کیا ہے؟

الغرض جمہور کے نزدیک اِذ غیر زائدہ اور مفید معنی ہے۔ اذ کے دو معنی ہیں۔ ظرفیت تعلیل۔ تعلیل سے مراد اپنے مابعد کو علت اور اپنے ماقبل کو معلول ظاہر کرنا جیسے جئتك اذ انت کریم۔ یہاں مخاطب کا کریم ہونا علت ہے اور متکلم کی مجیٔ معلول ہے محقق عبد الحکیم سیالکوٹی نے فرمایا کہ قاضی کے قول واستعملتا للتعلیل سے ایسا لگتا ہے کہ اذ کے بارے میں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اذ ایسی ظرفیت کیلئے ہے جو تعلیل کے معنی کو بھی متضمن ہے۔ شیخ زادہ نے کہا کہ اذ جب تعلیل کیلئے ہوگا تو حرف ہوگا

کلمہ اذا بھی دو معنی رکھتا ہے ظرفیت، مجازاۃ۔ مجازاۃ کے معنی ہیں جزا کے شرط پر مرتب ہونے کو ظاہر کرنا والمثال واضح۔ اِذ کے معنی ظرفی کی تشریح یہ ہے کہ اذ نسبت ماضیہ کی اس زمانہ پر دلالت کرتا ہے جس میں دوسری نسبت ماضیہ بھی واقع ہوئی جیسا کہ اذا نسبت مستقبلہ کے اس زمانہ پر دلالت کرتا ہے جس میں دوسری نسبت مستقبلہ بھی واقع ہوگی۔

نسبت ماضیہ کے معنی ہیں فعل ماضی کی نسبت جو اس کے فاعل کی جانب ہے جیسے آیت میں دو ماضوی نسبتیں ہیں۔ ایک قال ربک میں۔ قال ربک کی جانب دوسری قالوا میں قالوا کی ملائکہ کی جانب یہ دونوں ماضوی نسبتیں جس زمانہ میں واقع ہوئیں اور جس وقت یہ دونوں قول ظاہر ہوئے اس زمانہ اور اس وقت پر کلمۂ اذ دلالت کرتا ہے۔

چونکہ اذ او اذا کے معنی وضعی میں نسبت داخل ہے اور نسبت جملہ ہی میں پائی جاتی ہے اسلئے ان دونوں کی اضافت جملوں کی جانب ضروری ہے۔ یہ اسی طرح ہے کہ جس طرح حیث جو مکان نسبت پر دلالت کرتا ہے اور اس کی اضافت جملہ کی جانب ضروری ہے

والملٰئکۃ جمع ملاك على الاصل كالشمائل جمع شمال والتاء لتانيث الجمع وهو مقلوب مالك من الالوكة وهى الرسالة لانهم وسائط بين الله تعالى وبين الناس فهم رسل الله اوكالرسل اليهم واختلف العقلاء فى حقيقتهم بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودة قائمة بانفسها فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين بان الرسل كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة من النصارى هى النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة فى الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم شانهم الاستغراق فى معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم فى محكم تنزيله فقال يُسَبِّحُونَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ وهم العليون والملائكة المقربون وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهى لَا يَعْصُونَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُوْنَ وهم المدبرات امرًا فمنهم سماوية ومنهم ارضية على تفصيل اثبته فى كتاب الطوالع

المقول لهم الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص وقيل ملائكة الارض وقيل ابليس ومن كان معه في محاربة الجن فانه تعالى اسكنهم في الارض اولا فافسدوا فيها فبعث اليهم ابليس في جند من الملائكة فدمرهم وفرقهم في الجزائر والجبال وجاعل من جعل الذى له مفعولان وهما في الارض خليفة اعمل فيهما لانه بمعنى الاستقبال ومعتمد على مسند اليه ويجوز ان يكون بمعنى خالق۔

ترجمہ اور ملائکہ مَلْئَکْ کی جمع ہے جو مَلَکْ کی اصلی صورت ہے جیسے شمائل شمالٔ کی جمع ہے اور ملائکۃ کی تانیث جمعیت کے لئے ہے۔ اور ملاک مقلوب ہے۔ مألَکْ کا جو ماخوذ ہے الوکۃ بمعنی رسالت وپیغمبری سے کیونکہ ملائکہ واسطہ ہیں اللہ تعالیٰ اور لوگوں کے درمیان پس ملائکہ اللہ کے رسول ہیں یا لوگوں کیلئے رسول جیسے ہیں، اور عقلاء کا ان کی حقیقت وماہیت کے متعین کرنے میں اختلاف ہے باوجودیکہ اس پر اتفاق ہے کہ وہ قائم بالذات ہستیاں ہیں جو موجود ہیں چنانچہ اہل اسلام اس جانب گئے ہیں کہ وہ ہوا جیسے لطیف جسم ہیں جو مختلف شکلیں اور مختلف روپ بدلنے پر قادر ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ کے پیغمبر ان کو اسی طرح سمجھتے تھے۔

اور نصرانیوں کی ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ ملائکہ انسانی روحوں کا نام ہے جو کامل ہیں اور جسم سے الگ ہیں اور فلاسفہ کا دعویٰ ہے کہ ملائکہ ایسی ذوات ہیں جو مجرد عن المادہ ہیں اور ارواح کے منافی ہیں اور وہ دو قسموں پر منقسم ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کا کام حق تعالیٰ کی معرفت میں مستغرق رہنا اور غیر اللہ کے ساتھ مشغول رہنے سے بچنا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب محکم میں انکا حال بیان فرمایا ہے چنانچہ ارشاد فرمایا ہے یُسبّحون اللیل والنہار لایفترون وہ حق تعالیٰ کی شب وروز پاکی بیان کرتے ہیں سستی نہیں کرتے۔ یہ قسم ملائکہ علیون اور ملائکہ مقربون کی ہے۔

اور دوسری قسم وہ ہے جو زمین سے لیکر آسمان تک تمام امور کا اس نقشے کے مطابق انتظام کرتی ہے جو نقشہ قضاء الٰہی نے پہلے ہی سے تیار کر رکھا ہے اور جس پر قلم الٰہی چل چکا ہے۔ لایعصون اللہ ما امرھم ویفعلون ما یؤمرون۔ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کا ان کو حکم دے دیا اس کی خلاف ورزی نہیں کرتے، اور وہ کرتے ہیں جو ان کو حکم دیا جاتا ہے۔ یہی وہ قسم ہے جس کو المدبرات امرًا فرمایا گیا ہے۔ اب ان میں کچھ سماوی ہیں کچھ ارضی اسی تفصیل کے مطابق جو میں نے اپنی کتاب الطوالع میں درج کی ہے اور جن سے انی جاعلٌ فی الارض خلیفۃ کہا گیا تھا وہ بھی فرشتے ہیں کیونکہ الفاظ عام ہیں اور باعث تخصیص موجود نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ مخاطب صرف زمین کے فرشتے ہیں اور بعض نے کہا کہ ابلیس اور جو ابلیس کے ساتھ جنوں سے جنگ کرنے میں شریک تھے وہ مخاطب ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے اول اول زمین پر جنوں ہی کو بسایا تھا۔ پھر انہوں نے اس میں فساد برپا کیا۔ تو ان کی جانب ابلیس کو ملائکہ کے ایک لشکر کے ساتھ بھیجا گیا۔ پس ابلیس نے ان کو ہلاک وبرباد کر دیا اور جزیروں اور پہاڑوں میں ان کو منتشر کر دیا۔

اور جاعل اس جعل سے ماخوذ ہے جو متعدی بدو مفعول ہے اور وہ دو مفعول فی الارض اور خلیفۃ

ہیں۔ جاعل کو ان دونوں مفعولوں میں عامل بنایا گیا۔ اس لئے کہ جاعلٌ استقبال کے معنی میں بھی ہے اور مسند الیہ پر اعتماد بھی کرتا ہے اور ممکن ہے کہ جاعل خالق کے معنی میں ہو جو متعدی بہ یک مفعول ہے۔

تشریح وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ الآیہ کے تحت یہ تیسری بحث ہے، اس میں ملائکہ کی لغوی و اصطلاحی تشریح ہے۔ ملائکہ جمع ہے مَلَكٌ کی ملك اصل میں مَلْأَكٌ تھا اور مَلْأَكٌ اصل میں مَأْلَكٌ تھا۔ یہ نکلا ہے اَلُوكَة سے۔ اَلُوكَةٌ کے معنی ہیں رسول و پیغمبر ہونا یا رسول و پیغمبر بنانا مَألَكٌ اسم ظرف ہے یا مصدر ہے۔ پہلی صورت میں معنی ہوں گے محل رسالت۔ مقام رسالت، دوسری صورت میں مفعول کے معنی میں ہوگا یعنی رسول بنایا ہوا، پیغمبر بنایا ہوا۔ فرشتے چونکہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے رسول قاصد اور پیامی ہیں اس لئے ان کا یہ نام تجویز کیا گیا۔ ہماری اس تشریح سے یہ واضح ہوگیا کہ ملک دراصل مہموز الفاء ہے اور اس کے حروف اصلی ہمزہ، لام، کاف ہیں۔ میم زائدہ ہے۔ اب آپ کو یہ سمجھنا ہے کہ یہ مہموز الفاء، ملک کی صورت میں کس طرح آیا تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ مَألَكٌ میں قلب مکانی ہوا یعنی اس کے اجزاء میں تقدیم و تاخیر کی گئی۔ ہمزہ کو لام کی جگہ پر اور لام کو ہمزہ کی جگہ پر لے آئے۔ بالفاظ دیگر فاء کلمہ کو عین کلمہ کی جگہ پر اور عین کلمہ کو فاء کلمہ کی جگہ پر لے آئے مَلْأَكٌ ہوگیا۔ یہاں ہمزہ متحرک ہے اور اس سے پہلے حرف صحیح ساکن ہے اس لئے ہمزہ کی حرکت ماقبل کو دے دی گئی اور ہمزہ کو بغرض تخفیف حذف کر دیا گیا مَلَكٌ ہوگیا۔ گویا ملک کی دو اصلیں ہوگئیں ایک قلب سے پہلے مَألَك مہموز الفاء دوسری قلب کے بعد ملأک مہموز العین۔ جب ملک کی جمع لائی گئی تو اس کی اصل ثانی کو سامنے رکھ کر ملائک جمع لائی گئی کیونکہ اصل ثانی مَفعَلٌ کے وزن پر ہے اور مفعل کی جمع مفاعل کے وزن پر آتی ہے اور ملک تو فَعَلٌ کے وزن پر ہے اس کی جمع فِعال آتی ہے جیسے جَبَلٌ کی جمع جِبالٌ ہے۔

شیخ زادہ کی رائے یہ ہے کہ مَلأَک کو مفعل کے وزن پر نہ مانا جائے بلکہ فَعْأَلٌ کے وزن پر قرار دیا جائے جیسے شَمْأَلٌ بمعنی عادت جمع شمائل بمعنی عادات۔

ملائکۃ میں تاء تانیث جمع کے لئے ہے۔ عبدالحکیم سیالکوٹی نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تاء کے اضافہ سے پہلے ملائک جنس کے معنی میں بھی استعمال ہو سکتا تھا جو واحد و کثیر سب پر بولی جاتی ہے لیکن تاء تانیث کے اضافہ کے بعد اس کی جمعیت پختہ ہوگئی اب یہ لفظ فرشتوں کی جماعت ہی پر بولا جا سکتا ہے گویا تاء تانیث نے اس کو جماعت کے معنی میں صریح کر دیا۔

ملك کے لغوی معنی قاصد اور پیغامبر اور واسطہ کے ہیں فرشتے چونکہ اللہ تعالیٰ اور لوگوں کے درمیان واسطہ ہیں اس لئے ان کو ملك کہا گیا۔ انبیاء علیہم السلام کے لئے تو فرشتے براہِ راست اللہ تعالیٰ کے قاصد اور رسول ہیں البتہ عام امتیوں کے حق میں رسول اور قاصد براہِ راست تو انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں اور فرشتے چونکہ واسطہ ہیں فیضان الٰہی کا اس لئے وہ بھی رسولوں جیسے ہیں۔ براہ راست رسول نہیں ہیں اور اس میں راز یہ ہے کہ رسول جس مرسل الیہ کے پاس بھیجا جاتا ہے وہ مرسل الیہ اس کو متعین طور پر پہچان لیتا ہے ملائکہ کا انبیاء کرام کے ساتھ تو اس طرح کا معاملہ تھا کہ وہ اُن کو متعین طور پر پہچان لیتے تھے۔ عام امتی یہ شناخت نہیں رکھتے تھے۔ اس لئے ملائکہ انبیاء کرام کے لئے تو رسول ہیں لیکن عام امتیوں کے حق میں رسول جیسے ہیں

واختلف العقلاء الخ یہ فرشتوں کی تعریف اصطلاحی اور اس کے بارے میں مختلف اقوال کا تذکرہ ہے ملائکہ قائم بالذات ہیں اور موجود ہیں اس پر تمام عقلاء کا اتفاق ہے۔ لیکن وہ جسم متحیز ہیں یا روح مجرد ہیں اور روح مجرد ہیں تو کون سی روح ہیں روح انسانی بشری یا کوئی دوسری قسم کی روح ہیں۔ اس میں اہل عقل کا اختلاف ہے۔ اہل اسلام کی اکثریت اس کی قائل ہے کہ ملائکہ ہوا کی مانند جسم لطیف ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو مختلف شکلوں میں تبدیل ہونے کی صلاحیت عطا فرمائی ہے وہ جسم ہیں اس لئے ان کا ایک حیز اور مکان بھی ہے زمین میں رہیں تو زمین کا وہ حصہ ان کا حیز ہے اور آسمان میں رہیں تو آسمان کا وہ جز جس میں وہ ہیں ان کا حیز ہے۔

اس مسلک کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کے رسول، انبیاء کرام ان کو اچھی طرح سمجھتے اور اسی طرح پاتے تھے۔

نصاریٰ کی ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ ملائکہ ان ارواحِ انسانی کا نام ہے جو کمال کے درجے پر فائز ہیں اور اجسام سے مجرد ہیں۔

چونکہ وہ ارواح مجردہ ہیں۔ اسلئے متحیز نہیں ہیں۔ گویا ملائکہ اور اجنہ کے درمیان انکے نزدیک کوئی ماہیت اور ذات کا فرق نہیں ہے بلکہ صرف صفاتی فرق ہے یعنی ارواح سعیدہ کاملہ ملائکہ ہیں اور ارواح شریرہ خبیثہ ناقصہ جنات ہیں۔

فلسفۂ اسلام کا مذہب یہ ہے کہ ملائکہ ارواح انسانیہ اور ارواح جنیہ سے الگ ایک تیسری قسم کی ارواح مجردہ ہیں جو ان دونوں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ علم وقوت رکھتی ہیں۔ اب ان میں کئی قسمیں ہیں بعض علیون اور ملائکہ مقربون ہیں۔ یہ وہ ہیں جن کا کام ہے معرفت حق تعالیٰ شانہٗ میں مستغرق رہنا اور ماسوا سے کوسوں دور رہنا۔ آیت کریمہ یسبحون اللیل والنہار لایفترون میں اسی کی جانب اشارہ ہے۔

دوسری قسم وہ ہے جن کو المدبرات امرًا (منتظمین امور) فرمایا گیا ہے۔ یہ وہ ہیں جو آسمان وزمین کے درمیان امور کا قضاء وقدر کے مطابق انتظام کرتے ہیں۔ آیت کریمہ لا یعصون اللہ ما امرھم ویفعلون مایؤمرون میں ان ہی کی جانب اشارہ ہے۔ ان میں کچھ کی ڈیوٹی آسمان پر ہے وہ ملائکہ سماویہ ہیں۔ اور کچھ کی ڈیوٹی زمین پر ہے وہ ملائکہ ارضیہ ہیں۔

والمقول لہ الملائکۃ۔ یہاں سے اس کا ذکر ہے کہ جن ملائکہ کو مخاطب کر کے یہ کہا گیا تھا۔ انی جاعلٌ فی الارض خلیفۃ۔ اُن سے کون سے ملائکہ مراد ہیں۔ تمام ملائکہ، یا بعض، اس سلسلہ میں اختلاف ہے، اکثر صحابہ کرام اور تابعین کا قول ہے کہ تمام ملائکہ مراد ہیں، دلیل یہ ہے کہ ملائکۃ کا لفظ عام ہے اور اس میں تخصیص کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے اور عام کو بغیر قرینہ مخصصہ کے خاص نہیں کیا جاسکتا۔ عام ہی رکھا جائے گا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ان سے زمین کے فرشتے مراد ہیں۔

تیسرا قول یہ ہے کہ ابلیس اور ابلیس کے ساتھ جو فرشتے زمین پر جنات سے جنگ کرنے آئے تھے وہ مراد ہیں۔

وجاعلٌ من جعل۔ یہ بحث لفظ جاعل سے متعلق ہے جاعل بمعنی مُصَیّرٌ بنانے والا کے ہے یہ جعل بمعنی صیّر سے ماخوذ ہے جعل بمعنی خلق سے نہیں، جعل بمعنی صیر متعدی بدو مفعول ہوتا ہے جاعل بھی یہاں دو مفعول رکھتا ہے۔ خلیفۃ اس کا مفعول اول ہے اور فی الارض مفعول ثانی جس طرح فی الدار رجلٌ میں فی الدار جملہ کا جزو ثانی اور رجلٌ جزو اول ہے اور جزو ثانی کو جزو اول پر مقدم رکھا گیا ہے۔ اسی طرح

یہاں مفعول ثانی کو مفعول اول پر مقدم رکھا گیا ہے۔
آخر میں قاضی نے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ جاعل خالق کے معنی میں ہو اور متعدی بہ یک مفعول ہو اس صورت میں اس کا مفعول خلیفۃً ہوگا اور فی الارض اس کا حال ہوگا۔
جاعلٌ خواہ متعدی بہ یک مفعول ہو خواہ متعدی بدو مفعول۔ بہر حال عمل کر رہا ہے اب سوال یہ ہے کہ آیا جاعلٌ میں عمل کرنے کی شرط پائی جا رہی ہے یا نہیں؟ تو قاضی فرماتے ہیں کہ اس میں عمل کی شرطیں پائی جا رہی ہیں اسلئے کہ اسم فاعل کے عامل ہونے کی دو شرطیں ہیں اول یہ کہ حال یا استقبال کے معنی میں ہو۔ دوم یہ کہ اپنے ماقبل پر اعتماد کرتا ہو یعنی ماقبل کی خبر ہو یا صفت ہو وغیرہ۔ یہاں جاعلٌ میں دونوں شرطیں موجود ہیں وہ استقبال کے معنی میں ہے کیونکہ جاعلٌ کے معنی ہیں میں آئندہ بنانے والا ہوں ایک خلیفہ اور اعتماد کی شرط بھی موجود ہے کیونکہ انّی کی خبر واقع ہے گویا انّی کی یائے متکلم اس کا مسند الیہ ہے اور خود مسند ہے

والخليفة من يخلف غيره وينوب منابه والهاء فيه للمبالغة والمراد به آدم عليه السّلام لانه كان خليفة الله تعالى في ارضه وكذلك كل نبي استخلفهم في عمارة الارض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ امره فيهم لالحاجة به تعالى الى من ينوبه بل لقصور المستخلف عليه عن قبول فيضه وتلقي امره بغير وسط ولذلك لم يستنبئ ملكا كما قال تعالى وَلَوْ جَعَلْنٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنٰهُ رَجُلًا الا ترى ان الانبياء لما فاقت قوتهم واشتعلت قريحتهم بحيث يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار ارسل اليهم الملائكة ومن كان منهم اعلى رتبة كلمه بلا واسطة كما كلم موسٰى عليه السلام في الميقات ومحمدا عليه السلام ليلة المعراج ونظير ذلك في الطبيعة ان العظم لما عجز عن قبول الغذاء من اللحم لما بينهما من التباعد جعل البارى تعالى بحكمته بينهما الغضروف المناسب لهما ليأخذ من هذا ويعطي ذلك اوخليفة من سكن الارض قبله وهو ذريته لانهم يخلفون من قبلهم او يخلف بعضهم بعضا وافراد اللفظ اما الاستغناء بذكره عن ذكر بنيه كما استغنى بذكر ابي القبيلة في قولهم مضر وهاشم او على تاويل من يخلف اوخلقا يخلف —

ترجمہ اور خلیفہ وہ ہے جو دوسرے کے بعد آئے اور اس کا قائم مقام ہو اور تاء خلیفۃ میں مبالغہ کے لئے ہے اور مراد خلیفہ سے آدم علیہ السلام ہیں اس لئے کہ وہ اللہ تعالٰی کی زمین پر اللہ کے خلیفہ تھے اور اسی طرح ہر نبی اور پیغمبر اللہ تعالٰی کا خلیفہ ہے ان حضرات کو اللہ تعالٰی نے خلیفہ بنایا ہے۔ زمین کو آباد کرنے

کے سلسلہ میں اور انسانوں کا انتظام کرنے اور ان کے نفوس کی تکمیل کرنے اور اللہ تعالیٰ کے احکام ان کے اندر جاری کرنے کے سلسلے میں۔ یہ خلیفہ بنانا اس لئے نہیں ہوا کہ حق تعالیٰ کسی ایسے شخص کی جانب محتاج تھا جو اس کا نائب اور قائم مقام بنے بلکہ اس لئے ہوا کہ مستخلف علیہ یعنی جن پر خلیفہ مقرر کیا جارہا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے فیض کو بلاواسطہ قبول کرنے اور اس کے احکام کی تعلیم کو بلاواسطہ حاصل کرنے سے قاصر ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ نے کبھی فرشتہ کو نبی نہیں بنایا جیسا کہ ارشاد ہے ولو جعلناہ ملکا لجعلناہ رجلا اگر ہم بالفرض نبی کسی فرشتہ کو بناتے تو اس کو انسان ہی کی صورت میں بھیجتے۔ کیا تم غور نہیں کرتے کہ انبیاء علیہم السلام کے قوی چونکہ فائق اور برتر ہیں اور ان کی طبیعتیں نہایت روشن ہیں اس درجہ روشن کہ لگتا ہے کہ ان کا تیل جل اٹھے گا۔ چاہے ان کو آگ چھوئے بھی نہیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کی جانب فرشتے بھیجے۔ اور جو ان میں اعلےٰ رتبہ کے تھے ان سے براہ راست کلام فرمایا جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ایک وقت مقرر پر وعدہ کے مطابق کلام فرمایا اور حضرت محمد صلے اللہ علیہ وسلم سے شب معراج میں، اور طبیعت انسانی میں اس توسط و استخلاف کی نظیر یہ ہے کہ ہڈی چونکہ گوشت سے براہ راست غذا حاصل کرنے سے عاجز ہے کیونکہ تخلیقی وصوری طور دونوں میں بعد ہے اس لئے باری تعالیٰ نے اپنی حکمت سے ان دونوں کے درمیان غضروف یعنی نرم ہڈی کو پیدا فرمایا جسکو دونوں سے مناسبت ہے، تاکہ وہ گوشت سے غذا کا استفادہ کرے اور ہڈی کو عطا کرے۔

یا خلیفہ سے مراد خلیفہ اُن کا جو زمین پر آدم سے پہلے رہتے تھے یا خلیفہ کا مصداق آدم اور اولاد آدم ہے کیونکہ ذریت بھی اپنے اگلوں کی خلیفہ ہے۔ یا ایک دوسرے کی خلیفہ ہے۔ اور لفظ خلیفہ کو مفرد لانا یا تو اس لئے ہے کہ آدم کو ذکر کرنے کی وجہ سے بیٹوں کے ذکر سے استغناء ہوگیا جیسا کہ عرب کے قول مضر اور ہاشم میں ابوالقبیلہ کے ذکر کی وجہ سے استغناء ہوجاتا ہے، یا مفرد لایا گیا ہے۔ من یخلف کی تاویل کی بنیاد پر، یا خلفا یخلف کی تاویل کی بنیاد پر۔

تشریح یہ چوتھی بحث ہے، خلیفہؒ کسی کے بعد آنے والا، اس کا قائم مقام بننے والا، اس میں تاء تانیث کی نہیں مبالغہ کی ہے، گویا خلیفہ وہ ہے جس میں قائم مقام بننے کی صفت نہایت قوت اور شدت و مبالغہ کے ساتھ پائی جائے، جیسے علامۃ، بمعنی کثیر العلوم۔ شدید الاتصاف بالعلم۔

پس اصل وزن خلیفۃ کا فعیل ہے اسی لئے اس کی جمع فعلاء کے وزن پر خلفاء آتی ہے جیسے عظیم کی جمع عظماء ہے، اور فعیلۃ مؤنث کی جمع فعائل کے وزن پر آتی ہے جیسے قبیلۃ کی جمع قبائل۔

لیکن قرآن کریم میں خلیفۃ کی جمع دونوں طرح آئی ہے، خلفاء بھی اور خلائف بھی۔ ارشاد ہے۔ واذکروا اذ جعلکم خلفاء من بعد قوم نوح۔ اور دوسری جگہ خلائف الارض فرمایا گیا ہے۔

والمراد بہ آدم علیہ السلام۔ یہ اس کا بیان ہے کہ خلیفہ کا مصداق کون ہے اور اسی میں یہ بھی بیان ہوگا کہ خلافت سے کس کی خلافت مراد ہے، مصداق کے بارے میں قاضی نے دو قول نقل کئے ہیں اول یہ کہ حضرت آدم علی نبینا وعلیہ السلام ہیں۔ دوم یہ کہ آدم اور ذریت آدم ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ خلیفہ کا صیغہ مفرد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی ایک فرد مراد ہے، نیز اسماء کی تعلیم بھی حضرت آدم ہی کو دی گئی تھی اور فرشتوں پر حجت

بھی آپ ہی کے ذریعے قائم کی گئی تھی۔
جو لوگ آدم وذریت آدم مراد لیتے ہیں ان پر یہ اشکال ہے کہ اگر یہی مقصود تھا تو اِنّی جاعلٌ فی الارض خلفاء کیوں نہ فرمایا گیا۔
قاضی نے اس اشکال کا جواب و افراد اللفظ الخ سے دیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ صیغہ مفرد استعمال کرنے میں غرض ابوالبشر ملحوظ ہے اور آپ کے ذکر کرنے کے بعد ابناء کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، جیسے ابوالقبیلہ شلا مضر یا ہاشم کا ذکر کر کے یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ پورا قبیلہ مذکور ہو گیا۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ خلیفہ میں یخلف کے معنی میں ہے اور من اسم جنس ہے قلیل وکثیر سب پر صادق آتا ہے
تیسرا جواب یہ ہے کہ خلیفۃ خلفاً یخلف (ایسی مخلوق جو بعد میں آئے) کے معنی میں ہے اور خلق معنی کے اعتبار سے جمع ہے۔
قاضی بیضاوی کے لب ولہجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی رائے یہ ہے کہ خلیفہ سے براہِ راست تو حضرت آدم علیہ السلام مراد ہیں کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی زمین پر اللہ کے خلیفہ تھے۔ لیکن ان کے ضمن میں تمام انبیاء کرام علیہم السلام بھی مراد ہیں جن کو حق تعالیٰ نے اس سلسلے میں اپنا خلیفہ بنایا کہ وہ زمین کو آباد کریں، انسانوں کے امور کا انتظام کریں۔ ان کے نفوس کا تزکیہ اور تکمیل کریں اور حق تعالیٰ کے احکام ان پر نافذ کریں۔
اس تشریح سے واضح ہو گیا کہ مستخلف عنہ یعنی جس کا خلیفہ مقرر کیا گیا وہ اللہ تعالیٰ ہے بعض کی رائے ہے کہ مستخلف عنہ وہ آبادی ہے جو انسانوں سے پہلے زمین پر آباد تھی یعنی جنات اس صورت میں خلیفہ کے معنی ہوں گے بعد میں آنے والا۔ بیضاوی نے فرمایا کہ خلیفہ کے تقرر سے یہ ہرگز نہ گمان کیا جائے کہ حق تعالیٰ خلیفہ کے تقرر کی جانب محتاج تھا اور خلیفہ پیدا کئے بغیر اس کا کام نہیں چل پا رہا تھا۔ نہیں نہیں۔ حق تعالیٰ ہرگز اس کا محتاج نہیں تھا۔ بلکہ ہم محتاج تھے۔
ہم فیض الٰہی کو براہِ راست قبول کرنے سے قاصر تھے، ہماری مکدر اور کثیف طبیعتیں معصیتوں سے آلودہ ہمارے دل ودماغ، مادیت سے بوجھل ہمارا احساس وادراک اس قابل کہاں کہ اس نور مجرد اس لطیف وخبیر سے اقتباس واستفادہ کرے چہ چراغ مردہ کجا نور آفتاب کجا۔ اس لئے ضرورت تھی ایسی ذوجہتین ہستیوں کی جو اپنی بشریت کی بنا پر ہم مادی لوگوں سے بھی مناسبت رکھتی ہوں اور اپنے اشراق قلب اور طہارت فکر ونظر اور مخصوص قوائے نظریہ وعملیہ کی وجہ سے اس عالم تقدس اور بارگاہِ ملکوت سے بھی ان کی مناسبت ہو اور وہ ذوجہتین ہستیاں حضرات انبیاء کرام علیہم السلام ہیں۔ اس لئے ان کو اللہ تعالیٰ نے اپنا خلیفہ بنایا۔ ارشاد فرمایا گیا ہے کہ اگر بالفرض ہم فرشتوں کو رسول بنا کر بھیجتے تو ان کو انسانی شکل ہی میں بھیجتے تاکہ اتحاد جنس کی بنا پر استفادہ ہو سکے۔
انبیاء علیہم السلام کی طبیعتیں چونکہ انتہائی روشن ہوتی ہیں اس لئے براہِ راست وہ نورانی مخلوق ملائکہ سے استفادہ کر سکتے ہیں اور ان میں بھی جو زیادہ بلند مرتبہ ہیں ان کو حق تعالیٰ نے براہِ راست اپنی ہم کلامی سے نوازا جیسے حضرت رسولِ مقبول صلے اللہ علیہ وسلم اور حضرت موسیٰ علیہ السلام۔
انسان کے جسمانی نظام میں اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ استفادہ کے لئے مناسبت کا لحاظ خالق ہستی نے اس نظام میں بھی رکھا ہے چنانچہ ہڈی اور گوشت میں ہڈی اس کی محتاج تھی کہ وہ گوشت سے رطوبات اور روغنیات اور دیگر غذاؤں کا استفادہ کرے۔ لیکن دونوں میں مناسبت مفقود تھی اس لئے حق تعالیٰ نے دونوں کے

درمیان ایک تیسری چیز یعنی غضروف نرم ہڈی پیدا فرمائی جو اپنی نرمی کی وجہ سے گوشت سے بھی مناسبت رکھتی ہے اور ہڈی کی ہم جنس ہے۔ یہ نرم ہڈی گوشت سے غذا حاصل کرتی ہے اور ہڈی کو وہ غذا عطا کردیتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ استعداد پیدا ہوتے ہی مبدأ جود وکرم کی طرف سے نزول فیض ہونے لگتا ہے، وہ (خدا) کسی مستحق کو کبھی محروم نہیں فرماتا۔ استعداد خارجی مع اپنی تمام نعمتوں کے آبیاری کے لئے تیار رہتی ہے لیکن استعدادِ داخلی کا ہونا شرط ہے۔

کیا یہ سچ نہیں ہے؟ کہ آفتاب ضیا پاش کا فیضِ عام مصفّٰے شیشے کو انعکاس نور سے کبھی محروم نہیں کرتا لیکن مکدر شیشے ہرگز مستفیض نہیں ہوتے۔

وفائدة قوله هذا الملائكة تعليم المشاورة وتعظيم شان المجعول بان بشر بوجوده سكان ملكوته ولقبه بالخليفة قبل خلقه واظهار فضل الراجح على مافيه من المفاسد بسوالهم وجوابه وبيان ان الحكمة يقتضى ايجاد مايغلب خيره فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير الى غير ذلك

ترجمہ اور فرشتوں سے اللہ تعالےٰ کے یہ فرمانے کا فائدہ اور مقصود مشورہ کی تعلیم دینا ہے اور مقرر کیے جانے والے کی عظمتِ شان کو ظاہر کرنا ہے بایں طور کہ اللہ تعالےٰ نے پیشگی وجودِ آدم کی بشارت اپنے عالم بالا کے رہنے والوں کو دے دی اور اس کو پیدا کرنے سے پہلے خلیفہ کے لقب سے نوازا، اور خیر مقصود اس کے فضل وکمال کو ظاہر کرنا ہے جو اس کے اندر پائے جانیوالے مفاسد پر غالب ہے اور یہ اظہار فرشتوں کے سوال اور حق تعالےٰ کے جواب سے ہوا، اور پھر نیز یہ واضح کرنا ہے کہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ اس چیز کو وجود دیا جائے جس کی خیر شر پر غالب ہے، کیونکہ خیر کثیر کو شر قلیل کی وجہ سے ترک کردینا شر کثیر ہے۔ اور اس کے سوا بھی مصلحتیں ہیں۔

تشریح یہ آیت متعلق کی آخری بحث ہے یعنی خلافت آدم کا مسئلہ فرشتوں کے درمیان کون سی حکمت کے پیشِ نظر رکھا گیا۔ قاضی نے اس کے چار فائدے ذکر کئے ہیں۔

پہلا فائدہ یا پہلی حکمت تو یہ ہے کہ حق تعالےٰ ایسا کرکے اپنے بندوں کو یہ تعلیم دینا چاہتاہے کہ وہ بھی اپنے امور کے سلسلے میں اقدام سے پہلے مشورہ کرلیا کریں۔ اور ثقہ اور خیر خواہ لوگوں پر اپنے امور کو پیش کیا کریں تاکہ خیر کا پہلو نکل آئے۔ اور خطاء وضلال سے بچاؤ ہوجائے۔

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ خلیفہ کی عظمت شان ظاہر کرنی ہے کہ وہ اتنی عظیم ہستی ہے کہ اس کی پہلے ہی سے بشارت دی جارہی ہے اور اس کے پیدا ہونے سے قبل ہی اس کو خلافت کے لقب سے نوازا جارہاہے اور بشارت بھی ان گرامی قدر ہستیوں کو دی گئی جو عالمِ بالا پر مامور ہیں

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ فرشتوں کے درمیان یہ مسئلہ رکھ کر فرشتوں ہی کے سوال سے خلیفہ کے مفاسد کو نمایاں کرنا ہے کہ خلیفہ کی قوم فساد اور خونریزی کے مفاسد رکھتی ہے اور پھر انی اعلم ما لا تعلمون کا جواب دے کر اس حقیقت کو ظاہر فرمانا ہے کہ ہونے والے خلیفہ کا فضل وکمال اس کے متوقع مفاسد کے مقابلہ

میں قابلِ ترجیح ہے، گویا انی اعلم مالا تعلمون جیسے مختصر جواب میں حق تعالٰی نے فرشتوں کو یہ بتادیا ان میں رسول اور اخیار بھی ہوں گے اور ان میں علم و عمل کی جامعیت ہوگی، اور تمھارے اندر طاعت اور اس پر فخر کرنے کا جذبہ ہے، اور خلیفہ کی جنس میں طاعت پر فخر کرنے کے بجائے معصیت پر ندامت کا جذبہ ہوگا
چوتھا فائدہ یہ ہے کہ اس حقیقت کو واضح کردیتا ہے کہ حکمت و دانائی کا تقاضہ یہ ہے کہ جس کی خیر اس کے شر پر غالب ہو، اس کو وجود دے دیا جائے کیونکہ ضررِ قلیل نفعِ کثیر کے لئے گوارا کرلیا جاتا ہے۔ اور تھوڑا سا شر بہت سی خیر کی خاطر معاف کردیا جاتا ہے۔

قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۚ تعجب من ان یستخلف لعمارة الارض و اصلاحها من یفسد فیها او یستخلف مکان اهل الطاعات اهل المعصیة و استکشاف عما خفی علیهم من الحکمة التی بهرت تلك المفاسد و الغتها و استخبار عما یرشدهم و یزیح شبهتهم کسوال متعلم معلمه عما یختلج فی صدره ولیس باعتراض علی الله ولا طعن فی بنی آدم علی وجه الغیبة فانهم اعلی من ان یظن بهم ذلك لقوله تعالی بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ لَا يَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ وانما عرفوا ذلك باخبار من الله او تلق من اللوح او استنباط عما رکز فی عقولهم ان العصمة من خواصهم او قیاس لاحد الثقلین علی الآخر

ترجمہ (آیت) انہوں نے عرض کیا، کیا آپ زمین میں ایسے کو مقرر کرنے والے ہیں جو اس کے نظام کو بگاڑ دے گا اور اس میں خونریزیاں کرے گا۔

(عبارت) یہ اس بات پر تعجب ہے کہ زمین کی آبادی اور اس کی اصلاح کے لئے ان کو خلیفہ مقرر کیا جارہا ہے جو اس میں فساد برپا کریں گے، یہ کہ اہلِ اطاعت کی جگہ اہلِ معصیت کو خلیفہ بنایا جارہا ہے اور نیز اس حکمت کے انکشاف کی درخواست کرنا ہے جو ملائکہ پر مخفی رہ گئی اور جو ان مفاسد پر غالب آگئی اور انکو ناقابلِ اعتبار قرار دے دیا۔ اور اس حقیقت کی خبر معلوم کرنی ہے جو ان کی رہبری کرے اور انکے شبہ کو دور کردے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک طالب علم اپنے استاد سے اس چیز کی بابت پوچھ لیتا ہے جو اس کے دل میں کھٹکتی ہے۔ اور یہ اللہ تعالٰی پر کوئی اعتراض نہیں ہے اور نہ غائبانہ طور پر بنی آدم پر طعن و تشنیع ہے اس لئے کہ ملائکہ اس سے بلند و بالا ہیں کہ ان کے ساتھ یہ گمان قائم کیا جائے، کیونکہ ارشادِ باری ہے بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ لَا يَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ بلکہ وہ اللہ تعالٰی کے مکرم بندے ہیں جو اس کے قول سے سبقت نہیں کرتے اور وہ اس کے حکم ہی پر عمل کرتے ہیں۔

اور ملائکہ نے خلیفہ کا یہ نقص یا تو اللہ تعالےٰ کے خبر دینے سے جانا یا لوح محفوظ سے استفادہ کر کے جانا یا اس بنیاد سے مستنبط کر کے جانا جو ان کی عقلوں میں جاگزیں تھی کہ عصمت عن الخطاء ملائکہ ہی کی خصوصیت ہے یا ثقلین یعنی جن و انس میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کر کے جانا۔

تشریح آیتِ کریمہ کے تحت جو تفسیری عبارت نقل ہوئی ہے وہ بقول شیخ زادہ فرقہ حشویہ کے دو استدلالوں کا جواب ہے یہ دونوں استدلال انہوں نے اس پر کئے ہیں کہ ملائکہ معصوم عن الخطاء نہیں ہیں۔

حشویہ کا پہلا استدلال یہ ہے کہ ملائکہ نے فعل باری پر اعتراض کیا یعنی خلیفہ کی تخلیق اور اس کے منصب خلافت پر فائز کئے جانے پر اعتراض کیا، اور فعلِ باری پر اعتراض کرنا معصیت ہے، پس ملائکہ معصوم عن المعصیت نہیں ہیں۔ نیز بنی آدم پر طعن و تشنیع بھی ملائکہ سے ہوئی اور طعن و تشنیع بھی معصیت ہے۔ قاضی نے اس کا جواب یہ دیا کہ ملائکہ کا یہ قول نہ فعل باری پر اعتراض ہے اور نہ بنی آدم پر طعن ہے کیونکہ فرشتوں کی شان اس سے بلند ہے کہ وہ فعلِ باری پر اعتراض کریں یا کسی کے اوپر زبانِ طعن دراز کریں خود حق تعالےٰ نے ان کے بارے میں شہادت دی ہے بل عباد مکرمون لا یسبقونہ بالقول وھم بامرہ یعملون وہ اللہ کے محترم بندے ہیں اور ان کا دائرہ عمل حق تعالےٰ کے اوامر پر محدود ہے۔ اس سے سرِ مو تجاوز نہیں کرتے۔ رہ گئی یہ بات کہ یہ قول اعتراض نہیں ہے تو پھر اور کیا ہے ؟

قاضی نے فرمایا یہ اس بات پر اپنے تعجب کا اظہار ہے کہ اصلاح ارض کے لئے اس کو کیونکر خلیفہ مقرر کیا گیا جس کی خو میں افساد ہے، یا اس پر تعجب ہے کہ اہل طاعات کے رہتے ہوئے اہلِ معصیت کا انتخاب کیوں عمل میں آیا۔ اور ظاہر ہے کہ کسی شئی پر تعجب کرنا اور اس کے ادراک سے خود کو عاجز ظاہر کرنا معصیت نہیں ہے۔

یا یوں جواب دیا جائے کہ ملائکہ کے قول کا مقصود یہ ہے کہ بارالہا اس پیدا کئے جانیوالے خلیفہ میں مفاسد ہیں پھر بھی تو نے خلافت کے لئے اس کا انتخاب فرمایا ہے، یہ انتخاب یقیناً کسی دقیق و عظیم حکمت پر مبنی ہے جو ان مفاسد پر چھا گئی اور جس کی عظمت کے آگے یہ مفاسد ناقابلِ اعتبار ٹھہرے، خدایا وہ حکمت کیا ہے اس کو ہم پر منکشف فرما دے، اور کسی حقیقت کے انکشاف کی درخواست کرنا معصیت نہیں بلکہ اعلیٰ درجہ کی سلامت روی اور نیاز مندی ہے۔ ٹھیک اسی طرح جیسے ایک نیاز مند طالب علم اپنے شفیق استاد کے روبرو اپنا علمی خلجان رکھ کر اس کو دور کر لیتا ہے۔

وانما عرفوا ذلك۔ یہ حشویہ کے دوسرے استدلال کا جواب ہے، دوسرا استدلال یہ ہے کہ خلیفہ یا بنی آدم کا مفسد ہونا یا خونریز ہونا اب تک غیب تھا جس کا اللہ تعالےٰ کے سوا کسی کو علم نہیں تھا پس ملائکہ کا ایک غیبی امر میں عقلی گھوڑے دوڑانا اور محض ظن و تخمین کی بنیاد پر نوع بنی آدم کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنانا آیت کریمہ لا تقف ما لیس لك بہ علم کے خلاف ہے۔ نیز اپنے ظن اور خواہش کی پیروی کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ ظن اور خواہش کی پیروی بھی معصیت ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ملائکہ نے ظن و خواہش کی پیروی نہیں کی بلکہ ان کو حق تعالےٰ نے خبر دی تھی کہ خلیفہ کے خمیر میں فساد بھی ہے۔ یا انہوں نے لوح محفوظ میں پڑھا تھا اور ممکن ہے کہ صرف یہی خبر پڑھ سکے ہوں

کہ ایسی نوع کو خلافت عطا کی جائے گی جس میں مادہ فساد و خونریزی ہوگا اور اس میں حکمت کیا ہے؟ اس خبر کو ٹھیک کا موقع نہ آیا ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں طریقے مفید یقین ہیں مفید ظن نہیں ہیں، بس ظن کی پیروی لازم نہیں آئی یا جواب میں یہ بات کہی جائے کہ ملائکہ کے دل میں یہ بات بیٹھ گئی تھی کہ معصوم عن الخطاء ہونا صرف ملائکہ کا خاصہ ہے۔ لہٰذا اس سے انہوں نے قیاس کیا کہ دوسری جونسی بھی مخلوق آئے گی وہ معصوم نہیں ہوگی یا جنوں پر انسانوں کو قیاس کر لیا اور ظاہر ہے کہ قیاس بھی ایک حجتِ شرعیہ ہے، شرعی قیاس کرنے والے کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ظن و تخمین کی پیروی کر رہا ہے۔

والسفك والسبك والسّفح والشّنّ انواع من الصب فالسفك يقال فى الدمع والدم والسبك فى الجواهر المذابة والسفح فى الصب من اعلى والشن فى الصب عن فم القربة ونحوها وكذلك السّنّ وقرئ يُسفك على البناء للمفعول فيكون الراجع الى من سواء جعل موصولًا او موصوفًا محذوفًا اى يسفك الدماء فيهم

ترجمہ اور سفك اور سبك، اور سفحٌ اور شنٌّ مختلف قسمیں ہیں صبٌّ کی، پس سفك استعمال کیا جاتا ہے خون اور آنسو کے بہانے میں اور سبكٌ پگھلی ہوئی دھاتوں میں اور سفحٌ اوپر سے گرانے میں، اور شنٌّ مشک وغیرہ کے منہ سے انڈیلنے میں اور اسی طرح سَنٌّ ہے اور بعض نے یُسفكُ بصیغۂ مجہول پڑھا ہے، اس صورت میں مَن کی جانب لوٹنے والی ضمیر محذوف ہوگی۔ خواہ مَن کو موصولہ قرار دیا جائے یا موصوفہ تقدیری عبارت ہوگی و یُسفَكُ الدِّمَاءُ فیهم۔

تشریح یہ یسفك الدماء کے مصدر سفك سے بحث ہے۔ فرماتے ہیں کہ چار مصدر ہیں جو متقارب المعنی ہیں ان میں بہت معمولی سا فرق ہے، سفك، سبك، سفح، شن یہ چاروں صبّ کے معنی میں مشترک ہیں یعنی چاروں میں بہاؤ کے معنی پائے جاتے ہیں، فرق صرف معمولی سی قیدوں کا ہے، گویا صبٌّ ایک لفظ عام ہے اور یہ چاروں اسکے خصوصی افراد ہیں۔ یا یوں کہئے کہ صبٌّ ایک جنس مشترک ہے اور یہ چاروں اس کی انواع ہیں۔

پس صبٌّ کے معنی ہیں مطلقاً بہانا خواہ کسی بھی چیز کو بہایا جائے اور کسی بھی طریقہ سے بہایا جائے۔ اور سفك کے معنی ہیں آنسو یا خون کا بہانا، ایک خاص قسم ہوئی، اور دوسری قسم سبكٌ ہے بمعنی پگھلائی ہوئی دھاتوں کا بہانا، تیسری قسم سفحٌ ہے بمعنی اوپر سے پانی یا سیال چیز بہانا چوتھی قسم شنٌّ ہے بمعنی برابر سے ایک برتن سے دوسرے برتن میں بہانا (انڈیلنا) جیسے مشکیزہ وغیرہ سے گلاس میں بہانا۔

قاضی نے فرمایا کہ سَنٌّ سین مہملہ کے ساتھ بھی اسی معنی میں ہے جس معنی میں شَنٌّ معجمہ کے ساتھ ہے، بعض نے دونوں میں تھوڑا سا فرق کیا ہے، شین معجمہ میں قوت کے ساتھ انڈیلنے کے معنی ہیں اور سین مہملہ آہستہ اور نرمی سے انڈیلنے کے معنی میں ہے۔

وقرئ یسفك۔ یہ یسفك میں دوسری قرادت کا ذکر ہے، پہلی قرادت صیغۂ معروف کے ساتھ

ہے اس صورت میں یَسفِکُ کی ضمیر فاعل مَن کی طرف راجع ہوگی، ترجمۂ آیت میں یہی قراءت ملحوظ ہے دوسری قراءت صیغہ مجہول کے ساتھ ہے، اس صورت میں نائب فاعل دَم ہوگا۔ یں مَن کی جانب لوٹنے کے لئے یسفك میں کوئی ضمیر نہ ہوگی، حالانکہ ضمیر عائد کا ہونا ضروری ہے خواہ مَن کو موصولہ قرار دے کر یسفك کو اس کا صلہ قرار دیا جائے۔ خواہ مَن کو موصوفہ قرار دیا جائے۔ اور یسفك کو اس کی صفت۔ کیونکہ جملہ خواہ صلہ واقع ہو خواہ صفت اس میں ایک ضمیر عائد کا ہونا ضروری ہے جو موصول یا موصوف کی جانب رجوع کرتی ہو قاضی نے فرمایا کہ دوسری قراءت کی صورت میں عائد محذوف ہوگا اور وہ فیھم ہے یہ ضمیر جمع مَن کی جانب اُس کے معنیٰ جمعی کے لحاظ سے راجع ہوگی۔ تقدیری عبارت ہوگی یسفك الدماء فیھم یعنی کیا مقرر فرمائیں گے آپ ایسوں کو جن میں خون بہائے جائیں گے۔

وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ حال مقررة لجهة الاشكال كقولك أتحسن الى اعدائك وانا الصديق المحتاج والمعنى اتستخلف عصاة ونحن معصومون احقاء بذلك والمقصود منه الاستفسار عما رجحهم مع ما هو متوقع منهم على الملائكة المعصومين فى الاستخلاف لا العجب والتفاخر وكانهم علموا ان المجعول خليفة ذو ثلث قوى عليها مدار امره شهوية وغضبية تؤديان به الى الفساد وسفك الدماء وعقلية تدعوه الى المعرفة والطاعة ونظروا اليها مفردة وقالوا ما الحكمة فى استخلافه وهو باعتبار تينك القوتين لا يقتضى الحكمة ايجاده فضلا عن استخلافه واما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم ما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد وغفلوا عن فضيلة كل واحدة من القوتين اذا صارت مهذبة مطواعة للعقل متمرنة على الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الاحاد كالاحاطة بالجزئيات فى استنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذى هو المقصود من الاستخلاف واليه اشار تعالى اجمالا بقوله قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ۔

ترجمہ (آیت) اور آپ کی حمد وثنا کے ساتھ تسبیح اور آپ کے لئے تقدیس ہم تو کرتے ہی ہیں۔
(عبارت) یہ آیت حال ہے جو اشکال کے رُخ اور اس کی وجہ کی تاکید کر رہا ہے، جیسے تم یہ

کہو۔ اتحسن الی اعدائك وانا الصدیق المحتاج کیا تم اپنے دشمنوں کے ساتھ احسان کرتے ہو حالانکہ میں تمہارا دوست اور حاجت مند ہوں اور مفہوم یہ ہے کہ کیا آپ خلیفہ بنائیں گے نافرمانوں کو حالانکہ ہم معصوم ہیں اور خلافت کے حق دار ہیں اور مقصود اس سبب کو پوچھنا ہے جس نے بنی آدم کو ان چیزوں کے باوجود ترجیح دیدی جن کا ان سے اندیشہ ہے یہ مقصود خودستائی اور فخر نہیں ہے اور گویا ملائکہ یہ جانتے تھے کہ جس کو خلیفہ مقرر کیا جائے گا وہ تین قوتیں رکھتا ہے اور اُن ہی کے اوپر اس کے امور کا دارومدار ہے، قوتِ شہویہ۔ قوتِ غضبیہ یہ دونوں قوتیں اس کو فساد اور خونریزی تک پہونچائیں گی اور تیسری قوت عقلیہ ہے جو اس کو معرفت اور اطاعت کی دعوت دیگی۔ اور ملائکہ نے ان تینوں پر انفرادی حیثیت سے نظر ڈالی یعنی ہر ایک کو دوسری قوت سے الگ کر کے دیکھا اور سوال کر بیٹھے کہ اُن کے خلیفہ بنانے میں کونسی حکمت ہے۔ حالانکہ حکمت ان کی ان دو قوتوں کی وجہ سے ان کے وجود کا تقاضہ نہیں کرتی چہ جائیکہ ان کو خلیفہ بنایا جائے اور رہ گئی قوت عقلیہ تو ہم خود ہی ان باتوں کو قائم کئے ہوئے ہیں جن کی قوتِ عقلیہ سے توقع ہے اور ہمارے قائم کرنے میں ان مفاسد کے ٹکراؤ اور تعارض سے بھی سلامتی ہے اور ملائکہ ان دونوں قوتوں میں سے ہر ایک کی ان فضیلتوں سے غافل ہو گئے جو ان کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب یہ مہذب ہو جائیں، عقل کے مطیع ہو جائیں اور خیر کے عادی ہو جائیں جیسے فضیلت عفت وشجاعت ومجاہدۂ خواہش اور فضیلت انصاف، اور ملائکہ یہ نہ سمجھ سکے کہ ترکیب مجموعی اُن چیزوں کا فائدہ دیتی ہے جن سے بسائط وافراد قاصر رہتے ہیں۔

جیسے جزئیات کا احاطہ۔ اور صنعتوں کا استنباط وایجاد، اور کائنات کے منافع اور اس کی صلاحیتوں کو قوت سے فعل کی جانب لانا جو خلیفہ بنانے کا مقصد ہے، اور ان ہی رموز کی جانب اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان قال انی اعلم مالا تعلمون سے اشارہ فرمایا یعنی حق تعالیٰ نے فرمایا کہ میں جانتا ہوں جو کچھ تم نہیں جانتے۔

تشریح اس عبارت میں ونحن نسبح بحمدك الآیہ کی ترکیبی حیثیت اور اس کے معنی مقصود سے بحث کی گئی ہے، ترکیبی اعتبار سے یہ اتجعل کی ضمیر مخاطب سے حال واقع ہے اور اس حال سے اشکال کا رُخ موکد ہو رہا ہے۔ عبدالحکیم نے کہا کہ اشکال کی تاکید اس لئے ہو رہی ہے کہ اشکال دو جزؤں پر مشتمل ہے اور یہ اس کا جزو ثانی ہے۔ کیونکہ پورا اشکال یہی تو ہے کہ آپ خونریز اور مفسد قوم کو تسبیح وتقدیس کرنے والی جماعت کی موجودگی میں خلیفہ بنا رہے ہیں۔

آیت کا ترجمہ کچھ بھی کر دیا جائے لیکن یہ امر طے شدہ ہے کہ ملائکہ کا مقصود جیسا کہ فرقہ حشویہ نے سمجھا ہے خودبینی وخودستائی یا فخر ومباہات ہرگز نہیں تھا۔

مقصود صرف یہ معلوم کرنا تھا کہ معصومین پر غیر معصومین کو ترجیح دینے کا سبب کیا ہے؟ قاضی نے ملائکہ کے اشکال کی ایک لطیف اور فلسفیانہ تعبیر بھی پیش کی ہے، وہ یہ کہ ملائکہ یہ جانتے تھے بنی آدم میں تین طرح کی قوتیں ودیعت کی جائیں گی۔ قوتِ شہویہ جس کا مدار جگر پر ہے۔ قوتِ غضبیہ جس کا مدار قلب پر ہے۔ قوت عقلیہ جس کا مدار دماغ پر ہے۔

قوتِ شہویہ وقوت غضبیہ تو موجب ہیں فساد وخونریزی کی، اور قوتِ عقلیہ داعی ہے معرفت وطاعت کی اور ظاہر ہے کہ دو کے آگے بیچاری ایک کی کیا پیش جائے گی مغلوب ہو کر رہ جائے گی۔

پس مقصود سوال یہ ہے کہ ایسے مجموعہ کو وجود دینے بلکہ اس کو خلافت عطا کرنے میں کون سی حکمت کارفرما ہے جبکہ اس مجموعہ کا غالب عنصر شر و فساد ہے۔

حق تعالیٰ نے انی اعلم مالا تعلمون سے اجمالاً و کنایۃً اُس حکمتِ غامضہ اور سرِّ خفی کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اے ملائکہ قدس اُس حکمت غامضہ کو میرے علم اور میری حکمت کے حوالے کرو۔ میں ہونے والے خلیفہ کی صلاحیتوں سے خوب واقف ہوں۔ تمھیں چونکہ ان کا علم نہیں ہے اس لئے تمھارے لئے صرف تسلیم و رضا کی راہ ہے ؎

رموزِ مملکتِ خویش خسرواں دانند ؛ گدائے گوشہ نشینی تو حافظا مخروش ؛

اُن بے شمار حکمتوں میں سے ایک یہی ہے کہ قوتِ شہویہ، اور قوتِ غضبیہ جن کو تم منبع شر و فساد سمجھتے ہو یہی کندن بن جاتی ہیں جب ان کا قوتِ عقلیہ سے سمجھوتہ ہو جاتا ہے۔

قوتِ شہویہ کا جب تک عقلیہ سے میل نہیں ہوتا تو وہ ہوس رانی کی آخری حد بہیت تک پہونچا دیتی ہے یا تفریط کا شکار ہو کر خمود اور افسردگی کی حدیں لے آتی ہے لیکن جب قوتِ عقلیہ اس کی باگ دوڑ اپنے ہاتھ میں لیتی ہے اور اس کو افراط و تفریط سے بچا کر اعتدال پر لانے میں کامیاب ہو جاتی ہے تو اس سے عفت اور مجاہدہ کی صفت پیدا ہوتی ہے۔

علیٰ ہذا قوتِ غضبیہ جب تک غیر مہذب یا بے لگام رہتی ہے تو اگر افراط کا شکار ہو گئی تو تہور اور ہلاک کوشی تک پہونچا دیتی ہے اور اگر تفریط کا شکار ہو گئی ہے تو جُبن اور بزدلی پیدا کر دیتی ہے۔ لیکن قوتِ عقلیہ کی گرفت میں آنے کے بعد اس سے شجاعت اور انصاف کی صفت پیدا ہو جاتی ہے۔ یعنی قوتِ غضبیہ کے معتدل ہو جانے کے بعد آدمی حق کے لئے بیباک ہو جاتا ہے اور خالق و مخلوق کی ادائیگیِ حقوق کے سلسلہ میں منصف مزاج ہو جاتا ہے۔ پس ملائکہ نے جن کو منبعِ شر و فساد سمجھا تھا وہ قوتیں بھی منبع حسنات ثابت ہوئیں۔

دوسری حکمت یہ ہے کہ مختلف قوتوں اور متضاد عنصروں سے ترکیب پانے والے جسم میں وہ فوائد و خصوصیات ہیں جو اشیاء بسیط غیر مرکبہ میں نہیں ہیں چنانچہ ملائکہ چونکہ بسیط ہیں اس لئے متعدد قوائے جسمانی اور حواس ظاہری سے محروم ہیں۔

لہٰذا مختلف رنگ، مختلف آوازیں، مختلف ذائقے، مختلف بوئیں اور متعدد لمسی کیفیات انکے ادراک میں نہیں آسکتیں کیونکہ ان کے ادراک کی صلاحیت حواس ظاہرہ ہی میں ہے۔ اور جب ملائکہ کو ان کا ادراک اور اُن کی گہرائی کا علم نہیں ہو سکتا تو وہ کسی صنعت کو نہ ایجاد کر سکتے ہیں اور نہ کائنات کی صلاحیتوں کو بروئے کار لا سکتے ہیں۔ حالانکہ خلیفہ بنانے کا مقصود یہی ہے کہ وہ کائنات کی پوشیدہ صلاحیتوں کو اجاگر کرے اور عالم کو آباد کر کے اس پر اللہ کا حکم نافذ کرے۔

اولادِ آدم یا بنی نوع انسان میں چونکہ مختلف قوی جسمانیہ اور متعدد حواس ظاہرہ موجود ہیں اس لئے وہ تمام جزئیاتِ مذکورہ کا احاطہ بھی کر سکتا ہے اور صنعتوں کو ایجاد کر کے کائنات کے منافع کو قوت کے مرحلے سے نکال کر بالفعل بنا سکتا ہے۔ اس لئے خلافتِ ارضی کے لئے اس کا انتخاب عمل میں آیا۔

والتسبیح تبعید الله عن السوء وكذلك التقديس من سَبَحَ فى الارض والماء وقَدَّسَ فى الارض اذا ذهب فيها وابعد ويقال قَدَّسَ إذا طهر لان مطهر الشئ مبعده عن الاقذار وبحمدك فى موضع الحال اى متلبسين بحمدك على ما الهمتنا معرفتك ووفقتنا لتسبيحك تداركوا به ما اوهم اسناد التسبيح الى انفسهم ونقدس لك نطهر نفوسنا عن الذنوب لاجلك كانهم قابلوا الفساد المفسر بالشرك عند قوم بالتسبيح وسفك الدماء الذى هو اعظم الافعال الذميمة بتطهير النفس عن الاثام وقيل نقدسك واللام زائدة۔

ترجمہ اور تسبیح اللہ تعالیٰ کو بعید تصور کرنا ہے نقص سے اور اسی طرح تقدیس ہے، یہ دونوں ماخوذ ہیں سَبَحَ فی الاَرْضِ وَالمَاءِ اور قَدَّسَ فی الاَرْضِ سے، یہ اس وقت بولے جاتے ہیں جب کوئی زمین اور پانی میں دور تک چلا جائے، اور کہا جاتا ہے قَدَّسَ جب کوئی پاک کردے اس لئے کہ شئی کو پاک کرنے والا اس کو گندگیوں سے دور کرنے والا ہے۔

اور بحمدک حال کے محل اعراب میں ہے، یعنی متلبسین بحمدک علی ما الھمتنا الخ ہم تیری تسبیح کرتے ہیں ساتھ ہی ساتھ اس پر تیری حمد وثنا اور تیرا شکر بھی کرتے ہیں کہ تونے اپنی معرفت ہمارے دل میں ڈالی اور اپنی تسبیح کی ہم کو توفیق بخشی، وبحمدک کے ذریعہ ملائکہ نے اس وہم کی تلافی کردی جو ان کے اپنی ذات کی طرف تسبیح کی نسبت کرنے سے پیدا ہوا تھا۔

اور نقدس لک کے معنی ہیں اے اللہ ہم محض تیرے لئے، تیری وجہ سے، تیری ہی خاطر اپنے آپ کو گناہوں سے پاک رکھتے ہیں۔ گویا ملائکہ نے فساد جس کی تفسیر ایک جماعت کے نزدیک شرک ہے اس کا مقابلہ تسبیح سے کیا۔ اور سفک دماء یعنی خونریزی جو افعال قبیحہ میں سب سے بڑا گناہ ہے اس کا مقابلہ تقدیس یعنی خود کو گناہوں سے پاک رکھنے سے کیا۔ اور بعض نے کہا ہے کہ نقدس لک کے معنی ہیں نقدسک اے اللہ ہم تجھ کو مقدس اور پاک سمجھتے ہیں اور لک کا لام زائدہ ہے۔

تشریح یہ تسبیح وتقدیس کے معنی مرادی اور معنی لغوی کا بیان ہے اسی کے ضمن میں وبحمدک کی ترکیبی حیثیت ونقدس لک کے لام پر بحث ہے، نیز اس فرق کا بھی اظہار ہے جو معنی حیثیت سے نسبح اور نقدس لک کے درمیان ہے۔ تسبیح کا مجرد سبح فی الملاء اور تقدیس کا مجرد قدس فی الارض استعمال ہوتے ہیں۔ ان دونوں کے معنی ہیں دور تک چلا جانا، دور نکل جانا، باب تفعیل میں آکر یہ متعدی ہوگئے اور معنی ہوئے دور کر دینا، اللہ تعالیٰ کی تسبیح وتقدیس کے معنی یہ ہوں گے کہ بندہ اللہ تعالیٰ کے حق میں یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ وہ ہر طرح کے نقص وعیب سے بعید ہے۔

قاضی فرماتے ہیں کہ قدّس کبھی طَہّرَ (پاک کرنا) کے معنی میں بھی آتا ہے۔ پس تقدیس کے دو معنی ہوئے بعید رکھنا، پاک کرنا، اور حقیقت یہ ہے کہ تبعید اور تطہیر میں ایک طرح کا لزوم ہے کیونکہ جب شئی کو پاک کر دیا گیا تو گویا اس کو گندگیوں سے دور کر دیا گیا۔
ایک مسئلہ یہ ہے کہ نسبح اور نقدس میں کچھ فرق ہے یا دونوں مترادف اور ایک دوسرے کی تاکید ہیں
زمخشری کی رائے یہ ہے کہ تسبیح و تقدیس میں تو ترادف ہے لیکن قرآن کریم میں وارد ہونے والے نسبح بحمدك اور نقدس لك کے درمیان فرق ہے۔
تسبیح و تقدیس دونوں کے معنی ایک ہیں یعنی پاک ظاہر کرنا کسی کو نقائص سے بعید خیال کرنا، آیت کریمہ میں نسبح سے مراد وہ پاکی ہے جو ملائکہ کے اعتقاد میں ہے اور نقدس سے مراد وہ پاکی ہے جو حق تعالیٰ کی ذات میں ہے یعنی ہمارے عقیدہ میں بھی تو پاک ہے اور حقیقۃً اپنی ذات میں بھی پاک ہے۔
یا دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ تسبیح میں وہ نزاہت باری مراد ہے جو طاعات کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہے۔ اور نقدس لک میں وہ نزاہت مراد ہے جو اعتقادات میں ظاہر ہوتی ہے یعنی اے اللہ ہم تجھ کو منزہ ظاہر کرتے ہیں اپنی طاعات وعبادات کے ذریعہ اور ہم تجھ کو منزہ باور کرتے ہیں اپنے اعتقادات میں
زمخشری کی اس توجیہ کے مطابق نقدس لك کا لام زائدہ ہے اور وہ نقدسك کے معنی میں ہے
قاضی نے دونوں کے درمیان جو فرق کیا ہے اس کے مطابق لام کو زائدہ نہیں ماننا پڑتا۔ قاضی کہتے ہیں کہ تسبیح کے معنی ہیں ہم اللہ تعالیٰ کو تمام نقائص سے بعید سمجھتے ہیں اور اس کا عقیدہ رکھتے ہیں۔
اور نقدس لك کے معنی ہیں۔ خدا کی مرضی کی خاطر ہم خود کو گناہوں سے پاک رکھتے ہیں۔ گویا ملائکہ نے نسبح بحمدک میں تو صرف اللہ تعالیٰ کی نزاہت بیان کی۔ اور نقدس لک میں اپنی طہارت کا ذکر کیا
قاضی فرماتے ہیں کہ ہماری اختیار کردہ توجیہ کے مطابق تقابل بھی کامل ہو جاتا ہے یعنی ملائکہ آدم کے فساد کے مقابلہ میں اپنی تسبیح رکھی۔ چونکہ فساد کی تفسیر ایک جماعت نے شرک سے کی ہے اور شرک کا تعلق عقیدہ سے ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں تسبیح کا لفظ آیا۔ جس کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ کے بعید از نقص ہونے کا عقیدہ رکھنا۔
اور آدم کے سفکِ دماء (خونریزی) کے مقابلہ میں اپنی تقدیس (گناہوں سے پاکی) رکھی۔ ظاہر ہے کہ سفکِ دماء ایک فعل اور عمل ہے اس لئے مقابلے کا تقاضہ یہ ہے کہ نقدس لک کے ایسے معنی مراد لئے جائیں جس سے ملائکہ کا فعل اور عمل ظاہر ہو نہ کہ ان کا اعتقاد۔
وبحمدك فی موضع الحال۔ یہ وبحمدک کی ترکیب نحوی یا حالت اعرابی سے بحث ہے، فرماتے ہیں کہ وبحمدک حال ہے اور اس کا ذوالحال نسبح کی ضمیر فاعل ہے۔ تقدیری عبارت ہوگی۔
ونحن نسبح متلبسین بحمدك یعنی خدایا ہم تیری تسبیح کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ تیری اس توفیق تسبیح اور تیرے اس الہام معرفت پر ہم تیرا شکر بھی کرتے ہیں۔
قاضی کہتے ہیں کہ ملائکہ کے قول ونحن نسبح سے یہ وہم پیدا ہو سکتا ہے کہ ملائکہ عجب اور افتخار میں مبتلا

تھے جبھی تو انہوں نے اپنی تسبیح کا مظاہرہ کیا۔ پس وبحمدک کے ذریعہ اس وہم کا تدارک کیا گیا ہے کہ الٰہی ہم تیری اس توفیق پر تیرا شکر ادا کرتے ہیں، ہم اپنی تسبیح کو محض اپنا پیدا کردہ عمل سمجھ کر اس پر اترائے ہوئے نہیں ہیں۔ یہاں ایک بات یہ بھی سمجھ لینے کی ہے کہ ملائکہ کون سے الفاظ اور کون سے صیغوں میں اللہ تعالیٰ کی تسبیح وتقدیس کرتے ہیں، حسن بصری نے فرمایا کہ وہ الفاظ ہیں سبحان اللہ وبحمدہ سبحان اللہ العظیم، یہی روایت حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ سے بھی ہے۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سوال کیا یا رسول اللہ ماصلوٰۃ الملائکۃ اے رسولِ خدا فرشتوں کی نماز کیا ہے؟ آں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اس کا کوئی جواب نہیں مرحمت فرمایا اس کے فوراً بعد حضرت جبریل علیہ السلام حاضر ہوئے اور انہوں نے فرمایا کہ عمر نے اہل سماء کی نماز کے بارے میں دریافت کیا ہے فرمایا ہاں۔ جبریل نے کہا میرا ان کو سلام کہیئے اور ان کو خبر دیجئے کہ آسمانِ دنیا کے ملائکہ توسجدہ میں قیامت تک کے لئے حریرہ میں پڑے ہوئے ہیں اور ان کی تسبیح ہے سبحان ذی الملک والملکوت اور دوسرے آسمان والے قیامت تک کے لئے قیام میں ہیں اور سبحان ذی العزۃ والجبروت پڑھتے ہیں اور تیسرے آسمان والے رکوع میں ہیں اور ان کا وظیفہ ہے سبحان الحی الذی لا یموت۔

وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاۤءَ كُلَّهَا اما بخلق علم ضروری بها فیه او القاء فی روعه ولا یفتقر الی سابقة اصطلاح لیتسلسل والتعلیم فعل یترتب علیه العلم غالبا ولذلك یقال علمته فلم یتعلم وادم اسم اعجمی کازر وشالخ واشتقاقه من الادمة وهی السمرة او من الادمة بالفتح بمعنى الاسوة او من ادیم الارض لما روی عنه علیه السلام انه تعالى قبض قبضة من جمیع الارض سهلها وحزنها فخلق منها ادم فلذلك یاتی بنوه اخیافا او من الادم والادمة بمعنى الالفة تعسف کاشتقاق ادریس من الدرس ویعقوب من العقب وابلیس من الابلاس

ترجمہ (آیت) اور علم دے دیا اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو کل چیزوں کے اسماء کا۔
(عبارت) یہ تعلیم یا تو آدم میں اسماء کا علم بدیہی پیدا فرما کر دی گئی یا ان کے دل میں ڈال کر اور اس کے لئے کسی سابقہ اصطلاح کی جانب کوئی حاجت نہیں کہ تسلسل لازم آئے اور تعلیم ایک فعل اور عمل ہے جس پر اکثر وبیشتر علم کا ترتب ہوتا ہے اسی وجہ سے کہا جاتا ہے عَلَّمتہ فلم یتعلم میں نے اس کو سکھایا لیکن اس نے نہیں سیکھا، اور آدم عجمی نام ہے جیسے آزر وشالخ عجمی ہیں اور اس کو اُدمة بضم الہمزۃ بمعنی گندم گوں ہونا سے یا اَدمة بفتح الہمزہ بمعنی اسوہ ونمونہ سے، یا حدیث ان اللہ تعالے قبض قبضة الخ، یعنی اللہ تعالےٰ نے پورے روئے زمین سے ایک مٹھی لی جس میں نرم اور سخت دونوں طرح کی زمین تھی۔ پھر اس نے

آدم کو پیدا فرمایا اور اسی وجہ سے اولاد آدم مختلف رنگ و روپ میں ظاہر ہوتی ہے غرض اس حدیث کی روشنی میں آدم کو ادیم الارض سے یا اُدم اور اُدْمَۃٌ بمعنی الفت سے ماخوذ قرار دینا تکلف ہے جیسا کہ ادریس کو درس اور یعقوب کو عقب اور ابلیس کو ابلاس سے مشتق قرار دینا تکلف ہے ۔

تشریح یہ تعلیم کی کیفیت اور آدم کے صیغہ پر بحث ہے ۔ عبدالحکیم محشی بیضاوی فرماتے ہیں کہ عَلَّمَ آدَمَ الاسماء معطوف ہے قال انی اعلم مالا تعلمون پر اور اس عطف کا مقصود یا اسی کا فائدہ معطوف کے ذریعہ معطوف علیہ کی تفسیر کرتا ہے ۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا عطف جملہ محذوفہ پر ہو یعنی فجعل خلیفۃ و سماہ آدم وعلم آدم الاسماء الآیۃ آدم علیہ السلام کو اسماء کی تعلیم وہبی طور پر ہوئی، کسبی طور پر نہیں، اب تعلیم وہبی کی تین صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ آدم کی ذات میں یا ان کے دل و دماغ میں اسماء کا علم بلا واسطہ پیدا فرما دیا گیا ۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی فرشتے کے ذریعہ دل میں ڈالا گیا ۔ قاضی نے او القاء فی الروع سے اسی دوسری صورت کی جانب اشارہ کیا ہے غرضیکہ قاضی کی دونوں توجیہوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آدم کو جو علم دیا گیا وہ علم استدلالی نہیں ۔ علم وہبی تھا اور وہ وہبی بھی تھا اس میں آدم کے کسی فعل اختیاری کو دخل نہیں تھا ۔

شیخ زادہ نے کہا کہ تعلیم الٰہی مختلف طریقوں سے ہوتی ہے، کبھی فرشتے کے ذریعہ دل میں ڈال کر، کبھی پس حجاب کوئی آواز سنوا کر، کبھی فرشتوں کو بھیج کر ان کے ذریعہ تلاوت کروا کر، سب سے افضل و اشرف یہی تیسرا طریقہ ہے ۔ قرآن حکیم میں بھی ان مختلف طریقوں کا ذکر ہے ۔ ارشاد ہے ۔ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا الآیۃ شارحین بیضاوی نے تعلیم اسماء کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اسماء کی تعلیم اس طرح دی کہ پہلے تمام انواع اور وسائل معاش، مثلاً گائے، بیل، گھوڑا ہل وغیرہ کو پیدا فرمایا ۔ پھر آدم کو وہ انواع و وسائل دکھلا کر اُن کے دل میں ان کے نام، ان کے کام اور ان کی کیفیت استعمال القاء فرمائی ۔ مثلاً گائے کے بارے میں تعلیم دی کہ وہ دودھ کے لئے ہے، اور گھوڑا سواری کے لئے وغیرہ ۔

ولا یفتقر الی سابقۃ اصطلاح ۔ یہ ابوہاشم کا رد ہے ۔ ابوہاشم کہتے ہیں کہ حضرت آدم کو اسماء کا علم استدلالی دیا گیا تھا اور اسماء توقیفی یعنی حق تعالیٰ کے الہام کردہ ہیں بلکہ خود آدم کے وضع کردہ ہیں ۔ ابوہاشم کی دلیل یہ ہے کہ اسماء کی تعلیم بغیر لغتِ سابقہ اور اصطلاح سابق کے نہیں ہو سکتی گویا تعلیم سے پہلے ان کو ایک اصطلاح اور لغت بنانے کی صلاحیت بخشی گئی جب وہ اصطلاح اور لغت بن گیا تو اسی وضع کردہ لغت میں ان کو تعلیم دی گئی ۔

ابو ہاشم کے اور بھی استدلالات ہیں جن کے مفصل جوابات تفسیر کبیر میں موجود ہیں ۔ شائقین حضرات امام رازی کے بحر زخار میں غوطہ لگائیں ۔ قاضی نے ان متعدد جوابات میں سے صرف ایک جواب لیا ہے ۔ راقم الحروف شکیل احمد تمبوری نے جب التقریر الحاوی جس کی تمام جلدیں راقم ہی کی تصنیف کردہ ہیں اور راقم ہی کی کاوش جگر اور محنت فکر و نظر کا نتیجہ ہیں وہ کسی مدرس یا استاذ کی درسی تقریر ہرگز نہیں ہیں، اور حضرت مولانا سید فخر الحسن صاحبؒ کی جانب انتساب محض برکت اور ان کی ذات گرامی سے غایتِ تعلق کی بنا پر تھا، مقدمہ نگار یا دیباچہ نگار جناب کاشف الہاشمی صاحب نے دیباچہ محض لاعلمی میں تحریر فرمایا ہے، وہ اصل حقیقت سے بالکل بے خبر ہیں ان کو یہ ہرگز معلوم نہیں کہ التقریر الحاوی

کسی کی تصنیف ہے یا تقریر، اُن سے ایک مخصوص قسم کا دیباچہ لکھنے کو کہا گیا انہوں نے امثالاً لکھ دیا۔ الغرض اسکی پہلی جلدوں میں میں نے اس کا التزام کیا ہے کہ امام رازی اور علامہ زمخشری کی آراء کو با تفصیل اصل ماخذ سے نقل کر دوں، لیکن اب اس اسلوب کو اختصاراً چھوڑنا پڑا اور اسی کی تشریح پر قناعت کرنی پڑی جس کو قاضی نے اختیار کیا ہے۔ قاضی نے تفسیر کبیر سے ابو ہاشم کا جو جواب لیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر تعلیم کے لئے اصطلاح سابق کا ہونا ضروری ہے تو دور یا تسلسل لازم آئے گا۔ اس لئے کہ اس اصطلاح سابق کی تعلیم کے لئے مزید کسی اصطلاح کو اس سے پہلے ماننا پڑے گا۔ اب وہ اصطلاح یا تو عین اصطلاح اول ہے یا غیر اصطلاح اول ہے۔ پہلی صورت میں توقف الشئ علے نفسہ لازم آتا ہے جو کہ دور ہے اور دوسری صورت میں تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ اس دوسری اصطلاح کی تعلیم کے لئے اس سے پہلے کسی تیسری اصطلاح کا وجود ماننا پڑے گا اور تیسری سے پہلے چوتھی اصطلاح کا الغرض ایک غیر متناہی سلسلہ اصطلاحات کا جمع ہو جائے گا جو کہ تسلسل ہے۔ پس ثابت ہوا کہ تعلیم الٰہی آدم کو بغیر اصطلاح سابق کے ہوئی۔ اور تعلیم الٰہی اصطلاح سابق کی محتاج نہیں۔

قاضی نے فرمایا کہ تعلیم ایک عمل ہے جس پر اکثر علم مرتب ہوتا ہے، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ عمل تعلیم پایا جائے اور اس پر علم کا ترتب نہ ہو چنانچہ کہا جاتا ہے علمتہ فلم یتعلم میں نے اس کو تعلیم دی لیکن وہ علم والا نہ ہوا۔ اگر عمل تعلیم پر علم کا ترتب لازم ہوتا تو یہ مقولہ صحیح نہ ہوتا۔

شیخ زادہ کو قاضی کی اس رائے سے اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح موثر پر اثر کا ترتب لازم ہے۔ اور اثر اپنے مؤثر سے کبھی متخلف اور جدا نہیں ہوتا اسی طرح تعلیم پر علم کا ترتب لازم ہے غالب اور اکثری نہیں ہے، اور علمتہ فلم یتعلم از قبیل مجاز ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ میں نے اس کو تعلیم دینے کی راہیں اختیار کیں لیکن اللہ تعالےٰ نے اس کے اندر علم نہیں پیدا فرمایا اور میری کوشش کامیاب نہیں ہوئی۔

وآدم اسمٌ عجمی = یہ آدم کی لغوی تحقیق ہے۔ آدم عجمی عَلَم ہے اور عجمہ اور علمیت کی بنا پر غیر منصرف ہے علماء نحو کہتے ہیں کہ انبیاء کرام کے اسماء گرامی میں صرف تین اسماء گرامی عربی ہیں یعنی محمد، شعیب، صالح اور باقی سب عجمہ ہیں۔ اور عجمہ میں بھی تین منصرف ہیں اور باقی غیر منصرف اس طرح کل چھ اسماء گرامی منصرف ہیں ؎

صالح و ہود و محمد با شعیب و نوح و لوط ⁂ منصرف داں و دگر باقی ہمہ لاینصرف

آدم اسی طرح ایک عجمی علم ہے جس طرح آذر اور شالخ عجمی علم ہیں۔

بعض نے کہا ہے کہ جس طرح ادریس درس سے مشتق ہے اور کثرت درس و تدریس کی بنا پر ایک پیغمبر کا نام ادریس ہوا، اور یعقوب عقب سے مشتق ہے جس کے معنی بعد میں آنے کے ہیں۔ اور حضرت اسحٰق علیہ السلام کے بعد پیدا ہونے اور جانشین ہونے کی وجہ سے یعقوب کے نام سے موسوم ہوئے اور ابلیس ماخوذ ہے ابلاس (نا امید ہونا) سے ابلیس رحمتِ خداوندی سے نا امید ہونے کی وجہ سے ابلیس کہلایا۔

اسی طرح آدم کو بعض لوگوں نے اُدْمَۃٌ گندم گوں ہونا سے بعض نے اَدَمَۃٌ قابل پیروی ہونا سے، بعض نے ادیم الارض (روئے زمین) سے ماخوذ مانا ہے۔ ادیم الارض سے ماخوذ ماننے کی بنیاد یہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پوری روئے زمین سے سخت زمین سے بھی اور نرم زمین سے بھی ایک مٹھی لی اور اس سے حضرت آدم علیہ السلام کو

پیدا فرمایا۔ اسی وجہ سے اولادِ آدم کے رنگ و روپ اور مزاج و طبیعت میں اختلاف ہے نیز آدم کا اشتقاق اُدْمٌ یا اُدْمَۃٌ بمعنی انس و الفت سے بھی مانا گیا ہے۔ وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ آدم گندم گوں تھے اور وہ اسوہ اور قابلِ پیروی تھے، وہ روئے زمین کا خلاصہ تھے، ان کے مزاج اور طبیعت میں الفت اور انسیت تھی اس لئے ان کا نام آدم ہوا۔
محقق بیضاوی نے فرمایا کہ یہ تمام تر تکلف اور تصنع ہے، نہ ابلیس مشتق ہے ابلاس سے اور نہ یعقوب عقب سے اور نہ ادریس درس سے اور نہ آدم اُدمۃ یا ادیم الارض وغیرہ سے مشتق نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اعلام و اسماء عجمی ہیں اور عجمی عربی سے مشتق نہیں ہو سکتا۔

والاسم باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشئ ودليلا يرفعه الى الذهن من الالفاظ والصفات والافعال واستعماله عرفا في اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان مركبا او مفردا مخبرا عنه او خبرا او رابطة بينهما واصطلاحا في المفرد الدال على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة والمراد في الآية اما الاول او الثاني وهو يستلزم الاول لان العلم بالالفاظ من حيث الدلالة متوقف على العلم بالمعاني و والمعنى انه تعالى خلقه من اجزاء مختلفة وقوى متباينة مستعدا لادراك انواع المدركات من المعقولات والمحسوسات والمتخيلات والموهومات والهمه معرفة ذوات الاشياء وخواصها واسمائها واصول العلوم وقوانين الصناعات وكيفية آلاتها۔

ترجمہ اور اسم اپنے معنی اشتقاقی کے اعتبار سے وہ ہے جو کسی کی علامت اور ایسی دلیل ہو جو اس شئ کو بلند کرکے اور اٹھا کر ذہن تک پہنچا دے یعنی الفاظ، صفات اور افعال۔ اور اسم کا استعمال عرفِ عام کے اعتبار سے اس لفظ کے اندر ہوتا ہے جو کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو خواہ وہ لفظ مفرد ہو یا مرکب مخبر عنہ ہو یا خبر یا مخبر عنہ اور خبر کے درمیان حرف رابطہ،
اور اسم کا استعمال اصطلاحِ خاص کے اعتبار سے لفظ مفرد کے اندر ہے جو ایسے معنی مستقل پر دلالت کرتا ہے جو کسی زمانہ پر مشتمل نہیں ہیں اور آیت کریمہ میں اسماء سے مراد یا پہلے معنی ہیں یا دوسرے اور معانی ثانی متلزم ہیں معنی اول کو، اس لئے کہ الفاظ کو اس حیثیت سے جاننا کہ وہ دلالت کرتے ہوں۔ موقوف ہے معانی کے جاننے پر اور مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو مختلف اجزاء اور مختلف قویٰ سے بنایا اور ان میں مختلف قسم کے مدرکات و معلومات کے ادراک کی صلاحیت رکھی یعنی معقولات، محسوسات، متخیلات موہومات کے ادراک کی۔ اور ان کے دل میں اشیاء کی ماہیات، ان کے خواص، ان کے اسماء، علوم کے اصول، صنعتوں کے قواعد کلیہ، اور آلات کی کیفیت و صورت کی معرفت ڈالی۔

تشریح یہ اسماء کی تحقیق ہے اور تعلیم آدم سے کیا مراد ہے اس کی تشریح ہے۔
اسم کوفیین کے نزدیک سمۃ بمعنی علامت سے مشتق ہے اور اہل بصرہ کے نزدیک سُمُوٌّ سے مشتق ہے جس کے معنی بلندی کے ہیں، اتنا ذہن نشین کر لینے کے بعد سمجھنا چاہیئے کہ اسم کے تین معنی ہو سکتے ہیں معنیٰ اشتقاقی، معنی عرفی، معنی اصطلاحی، معنی اشتقاقی سب سے زیادہ وسیع اور عام ہیں، یعنی اسم شئی کسی شئی کی علامت یا دلیل ہے جو اس شئی کو ذہن تک پہنچا دے یہ تعریف شئی کے علم اور نام پر شئی کے وصف اور صفت پر اور شئی کے فعل اور عمل پر غرض کہ سبھی پر صادق آتی ہے کیونکہ شئی کا نام اس کے لئے علامت و دلیل ہے اور نام سے ذہن میں اس کا تصور آجاتا ہے، اسی طرح شئی کی صفت بھی اس کے لئے علامت و دلیل ہوتی ہے مثلاً الرّجل الاحمر وغیرہ علیٰ ہٰذا القیاس شئی کا عمل شئی کے لئے علامت ہے جیسے الرجل الحائک الرجل الحداد وغیرہ۔

دوسرے معنی عرفی ہیں، عرف سے مراد عرف عام ہے یعنی جس کو عوام نے اختیار کر رکھا ہو وہ کسی خاص طبقہ یا مخصوص اہل فن کی اصطلاح نہ ہو۔ عرفِ عام میں اسم کا استعمال اللفظ الموضوع لمعنی میں ہوتا ہے یعنی وہ لفظ جو کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو خواہ وہ لفظ مفرد ہو یا مرکب، مخبر عنہ یعنی اسم ہو یا خبر یعنی فعل ہو۔
معنی عرفی اور معنی اشتقاقی لازم و ملزوم ہیں یعنی جس طرح معنی اشتقاقی کا عالم وہی ہے جو صفات خواص اعمال سبھی کا علم رکھتا ہو اسی طرح معنی عرفی کا عالم ہے۔ اس لئے کہ جو شخص لفظ موضوع یا لفظ دالّ کا علم رکھتا ہے اور لفظ موضوع کا علم مکمل نہیں ہو سکتا جب تک اُس معنی کا علم نہ ہو جس کے لئے لفظ موضوع خاص ہوتا ہے پس معنی عرفی کا عالم بھی صرف الفاظ کا عالم نہیں ہے بلکہ الفاظ اور معانی اور حقائق سبھی کا عالم ہے۔
تیسرے معنی اصطلاحی ہیں۔ اصطلاح سے مراد اہلِ عربیت اور اہل نحو کی اصطلاح ہے، اہلِ نحو کے نزدیک اسم وہ لفظ مفرد ہے جو معنی مستقل پر دلالت کرے اور وہ معنی کسی زمانہ پر مشتمل نہ ہوں۔
واضح ہو کہ تمام دقیقہ رس اور حقیقت پسند مفسرین اس جانب گئے ہیں کہ اسماء سے مراد صرف نام اور الفاظ اور لغات کا علم نہیں ہے کیونکہ یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ ایک شخص محض بچوں کی طرح چند ناموں کی فہرست رٹ لینے کی وجہ سے مسجود ملائکہ، خلیفۃ اللہ فی الارض، مکرم فی ملکوت السمٰوات والارض بنا دیا جائے، بلکہ علّم آدم الاسماء سے اشیاء کے نام، ان کے خواص، ان کے افعال، ان کی ماہیات مراد ہیں
والمعنی انہ تعالیٰ خلقہ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آدم ملائکہ سے ذاتاً افضل ثابت نہیں ہوتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ترجیحی معاملہ کیا (معاذًا باللہ) کیونکہ آدم کو تعلیم دے دی اور ملائکہ کو تعلیم نہیں دی۔ برتری تو اس وقت ظاہر ہوتی جب ان دونوں کو یکساں رکھا جاتا یعنی دونوں کو تعلیم دی جاتی۔ یا کسی کو نہ دی جاتی۔
جواب کا حاصل یہ ہے کہ تعلیم سے مراد یہ نہیں ہے کہ آدم علیہ السلام کو باقاعدہ بٹھا کر پڑھایا لکھایا گیا اور ان کو تیاری کرائی گئی بلکہ تعلیم سے مراد استعدادِ علم عطا کرنا ہے۔ آدم علیہ السلام کو مختلف اجزاء اور مختلف قوی سے پیدا کیا گیا۔ ان مختلف اجزاء سے ترکیب پانے کی وجہ سے ان میں مختلف مدرکات کے ادراک کی صلاحیت تھی اور ملائکہ اپنی بساطت اور عدم ترکیب کی بنا پر اس صلاحیت سے محروم تھے۔

ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ الضمیر فیه للمسمیات المدلول علیها ضمنا اذ التقدیر اسماء المسمیات فحذف المضاف الیه لدلالة المضاف علیه وعوض عنه اللام کقوله تعالیٰ وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَيْبًا لان العرض للسوال عن اسماء المعروضات فلا یکون المعروض نفس الاسماء سیما ان ارید به الالفاظ والمراد به ذوات الاشیاء او مدلولات الالفاظ وتذکیره التغلیب بل المشتمل علیه من العقلاء وقرئ عرضهن وعرضها علی معنی عرض مسمیاتهن او مسمیاتها

ترجمہ (آیت) پھر وہ دکھائے فرشتوں کو۔
(عبارت) عرضھم کی ضمیر ان مسمیات کے لئے ہے جن پر ضمناً دلالت ہو چکی، کیونکہ تقدیری عبارت تھی "اسماء المسمیات" مضاف الیہ کو اس لئے حذف کر دیا گیا کہ مضاف اس پر دلالت کرتا ہے اور مضاف الیہ کے عوض میں الف لام لے آیا گیا ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَيْبًا" اس لئے کہ عرض یعنی ظاہر کرنا یا دکھانا اور پیش کرنا یہ سوال کرنے کے لئے ہے کہ پیش کردہ چیزوں کے اسماء کیا ہیں، پس پیش کردہ چیز نفس اسماء نہیں ہو سکتے، خصوصاً اس وقت جبکہ مراد اس پیش کردہ چیز سے الفاظ ہوں اور مراد مسمیات سے ماہیاتِ اشیاء ہیں یا معانیِ الفاظ ہیں، اور عَرَضَهُمْ کی ضمیر کو مذکر لانا اس لئے ہے کہ مسمیات جن چیزوں پر مشتمل ہے یعنی عقلاء وغیر عقلاء ان میں عقلاء کو غلبہ دے دیا گیا ہے۔ اور ایک قرارت عرضھن کی ہے اور تیسری قرارت عرضہا کی ہے اس صورت میں توجیہ یہ ہوگی عرض مسمیاتھن یا عرض مسمیاتہا۔

تشریح عرضہم کی ضمیر جمع مذکر عاقل کس جانب لوٹتی ہے؟ اگر لفظ اسماء کی جانب لوٹائیں تو وہ ذا مؤنث کے حکم میں ہے۔ اس کی جانب ضمیر جمع مذکر کیوں کر راجع ہو سکتی ہے، مفسر نے کہا کہ عرضہم کی ضمیر کا مرجع لفظوں میں مذکور نہیں ہے بلکہ ضمنی ہے یعنی اسماء کے ضمن میں وہ پایا جاتا ہے یعنی مسمیات اور اسماء مسمیات پر ضمناً اس لئے دلالت کرتا ہے کہ تقدیری عبارت یوں مانی گئی ہے۔ وعَلَّمَ آدم اسماء المسمیات ۔مسمیات مضاف الیہ ہے اس کو حذف کر کے اس کے عوض میں مضاف یعنی اسماء پر الف لام لے آئے جیسا کہ آیت کریمہ واشتعل الرأس شیبًا میں تقدیر یوں مانی گئی واشتعل راسی شیبًا یا متکلم مضاف الیہ کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض راس پر الف لام زیادہ کر دیا گیا۔
اب چونکہ مسمیات یعنی ماہیات میں اہل عقل بھی ہیں اور غیر اہل عقل بھی اس لئے اہل عقل کو غیر اہل عقل پر غلبہ دیدیا گیا اور ضمیر جمع مذکر عاقل لائی گئی۔ قاضی کے قول وتذکیرہ لتغلیب ما اشتمل علیہ من العقلا کا یہی مطلب ہے۔

لان العرض للسوال عن اسماء المعروضات = یہ علت وحکمت ہے اس بات کی کہ ضمیر کا مرجع مسمیات قرار دیا گیا فرماتے ہیں کہ عرضہم کی ضمیر کا مرجع مسمیات (جن سے مراد ماہیات ہیں جیسا کہ معنی اشتقاقی کا

تقاضہ ہے یا الفاظ کے مدلولات و معانی ہیں جیسا کہ معنی اصطلاحی کا اقتضاء ہے) کو قرار دیا گیا اسماء کو نہیں، اس لئے کہ جس چیز کو پیش کیا گیا تھا اس کو پیش کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اس پیش کردہ چیز کے اسماء اور نام پوچھے جائیں اب اگر ضمیر عرضہم کی اسماء کی جانب راجع کریں تو مطلب یہ ہوگا کہ ملائکہ کے سامنے اسماء پیش کئے گئے اور ان سے پوچھا گیا کہ ان اسماء کے اسماء یا ان ناموں کے نام کیا ہیں؟ اور ظاہر ہے کہ یہ ایک بے معنی سوال معلوم ہوتا ہے خصوصًا اس سوال کا بے معنی ہونا اس وقت اور زیادہ نمایاں ہوتا ہے جبکہ اسماء سے اس کے معنی عرفی یا معنی اصطلاحی یعنی الفاظ مراد لئے جائیں۔ کیونکہ ان دونوں صورتوں میں واضح طور پر یہی معنی نکلتے ہیں کہ حق تعالٰے نے چند الفاظ ملائکہ کے سامنے رکھ کر ان سے دریافت کیا کہ ان الفاظ کے الفاظ بتاؤ۔ معنی اشتقاقی کی صورت میں تو کچھ معنویت پیدا بھی ہوسکتی ہے۔

قاضی نے کہا کہ ایک قراءت عرضہن بضمیر جمع مونث اور تیسری قراءت عرضہا بضمیر واحد مونث بھی ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ضمیر اسماء ہی کی طرف لوٹے گی لیکن مراد ضمیر سے مسمیات ہی ہوں گے۔

فَقَالَ اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ تبکیت لهم وتنبیه علی عجزهم عن امر الخلافة فان التصرف والتدبیر واقامة المعدلة قبل تحقق المعرفة والوقوف علی مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق محال ولیس بتکلیف لیکون من باب التکلیف بالمحال والانباء اخبار فیه اعلام ولذلك یجری مجری کلّ واحد منهما

ترجمہ (آیت) پھر کہا بتاؤ تم مجھ کو نام اُن کے۔

(عبارت) یہ ملائکہ کو ساکت کرنا ہے، اور اس پر ان کو متنبہ کرنا ہے کہ وہ خلافت کے امور سے عاجز ہیں کیونکہ تصرفات اور انتظامات اور عدل کی اقامت، معرفت کے تحقق سے پہلے اور مراتب استعدادات پر اطلاع پانے سے پہلے اور حقوق کی مقدار جاننے سے پہلے محال ہے، یہ کسی حکم کا پابند کرنا نہیں ہے کہ یہ تکلیف بالمحال کے قبیلہ سے ہو جائے۔

اور انباء ایسی خبر دینا ہے کہ اس میں مخاطب کو حکم کا علم دیا جائے اور اسی وجہ سے ہر ایک دوسرے کے قائم مقام ہوتا ہے

تشریح قاضی نے انبئونی کے بارے میں کہا ہے کہ یہ تبکیت ہے یعنی یہ امر حکم کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ مخاطب کو ساکت کرنے کے لئے ہے۔ یہ درحقیقت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ملائکہ اشیاء کی ماہیات اور ان کی صفات اور ان کے اسماء بتانے سے قاصر تھے اور اللہ تعالٰے یہ جانتا تھا، پس عاجز و قاصر کو حکم دینا ایک محال چیز کا حکم دینا ہے جس کو تکلیف مالا یطاق کہتے ہیں۔ اور تکلیف مالا یطاق اگرچہ اشاعرہ کے نزدیک عقلاً جائز ہے لیکن واقع نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ انبئونی کا امر ایجاب حکم کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ ظاہر کرنے کے لئے ہے کہ مخاطب اس کی بجاآوری سے عاجز ہے اور چونکہ اسی مامور بہ پر خلافت موقوف تھی اس لئے ملائکہ کو یہ حکم دے کر ساکت و صامت کر دیا گیا کہ وہ بار خلافت کو نہیں اٹھا سکتے۔

امام رازی نے فرمایا کہ اللہ تعالٰے کے اس امتحان لینے سے ثابت ہوا کہ کائنات میں سب سے افضل چیز

علم ہی ہے اس لئے کہ اگر علم کے سوا کوئی اور شئی افضل ہوتی تو آدم کا کمال اسی میں ظاہر کیا جاتا۔
والانباء اخبارٌ فیہ اعلامٌ۔ انبئونی کا مصدر انباءٌ ہے انباءٌ کے معنی اخبارٌ فیہ اعلامٌ کے ہیں یعنی وہ اخبار جس میں مخاطب کو حکم کا فائدہ پہونچانا مقصود ہو اس لحاظ سے انباءٌ خاص ہوا اور اخبارٌ عام ہوا کیونکہ اخبار اس صورت میں بھی متحقق ہوتا ہے جبکہ یہ فائدہ مقصود نہ ہو۔ لیکن چونکہ خاص اور عام ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں اس لئے انبار اخبارٌ کی جگہ اور اخبارٌ انباءٌ کی جگہ استعمال ہوتے ہیں۔ چنانچہ یہاں اخبارٌ ہی کے معنی میں ہے۔

اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ ہ فی زعمکم انکم احقاء بالخلافة لعصمتکم وان خلقهم واستخلافهم وھٰذہ صفتهم لایلیق بالحکیم وھو وان لم یصرحوا به لکنه لازم مقالهم والتصدیق کما یتطرق الی الکلام باعتبار منطوقه قد یتطرق الیه بغرض ما یلزم مدلوله من الاخبار وبهٰذا الاعتبار یعتری الانشاءاتِ۔

ترجمہ (آیت) اگر ہو تم سچے۔
(عبارت) اپنے اس گمان اور دعوے میں کہ تم اپنی معصومیت کی وجہ سے خلافت کے حق دار ہو، اور اس دعوے میں کہ اولادِ آدم کو پیدا کرنا اور ان کو خلیفہ بنانا جبکہ ان کی یہ صفات ہیں اس حکیم مطلق کے شایانِ شان نہیں ہے اور ملائکہ نے اپنے اس دعوے کی اگرچہ صراحت نہیں کی تھی، لیکن ان کے قول سے یہ لازم آرہا تھا، اور تصدیق و تکذیب کی راہیں کلام میں جس طرح اس کے منطوق اور مفہوم ظاہر کے اعتبار سے کھلتی ہیں اسی طرح اس کے مدلول کو جو خبر لازم ہوتی ہے اس کی تبعیت میں بھی کھلتی ہیں اور انشادات کو تصدیق اسی لحاظ سے عارض ہوتی ہے۔

تشریح مفسر بیضاوی نے اپنی عبارت میں وہ دعویٰ ظاہر کیا ہے جس میں اللہ تعالیٰ ملائکہ کی تصدیق یا تکذیب چاہتا ہے۔
ملائکہ کا دعوے یا یہ تھا کہ ہم معصوم ہیں اس لئے خلافت کے حقدار ہیں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اگر تم اس دعوے میں سچے ہو تو ان چیزوں کے اسماء وصفات بتاؤ۔
یا ان کا دعوے یہ تھا کہ آدمی فطرتاً مفسد اور سفاک ہیں اور خدا تعالیٰ حکیم ہے۔ حکیم کو زیب نہیں دیتا کہ وہ مفسد و سفاک کو خلیفہ بنا دے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اگر تم اس دعوے میں سچے ہو اور میری حکمت کے ادراک میں اتنے بالغ نظر ہو تو ان چیزوں کے اسماء وصفات بتا کر دکھاؤ۔
شبہ پیدا ہوتا ہے کہ ملائکہ نے تو کوئی دعوے اور اخباری کلام کیا ہی نہیں۔ انہوں نے تو صرف اتجعل فیہا کے ذریعہ استفسار و استفہام کیا ہے اور ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك سے اس جملۂ استفہامیہ کو مقید کر دیا ہے یعنی اس کو جملۂ استفہامیہ کا حال بنا دیا ہے۔ اور جملۂ استفہامیہ انشاء ہے۔ اور صدق و کذب کا احتمال خبر میں ہوتا ہے نہ کہ انشاء میں۔ پس جملۂ انشائیہ بولنے والوں کو ان کنتم صادقین کیونکر فرمایا

گیا ہے. قاضی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ صدق و کذب کا احتمال کبھی کلام میں اس کے منطوق ظاہری کے اعتبار سے ہوتا ہے اور کبھی اس کے لازم معنی کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی وہ کلام فی نفسہ انشاء ہوتا ہے لیکن جس بنا پر وہ بات کہی گئی ہے یا جو بات اُس سے لازم آرہی ہے وہ خبر ہے۔

پس اس لازم کی وجہ سے ملزوم کو بھی صدق و کذب کے ساتھ متصف کر دیتے ہیں جیسے کسی نے پوچھا، ازیدٌ فی الدار تو یہ اگرچہ جملہ انشائیہ ہے لیکن اس سے لازمی طور پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ سائل زید کے گھر میں ہونے سے لاعلم ہے۔ یہ لازمی معنی خبر ہیں اور اس اعتبار سے آپ سائل کو صادق یا کاذب کہہ سکتے ہیں یا جیسے کسی نے آپ سے کہا اعطنی درھمًا کذا تو یہ اگرچہ امر ہے اور انشاء ہے لیکن اس سے لازم یہ آتا ہے کہ کہنے والا محتاج ہے ظاہر ہے کہ یہ لازمی معنی خبر ہیں اور ان کو صدق و کذب کے ساتھ متصف کیا جا سکتا ہے۔

اسی طرح ملائکہ کا قول اتجعل فیھا من یفسد فیھا ویسفك الدماء اگرچہ انشاء ہے لیکن اس سے لازمی طور پر یہ خبر اور یہ دعوے سمجھ میں آتا ہے کہ حکیم مطلق کی شایانِ شان نہیں کہ مفسد و سفاک کو پیدا فرمائے اور ان کو خلیفہ بنا دے۔

نیز ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك سے یہ دعوی لازم آتا ہے کہ ہم معصوم ہیں لہٰذا احق بالخلافت ہیں پس ان لازمی معنی کی وجہ سے ملائکہ کے قول کو صدق و کذب کے ساتھ متصف کیا گیا اور ان کنتم صادقین کے ذریعہ ان کو چیلنج کیا گیا۔

قَالُوْا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اعتراف بالعجز والقصور واشعار بان سوالهم كان استفسارا ولم يكن اعتراضا وانه قد بان لهم ما خفى عليهم من فضل الانسان والحكمة فى خلقه واظهار لشكر نعمته بما عرّفهم وكشف لهم ما اعتقل عليهم ومراعاة للادب بتفويض العلم كله اليه -

ترجمہ (آیت) بولے تو سب سے نرالا ہے، ہم کو کچھ معلوم نہیں سوائے اس کے جو تو نے سکھایا۔

(عبارت) یہ اپنے عجز اور قصور کا اعتراف ہے اور اس کا اظہار ہے کہ ان کا سوال استفسار یعنی نامعلوم کو معلوم کرنے کے لئے تھا، اعتراض کے لئے نہیں تھا اور نیز اس بات کا اظہار ہے کہ ان پر وہ چیز واضح ہوگئی جو مخفی رہ گئی تھی یعنی کمالِ انسانی، اور اس کی حکمتِ تخلیق. اور اللہ تعالیٰ کی اس نعمت کے شکر کا اظہار ہے کہ جو بات اُن کے لئے پیچیدہ بن گئی تھی اس کو اس نے پہچنوا دیا اور اس کو اُن پر منکشف کر دیا اور مراعاتِ ادب بھی ہے بایں طور کہ تمام علم اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر دیا۔

تشریح سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا جملۂ خبریہ ہے اور اس کا مخاطب حق تعالیٰ ہے اور جملۂ خبریہ سے دو ہی باتیں مقصود ہوتی ہیں اول مخاطب کو حکم کا فائدہ دینا دوم لازم حکم یعنی خود کے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ دینا۔ اللہ تعالیٰ دونوں باتوں سے آگاہ ہے وہ حکم کو بھی جانتا ہے اور ملائکہ کے عالم بالحکم ہونے کو بھی جانتا ہے پس حق تعالیٰ کی بارگاہ میں تخاطب بیں ملائکہ کے اس قول سے کیا مقصود ہے؟

قاضی نے اپنی اس عبارت میں وہ مقاصد ظاہر کئے ہیں شارح بیضاوی شیخ زادہ کے بقول قاضی نے چار مقصد بیان کئے ہیں۔
پہلا اور دوسرا مقصد اپنی درماندگی اور اپنے تام القلم ہونے کا اقرار ہے، اور یہ اعلان کرنا ہے کہ ہمارا سوال اعتراض کی غرض سے نہیں تھا بلکہ نامعلوم کو معلوم کرنے کی غرض سے تھا کیونکہ جو شخص کسی چیز سے جاہل ہوتا ہے، وہ اس مجہول چیز کے بارے میں اعتراض نہیں کرتا۔ استفسار کرتا ہے۔
یہ اقرار عجز وقصور لا علم لنا الا ما علمتنا سے واضح ہے کہ اس میں خود سے ہر طرح کے علم کی نفی کی گئی ہے۔
تیسرا مقصد اظہار شکر ہے یعنی حق تعالےٰ نے امتحان کی صورت نکال کر آدم کا کمال اور ان کی وجہ ترجیح اور صلاحیت خلافت ملائکہ پر واضح فرمادی یہ ملائکہ کے حق میں ایک طرح کی تعلیم وتعریف اور نامعلوم کا معلوم ہونا تھا اس لئے کلمۂ تسبیح کے ذریعہ اس کا شکر ادا کیا جا رہا ہے۔
چوتھا مقصد مراعات ادب ہے کہ ہر طرح کا علم حق تعالےٰ کی جانب منسوب کیا اور اپنی ذات سے علم کا سلب کیا یہ عالم کی سب سے بڑی تواضع ہے۔ کسی حکیم سے پوچھا گیا کہ سب سے بڑی تواضع کیا ہے؟ اس نے کہا کسی عالم کی طرف سے اپنے جہل کا اعتراف۔

وسبحان مصدر کغفران ولا یکاد یستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعله کمعاذ الله وقد اجری علما للتسبیح بمعنے التنزیه علی الشذوذ فی قوله سبحان من علقمة الفاخر وتصدیر الکلام به اعتذار عن الاستفسار والجهل بحقیقة الحال ولذلك جعل مفتاح التوبة فقال موسی علیه السلام سُبْحٰنَكَ تُبْتُ اِلَیْكَ وقال یونس سُبْحٰنَكَ اِنِّیْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ۔

ترجمہ اور سبحان مصدر ہے جیسے غفران، اور یہ استعمال نہیں کیا جاتا مگر مضاف منصوب بنا کر بایں طور کہ اس کا فعل ناصب مقدر ہو، جیسے مَعَاذَ اللہ۔ اور سبحان شذوذ کی بنیاد پر تسبیح بمعنی تنزیہ کا علم ہو کر بھی مستعمل ہے یہ استعمال شاعر کے قول ؏ سبحان من علقمة الفاخر میں وارد ہے۔
اور سبحان کو صدر کلام میں لانا استفسار واستفہام کی طرف سے معذرت پیش کرنا ہے اور حقیقت حال سے لاعلمی کا عذر پیش کرنا ہے، اور اسی وجہ سے اس کو کلمات توبہ کا افتتاحیہ اور اس کی کنجی قرار دیا گیا ہے۔
چنانچہ موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا "سبحانك تبتُ الیك" اور یونس علیہ السلام نے کہا۔
"سبحانك انی کنت من الظالمین"۔

تشریح یہ دو باتوں کی وضاحت ہے سبحان کی حیثیت صرفی کی اور اس کی حیثیت معنوی کی۔
صرفی حیثیت سے سبحان مصدر ہے یا اسم مصدر ہے یا علم مصدر ہے۔ بیضاوی فرماتے ہیں کہ مصدر ہے اور جو معنی سَبَحَ دور ہونا یا تسبیح دور کرنا پاک ظاہر کرنا کے ہیں وہی معنی سبحان کے ہیں۔ جمہور علماء کے نزدیک اسم مصدر ہے۔ علم مصدر کے طور پر اس کا استعمال شاذ ونادر ہے۔ علم مصدر کا مفہوم یہ ہے کہ مصدر

تسبیح جو تنزیہ کے معنی ہیں جب علم کے طور پر استعمال ہوگا تو اس کے لئے سبحان کا لفظ لایا جائے گا اس صورت میں علمیت اور الف نون زائدتان کی وجہ سے سبحان غیر منصرف ہوگا۔ اور پہلی دو صورتوں میں منصرف۔

قاضی نے فرمایا کہ سبحان ہمیشہ مضاف منصوب ہو کر استعمال ہوتا ہے اور اس کو نصب دینے والا فعل مقدر ہوتا ہے خواہ فعل مجرد سبح سبحانا مقدر مانا جائے خواہ سبّح سبحانًا کی تقدیر اختیار کی جائے مجرد کی تقدیر پر معنی ہوں گے حق تعالےٰ نقائص اور مساوی سے کوسوں دور ہے، مزید کی تقدیر پر معنی ہوں گے۔ بندہ حق تعالےٰ کو نقائص سے بعید سمجھتا ہے یا بیان کرتا ہے، سبّحَ اللہ سبحانًا میں جب فعل کو حذف کیا گیا تو مصدر کو مفعول بہ کی جانب مضاف کر دیا گیا اہل عربیت کہتے ہیں کہ اس طرح کے حذف و اضافت سے دوام کے معنی پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی بندہ کسی مخصوص زمانے میں اپنے معبود کی تنزیہ نہیں کر رہا ہے بلکہ اس کا یہ عمل دائم اور مسلسل ہے۔

جو صورت سبحانک میں اختیار کی گئی وہی معاذ اللہ میں بھی اختیار کی گئی ہے۔

اس کی اصل ہے اعوذ باللہ معاذا (پناہ مانگتا ہوں میں اللہ تعالےٰ کی پناہ مانگنا)

عَلَم تسبیح کے طور پر سبحان جس شعر میں استعمال ہوا ہے وہ پورا شعر اس طرح ہے ؎

وقد قلت لما جاءنی فخرہ ❊ سبحان من علقمۃ الفاخر۔

یہ شعر عرب کے مشہور قصیدہ گو شاعر اعشی کا ہے۔ علامہ مولوی فیض الحسن صاحب ادیب سہارنپوری نے حل ابیات بیضاوی نامی کتاب میں لکھا ہے کہ اعشی کے دو چچا زاد بھائی تھے عامر اور علقمہ، اعشی پناہ کا طالب بن کر علقمہ کے پاس پہنچا، علقمہ نے کہا میں تجھ کو ہر احمر و اسود سے پناہ دیتا ہوں، اعشی نے پوچھا اور موت سے؟ علقمہ نے کہا نہیں، پھر اعشی عامر کے پاس گیا اور اس سے پناہ طلب کی، عامر نے کہا میں تجھ احمر و اسود سے پناہ دیتا ہوں، اعشی نے یہاں بھی وہ بات دہرائی یعنی عامر سے پوچھا اور موت سے؟ عامر نے کہا۔ ہاں موت سے بھی، اعشی نے پوچھا کیوں کر؟ عامر نے جواب دیا تم کسی کو قتل کر کے آؤ گے تو دیت لے دو خون بہا ادا کروں گا۔ یہ خبر جب علقمہ کو پہونچی تو علقمہ نے افسوس کیا اور کہا کہ میں اعشی کا منشا نہیں سمجھ سکا۔ ورنہ میں اس کو موت سے بھی پناہ دے دیتا اس پر اعشی نے یہ شعر کہا ؎

وقد قلت لما جاءنی فخرہ ❊ سبحانَ من علقمۃ الفاخر

جب علقمہ کی فخر کی باتیں مجھ تک پہونچیں تو میں نے کہا کہ اس فخر کرنے والے شیخی باز علقمہ پر مجھے تعجب ہے شعر سے سبحان کے علم ہونے پر استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ شعر میں سبحان غیر منصرف استعمال ہوا ہے اور غیر منصرف ہونے کی بنیاد علمیت ہی ہو سکتی ہے۔ سبحان کے اوپر اس کے مصدر، اسم مصدر، اور علم مصدر ہونے کا کیا اثر پڑے گا اور ان تینوں میں ما بہ الامتیاز کون سی چیز ہے اس کو راقم نے اپنی کتاب میزان العلوم شرح سلم العلوم جو کتب خانہ تحریہ سے شائع ہوئی ہے اس میں پورے بسط سے لکھا ہے۔ اس میں ملاحظہ فرمایا جا سکتا ہے۔

وقصد ہیرا لکلام بہ۔ یہ سبحان کی معنوی حیثیت کا بیان ہے۔ معنوی حیثیت سے یہ اعتذار یعنی عذر خواہی اور عفو طلبی کے مقصد کے لئے استعمال ہوا ہے یعنی ملائکہ نے کہا کہ بار الٰہا ہم تجھ سے معافی چاہتے ہیں اور معذرت کرتے ہیں کہ تجھ سے تیری حکمت خفیہ کے بارے میں استفسار کیا ہے۔ ہماری یہ معذرت قبول فرما۔ ہم معذور ہیں کیونکہ جہل سے پاک صرف تیری ہی ذات اور ہماری ہستی جہل کا شکار ہے۔

یہی وجہ ہے کہ توبہ کے موقع پر بھی سبحانک کا استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جانب سے قرآن حکیم نے نقل کیا ہے سبحانك تبت الیك۔ یہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جو دیدار کی درخواست کی تھی اور ایک پرتوِ تجلی ہی سے بے خود ہو گئے تھے۔ پھر جب ہوش میں آئے تو یہ جملہ ان کی زبان سے نکلا جس کا حاصل یہ ہے کہ الٰہی دیدار کی درخواست کر کے مجھ سے خطا ہوئی میری معذرت قبول فرما کیونکہ خطا سے پاک صرف تیری ذات ہے۔

اسی طرح حضرت یونس علیہ السلام نے مچھلی کے پیٹ میں توبہ کرتے ہوئے کہا تھا۔ سبحانك إنی کنت من الظالمین۔ یعنی بار الٰہا بغیر اجازت میں نے ہجرت کی غلطی کی ہے تو اس کو معاف فرما اور میرا عذر قبول فرما کیونکہ غلطی سے صرف تیری ہی ذات پاک ہے۔

اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ ...... الذی لایخفی علیه خافیة اَلْحَکِیْمُ المحکم لمبدعاته الذی لایفعل الا ما فیه حکمة بالغة وانت فصل و قیل تاکید للکاف کما فی قولك مررت بك انت وان لم یجز مررت بانت اذ التابع یسوغ فیه مالا یسوغ المتبوع ولذلك جاز یاهٰذا الرجل ولم یجز یاالرجل وقیل مبتدأ خبره مابعدہ والجملة خبر انّ۔

ترجمہ (آیت) بے شک تو ہی ہے اصل دانا پختہ کار۔

(عبارت) یعنی تو ہی وہ علیم ہے جس پر کوئی مخفی چیز بھی مخفی نہیں ہے، الحکیم یعنی اپنی مخلوقات کو مستحکم طریقہ پر بنانے والا ایسا کہ وہی چیز بناتا ہے جس میں کامل درجہ کی حکمت ہے، اور انت ضمیر فصل ہے اور بعض نے کہا کہ اِنَّكَ کے کاف خطاب کی تاکید ہے، جیسے تمہارے قول مررتُ بك انت میں انت تاکید ہے، اگرچہ مررت بانت جائز نہیں ہے، کیونکہ تابع میں وہ چیزیں گوارا ہوتی ہیں جو متبوع میں گوارا نہیں ہوتیں، اور اسی وجہ سے یاھٰذا الرجل جائز ہے اور یا الرجل جائز نہیں ہے۔ اور بعض نے کہا کہ انت مبتدا ہے اور اس کا مابعد اس کی خبر ہے اور پھر یہ پورا جملہ اِنّ کی خبر ہے۔

تشریح اَنْتَ میں تین قول ہیں اول یہ کہ ضمیر فصل ہے۔ اِنّ کے اسم اور اس کی خبر کے درمیان، کاف خطاب اِنّ کا اسم ہے اور العلیم الحکیم اِنّ کی خبر اول وثانی ہیں۔ ضمیر فصل کی وضع التباس کے موقع کے لئے ہوئی تھی، یعنی جہاں خبر کا صفت سے التباس ہوتا ہو اور قاری اس تردد میں پڑ سکتا ہو کہ آیا یہ اپنے ماقبل کی خبر ہے یا اس کی صفت وہاں مبتدا و خبر کے درمیان ضمیر فصل ہو یا انت وغیرہ لائی جائے، تاکہ مابعد کا خبر ہونا متعین ہو جائے اور اس کے صفت ہونے کا احتمال ختم ہو جائے کیونکہ انت یا ھو ضمیر ہونے کی بنا پر موصوف نہیں بن سکتے پس ان کے مابعد کا خبر ہونا ہی متعین ہے، پھر ضمیر فصل کے استعمال میں وسعت

دی گئی اور عدم التباس کے مواقع میں بھی اس کا استعمال کیا گیا۔ ضمیر فصل کے استعمال کا ایک فائدہ تاکید علم اور مبتدا وخبر کے درمیان مضبوط ارتباط و پیوستگی کا اظہار ہے یہ فائدہ ہر مواقع پر حاصل ہو سکتا ہے یہاں یعنی انك انت العلیم الحکیم میں اگرچہ التباس کا اندیشہ نہیں ہے لیکن مذکورہ فائدہ حاصل ہو رہا ہے دوم یہ کہ اَنتَ تاکید ہے۔ انك کے کاف خطاب کی یعنی انت لاکر شدت وقوت سے یہ ثابت کرنا ہے کہ علیم و حکیم جس ہستی کو کہا جا رہا ہے وہ کاف خطاب یعنی حق تعالیٰ ہی ہے کوئی دوسری ہستی نہیں ہے۔ اس قول کے مطابق اَنتَ ضمیر منصوب کی تاکید واقع ہو رہا ہے حالانکہ خود انت کا ضمیر منصوب ہونا جائز نہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تابع واقع ہونے میں جو گنجائش ہوتی ہے وہ متبوع واقع ہونے میں نہیں ہوتی۔

جیسے مررت بك انت میں انت ضمیر مجرور کی تاکید ہے لیکن متبوع کی جگہ نہیں لے سکتا یعنی مررت بانت نہیں کہا جا سکتا، اسی طرح یا ھٰذا الرجل جس میں معرف باللام صفت ہے منادیٰ کی جائز ہے لیکن خود معرف باللام کا منادیٰ بن جانا یعنی یا الرجل جائز نہیں ہے۔

سوم یہ کہ انت مبتدا ہے العلیم اس کی خبر اول اور الحکیم اس کی خبر ثانی ہے۔ مبتدا اپنی دونوں خبروں سے ملکر خبر ہے اِنَّ کی۔

الحکیم۔ دراصل ذو حکمت یعنی حکمت والا کے معنی میں ہے اور فعیل اکثر فاعلٌ کے معنی میں آتا ہے قاضی نے المحکم لمبدعاته (اپنی ایجادات ومخلوقات کو مستحکم طور پر بنانے والا) سے اس کی تفسیر کی ہے اس سے ترشح ہوتا ہے کہ فعیل مُفعِلٌ کے معنی میں بھی آتا ہے۔ بعض نے تو یہ تسلیم کیا ہے اور نظیر میں الیم بمعنی مُولِمٌ کو پیش کیا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہ حاصل معنی کا بیان نہیں ہے معنی کا بیان ہے فعیل مُفعِل کے معنی میں نہیں آتا۔

قَالَ يٰٓاٰدَمُ اَنْۢبِئْهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ ۚ ای اعلمهم وقرئ بقلب الهمزة یاء وحذفها بکسر الهاء فیهما فَلَمَّآ اَنْۢبَاَهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ ۙ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۙ وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ استحضار لقوله انی اعلم ما لا تعلمون لکنه جاء به علی وجه البسط لیکون کالحجة علیه فانه تعالیٰ لما علم ما خفی علیهم من امور السمٰوٰت والارض وما ظهر لهم من احوالهم الظاهرة والباطنة علم ما لا یعلمون وفیه تعریض بمعاتبتهم علی ترك الاولیٰ وهو ان یتوقفوا مترصدین لان یبین لهم وقیل ما تبدون قولهم اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفك الدماء وما یکتمون استبطانهم انهم احقاء بالخلافة وانه تعالیٰ لا یخلق خلقا افضل منهم وقیل ما اظهروا من

الطاعة واستر ومنهم ابليس من المعصية والهمزة للانكار دخلت حرف الجحد فافادت الاثبات والتقرير ۔

ترجمہ (آیت) فرمایا اے آدم بتادے ان کو ان چیزوں کے نام، پھر جب بتادیا ان کو ان کے نام فرمایا کیا میں نے تم سے کہا نہیں کہ میں علم رکھتا ہوں آسمانوں اور زمین کی پردے کی باتوں کا، اور علم رکھتا ہوں اُن باتوں کا جو تم ظاہر کرتے ہو اور ان کا جن کو تم چھپاتے تھے ۔

(عبارت) اَنبئهم یعنی اَعلِمْهُم ان کو خبر دو ان کو بتادو، اور ایک قراءت ہمزہ ساکنہ کو یا سے بدلنے کی ہے ۔ اور ایک قراءت اس یاء مقلوبہ کو حذف کردینے کی بھی ہے ان دونوں صورتوں میں ضمیر هُم پر کسرہ ہوگا اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ الآیۃ استحضار اور یاد دہانی ہے اللہ تعالیٰ کے قول اعلم مالا تعلمون کی لیکن یاد دہانی کو زیادہ بسط وتفصیل کے ساتھ اس لئے ذکر فرمایا تاکہ یہ اعلم مالا تعلمون پر حجت اور دلیل بن جائے ۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ جب آسمان وزمین کے ان تمام امور کا علم رکھتا ہے جو ملائکہ پر مخفی ہیں اور خود ان کے احوال ظاہرہ اور احوال باطنہ کا علم رکھتا ہے تو یقیناً مالا تعلمون یعنی جن باتوں کو ملائکہ نہیں جانتے ان کا علم رکھتا ہے ۔

اور اس اسلوب میں ملائکہ پر عتاب اور ان کے شکوے کا اشارہ ملتا ہے کہ انہوں نے اولیٰ اور افضل طریقہ کو ترک کردیا، اور وہ یہ تھا کہ ان کو توقف کرکے اس کا منتظر رہنا چاہئے تھا کہ اُن پر آئندہ وضاحت کردی جائے گی اور علماء تفسیر نے کہا ہے کہ ما تبدون کا مصداق اتجعل فیها من یفسد فیها ہے اور ما تکتمون سے مراد ان کا اپنے دل میں یہ مفروضہ قائم کرنا کہ وہی خلافت کے مستحق ہیں اور اللہ تعالیٰ ان سے افضل کوئی مخلوق پیدا نہیں کریگا اور ایک قول یہ ہے کہ جس طاعت کا ملائکہ نے اظہار کیا وہ ما تبدون ہے اور جس جذبۂ معصیت کو ابلیس نے پوشیدہ رکھا تھا وہ وما کنتم تکتمون ہے، اور اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ کا ہمزہ انکار کے لئے ہے جو حرفِ نفی پر داخل ہے اور ثبوت وتاکید کا فائدہ دے رہا ہے ۔

تشریح اَنبئهم کے ہمزہ ثانیہ ساکنہ کی وجہ سے اَنبئهم میں تین قراءتیں ہوگئی ہیں ۔ اوّل اَنبئهُم ہمزہ ساکنہ کو باقی رکھتے ہوئے اور هُم ضمیر پر ضمہ پڑھتے ہوئے یہ قراءت مشہور ہے

دوّم یہ کہ ہمزہ ساکنہ کو یا سے تبدیل کردیا جائے اور هِم ضمیر پر کسرہ پڑھا جائے ۔ یعنی اَنبِیهِم

سوّم اَنبِهِمْ یاء مقلوبہ کے حذف کے ساتھ اور ضمیر کے کسرہ کے ساتھ اَلَمْ اقل لکم الآیۃ جس میں ہمزۂ استفہام حرف نفی پر داخل ہے اور ثبوت کے معنی دے رہا ہے یعنی قد قلت لکم میں تم سے کہہ چکا ہوں ۔ اس سے حق تعالیٰ ملائکہ کو اپنا سابق فرمان یاد دلا رہا ہے ۔ حق تعالیٰ نے سابق میں فرمایا تھا انی اعلم مالا تعلمون اسی کو اپنے فرمان الم اقل لکم انی اعلم غیب السموات والارض الآیۃ سے یاد دلا رہا ہے ۔ رہ گئی یہ بات کہ اس مختصر جملہ کی یاد دہانی کے لئے اتنا مبسوط اور مفصل جملہ یعنی الم اقل لکم انی اعلم غیب السموات والارض واعلم ما تبدون وما کنتم تکتمون کیوں لایا گیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مقصود صرف اِنّی اعلم ما لا تعلمون کی صرف یاد دہانی نہیں ہے بلکہ اس پر حجت اور دلیل بھی قائم کرنی ہے، اور دلیل تفصیلی کلام ہی سے قائم ہوسکتی تھی

گویا اب حاصل معنی یہ ہوا کہ فرشتو! یاد کرو میں نے تم سے کیا کہا تھا کہ جو تم نہیں جانتے وہ میں جانتا ہوں اس کی دلیل یہ ہے کہ میں آسمان وزمین کی غیب اور پردے کی باتیں جانتا ہوں اور تمہارے ظاہری احوال اور باطنی احوال کا علم رکھتا ہوں اور ظاہر ہے کہ جو ہستی ان تمام مغیبات کا علم رکھتی ہے وہ یقیناً اُن چیزوں کا علم رکھتی ہے جو ملائکہ پر مخفی ہیں

بیضاوی نے کہا کہ اسلوب بیان سے ایک تعریض اور گلہ اور عتاب کا پہلو بھی نکلتا ہے کہ ملائکہ کے ہاتھ سے افضلیت کا دامن چھوٹ گیا افضل ان کے لئے یہی تھا کہ وہ خاموشی کے ساتھ اس کے منتظر رہتے کہ حق تعالیٰ خود ہی بیان فرمادے گا چنانچہ اس نے بیان فرمادیا۔

وقیل ماتبدون الخ یہ ماتبدون اور ماکنتم تکتمون کے مصداق کا بیان ہے اس میں دو قول ہیں اور وہ ترجمہ سے واضح ہیں مزید تشریح کی چنداں حاجت نہیں ہے

واعلم ان هٰذهِ الايات تدل على شرف الانسان ومزية العلم وفضله على العبادة وانه شرط فى الخلافة بل العمدة فيها وان التعليم يصح اسناده الى الله تعالىٰ وان لم يصح اطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به وان اللغات توقيفية فان الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص اوعموم وتعليمها ظاهر فى القائها على المتعلم مبينا له معانيها وذٰلك يستدعى سابقة وضع والاصل ينفى ان يكون ذلك الوضع ممن كان قبل اٰدم فيكون من الله تعالىٰ وان مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم والا لتكرر قوله انك انت العليم الحكيم وان علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة والحكماء منعوا ذٰلك فى الطبقة الاعلى منهم وحملوا عليه قوله تعالىٰ وَمَا مِنَّآ اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ ۝ وان اٰدم افضل من هٰؤلاء الملائكة لانه اعلم منهم والاعلم افضل لقوله تعالىٰ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ وانه تعالىٰ يعلم الاشياء قبل حدوثها۔

ترجمہ مع التشریح اور مخاطب کو یہ جان لینا چاہئے کہ یہ آیات جو خلافت آدم اور ان کے اخبار اسماء کے واقعہ پر مشتمل ہیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ انسان صاحب شرف ہے کیونکہ اس کا نام خلیفہ تجویز ہوا، اور اس کے وجود سے قبل اس کی بشارت دی گئی اور حق تعالیٰ نے براہِ راست اس کو اپنی تعلیم سے سرفراز فرمایا نیز یہ آیات اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ علم کو منزلت حاصل ہے اور وہ عبادت پر فضیلت رکھتا ہے، اس لئے

کہ اسی کی بدولت انسان کو جو کہ اپنی ذات کے اعتبار سے غیر معصوم ہے ملائکہ پر فضیلت دی گئی جبکہ وہ معصوم ہیں اور ہمہ تن اور ہر لحظہ عبادت میں مصروف رہنا ان کا شیوہ ہے۔

آیاتِ سابقہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ خلافت کے لئے علم شرط ہے بلکہ اس کی اصل اصول اور رکن رکین ہے جب ہی تو ملائکہ کو عدم علم کے باعث خلافت کے استحقاق کے مسئلہ میں ساکت وصامت کردیا گیا اور یہ واضح کردیا گیا کہ وہ بار خلافت کے اٹھانے سے عاجز ہیں، اور اس بات پر فرمان باری تعالیٰ انبئونی باسماء ھؤلاء ان کنتم صادقین شاہد ہے۔ آیاتِ سابقہ سے یہ بھی واضح ہوا کہ فعل تعلیم کی نسبت حق تعالیٰ کی جانب کرنی صحیح ہے کیونکہ ارشاد ہے وعلم آدم الاسماء نیز لا علم لنا الا ما علمتنا۔ اگرچہ حق تعالیٰ کو معلم بصیغۂ اسم فاعل نہیں کہہ سکتے کیونکہ معلم تو وہ ہے جو تعلیم کا پیشہ کرتا ہو اور اس کے پاس اس کے سوا کوئی دوسرا مشغلہ ہی نہ ہو اور حق تعالیٰ کی شانِ مقدس اس سے برتر و بالا ہے کہ وہ کوئی پیشہ اختیار فرمائے کیوں کہ پیشہ یا حرفت وصنعت عملی تمرین ومشق کے بعد حاصل ہوتی ہے، اور تمرین ومشق ممکنات کا خاصہ ہے جن کے کمالات منتظر ہیں اور واجب تعالیٰ کے تمام کمالات بالفعل حاصل اور موجود ہیں، آیاتِ سابقہ اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ لغات ہمارے درمیان مستعمل ہیں وہ توقیفی ہیں، حق تعالیٰ کے واقف کرانے سے ہم کو ان کا علم ہوا ہے، اور حق تعالیٰ ہی کی جانب سے ان کی وضع ہوئی ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ جن لغات کا واضع معلوم ہے ان کا واضع تو وہی ہے خواہ وہ فرد ہو یا جماعت، لیکن جن کے بارے میں کوئی علم نہیں کہ ان کا واضع کون ہے ان کا واضع حق تعالیٰ ہے۔ حق تعالیٰ کے واضع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اسماء کو اگر عرفی معنی میں لیا جائے تو الفاظ مخصوصہ یعنی الفاظ موضوعۃ لمعنًی اس سے مراد ہوں گے اور معنی لغوی میں لیا جائے تو الفاظ سے مع العموم مراد ہوں گے یعنی علامت مراد ہوگی خواہ وہ علامت لفظ ہو خواہ معنی، اب ان کی تعلیم بظاہر اسی طرح ہوسکتی ہے کہ ان اسماء کو متعلم کے ذہن میں اس طرح اتارا جائے کہ ان کے معانی بھی متعلم پر واضح ہوجائیں گویا الفاظ بھی ذہن میں اتارے جائیں اور ان کے معانی بھی، اور اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ الفاظ ان کے معانی کے لئے پہلے سے وضع ہوچکے ہوں۔ اب واضع یا تو جن ہیں جو انسانوں سے پہلے زمین پر آباد تھے یا حق تعالیٰ ہے، عقلی اور اصولی بات یہ کہ اجنہ واضع نہ ہوں کیونکہ یہ لغات تو ہمارے درمیان مستعمل ہوئے ہیں ان کے یہاں مستعمل نہیں تھے پس ان کو کیا حاجت تھی، کہ ہمارے درمیان استعمال ہونے والے لغات کی وضع کی زحمت اٹھاتے، پس یہی متعین ہے کہ وضع حق تعالیٰ کی جانب سے ہوئی ہے۔

آیاتِ سابقہ سے یہ بھی ثابت ہوا کہ حکمت کا مفہوم اور ہے اور علم کا مفہوم اور ہے کیونکہ اگر دونوں میں فرق اور مغایرت نہیں ہے تو انک انت العلیم الحکیم میں تکرار لازم آئی ہے۔ علم کے معنی ہیں دانستن۔ اور حکمت کے معنی ہیں استوار کردن۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ملائکہ کے علوم وکمالات میں زیادتی ہوسکتی ہے چنانچہ استخلاف کی حکمت اور اسماء کی حقیقت ان کو معلوم نہیں تھی پھر تعلیم آدم کے بعد ان کے علم میں اضافہ ہوا حکما کہتے ہیں کہ ملائکہ کے دو طبقہ ہیں طبقہ اعلیٰ، طبقہ غیر اعلیٰ۔ طبقہ اعلیٰ جن کو وہ عقول سے تعبیر کرتے ہیں ان کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ ان کے علوم متعین ہیں ان کی ایک حد مقرر ہے۔ اس حد پر یا ان علوم پر اضافہ نہیں ہوسکتا کیونکہ حق تعالیٰ

کا ارشاد ہے وَمَا مِنَّا اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ دوسرے طبقے کے جو ملائکہ ہیں خواہ وہ ارضی ہوں خواہ وہ سماوی ان کے علوم میں اضافہ ہوسکتا ہے۔

اور آیات اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ آدم ملائکہ سے افضل ہیں کیونکہ وہ ان کے مقابلے میں اَعْلَمْ ہیں اور اَعْلَمْ افضل ہوتا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے هَلْ يَسْتَوِى الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ، اور آیات اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ حق تعالیٰ کو اشیاء کا علم ان کے وجود سے پہلے حاصل ہے چنانچہ آدم کی تخلیق سے پہلے آدم کو جانتا تھا۔

وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ لما انباهم بالاسماء وعلمهم ما لم يعلموا امرهم بالسجود له اعترافا بفضله واداء لحقه واعتذارا عما قالوا فيه وقيل امرهم به قبل ان يُسَوّى خلقه لقوله تعالى فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ امتحانا لهم واظهارا لفضله والعاطف عطف لظرف على الظرف السابق ان نصبته بمضمر والا عطفه بما يقدر عاملا فيه على الجملة المتقدمة بل القصة باسرها على القصة الاخرى وهى نعمة رابعة عدّها عليهم والسجود فى الاصل تذلل مع تطامن قال الشاعر ترى الاكم فيه سُجَّدًا لِلْحَوافر وقال وقلن له اسجد لليلى فاسجدا يعنى البعير اذا طأطأ رأسه۔

ترجمہ (آیت) اور جب ہم نے حکم دیا ملائکہ کو کہ سجدہ کرو آدم کے سامنے۔

(عبارت) جب آدم نے ملائکہ کو اسماء کی خبر دے دی اور ان کو وہ باتیں بتلا دیں جو وہ نہیں جانتے تھے تو حکم دیا ان کو آدم کے سامنے سجدہ کرنے کا۔ آدم کے فضل کا اعتراف کرنے کے لئے اور ان کے حق کو ادا کرنے کے لئے، اور ان باتوں کی طرف سے معذرت کرنے کے لئے جو ملائکہ نے آدم کے بارے میں کہی تھیں اور ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو سجدہ کا حکم تخلیق آدم کی تکمیل سے پہلے ہی دے دیا تھا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سَاجِدِيْنَ۔ پھر جب میں آدم کی تخلیق مکمل کر چکوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں تو آدم کے سامنے سجدہ میں گر جانا، یہ پیشگی حکم ان کا امتحان لینے کے لئے ہے اور آدم کا فضل و کمال ظاہر کرنے کے لئے تھا، اور عطف کا باعث اس ظرف کو ظرفِ سابق پر

عطف کرنا ہے اگر آپ اس ظرف کو کسی فعل مقدر کے ذریعہ نصب دیں، ورنہ اس کا عطف فعل عامل مقدر کی وجہ سے جملہ سابقہ پر ہے، بلکہ پورے مضمون کا دوسرے مضمون پر عطف ہے، اور یہ چوتھی نعمت ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو گنوائی اور جتائی ہے۔ اور سجدہ دراصل سرافگندگی کے ساتھ اپنی ذلت کو ظاہر کرنا ہے، شاعر کہتا ہے ؎ تَرَی الاَکُمَ فِیہ سُجَّدًا لِلحَوَافِرِ، تم اس مقام پر ٹیلوں کو دیکھتے کہ وہ سجدہ ریز ہیں گھوڑوں کی ٹاپوں کے سامنے اور دوسرا شاعر کہتا ہے ؎ وَقُلْنَ لہ اَسجِد لِلَیلٰی فَاَسْجَدَا اور عورتوں نے اونٹ سے کہا کہ لیلیٰ کے سامنے جھک جا تو اس نے سر جھکا دیا۔ یہاں اسجدا سے مراد اونٹ ہے جبکہ وہ سر جھکا دے۔

تشریح امر سجود کب ہوا تھا خلق آدم سے پہلے یا خلق آدم کے بعد؟ و اذ قلنا للملائکۃ اسجدوا کا عطف کس پر ہے؟ اور کون سا جملہ اس کا معطوف ہے؟ سجدہ کے معنی لغوی کیا ہیں؟ یہ تین بحثیں ہیں جو کہ مندرجہ عبارت میں چھیڑی گئی ہیں۔

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ واقعۂ آدم و ملائکہ کی ترتیب یوں ہے کہ پہلے تخلیق آدم ہوئی پھر انباء اسماء ہوا پھر امر سجود ہوا اور امر ہوتے ہی تمام ملائکہ سجدہ میں گر گئے، اس کی دلیل یہ ہے کہ فسجد الملائکہ میں فاء تعقیب کے لئے ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ سجدہ بغیر کسی فصل اور وقفہ کے فوراً امر کے بعد ہوا، پس اگر انباء اسماء امر بالسجود کے بعد ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ خود سجود کے بھی بعد ہے کیونکہ امر بالسجود اور سجود کے درمیان کوئی مفارقت اور فاصلہ نہیں ہے، پس جو نسی چیز امر سجود کے بعد ہے وہ یقیناً سجود کے بعد ہے اور جب ترتیب یہ ٹھہری کہ پہلے ملائکہ سے سجدہ کروایا گیا بعد میں آدم سے یہ کہا گیا ہے کہ ان کو ان اشیاء کے نام بتاؤ تو گویا آدم کا سجدہ کے ذریعہ اعتراف ہو چکا تھا اس کے باوجود اعتراف کروانے کی ضرورت محسوس کی گئی یہ بات کچھ مقبولیت نہیں رکھتی اس لئے ثابت ہوا کہ پہلے انباء اسماء ہوا پھر امر سجود اور سجود ہوا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ امتحان کے طور پر امر سجود پہلے ہوا پھر تخلیق آدم ہوئی پھر سجدہ ہوا ان کی دلیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا فَاِذَا سَوَّیْتُہٗ وَنَفَخْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَہٗ سَاجِدِیْنَ جب میں آدم کو پیدا کردوں اور اس میں روح پھونک دوں تو تم سجدہ میں گر جانا۔ یہاں تخلیق سے پہلے ہی فَقَعُوْا لَہٗ سَاجِدِیْنَ کا حکم ہے۔

قاضی نے اس قول کو قیل سے بیان کیا ہے اور راقم نے جلد اول میں قاضی کے اسلوب پر بحث کرتے ہوئے واضح کر دیا ہے کہ قاضی بیضاوی جن اقوال کو قیل سے بیان کرتے ہیں وہ ان کے نزدیک ضعیف ہوتے ہیں، پس یہ قول بھی ضعیف ہے، ضعف کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ قول فسجدوا کی فاء تعقیب کے خلاف جا رہا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ فَاِذَا سَوَّیْتُہٗ ونفخت فیہ من رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَہٗ سَاجِدِیْنَ کی دلالت اس مضمون پر ضعیف ہے یعنی یہ قطعی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ آیت مذکورہ امر سجدہ کے مقدم ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ آیت کریمہ میں شرط و جزاء کے معنی بقول علامہ تفتازانی یہ بھی ہو سکتے ہیں "علی تقدیر صدق اذا سویتہ اطلب منکم السجود" یعنی اللہ تعالیٰ پہلے سے آگاہی دے رہا ہے کہ جب میں تخلیق آدم کروں گا تو تم کو سجدہ کا حکم دوں گا پس پہلے تخلیق آدم ہوئی اس کے بعد امر سجدہ ہوا،

والعاطف عطف الظرف علی الظرف = یہ عطف کا بیان ہے۔ واذ قلنا للملائکۃ اسجدوا کا واذ قال ربك للملائکۃ پر عطف ہے یہ بھی ظرف ہے اور معطوف بھی ظرف ہے اور دونوں سے پہلے فعل ناصب

اذکر مقدر ہے تقدیری عبارت ہے اذکر اذ قال ربك للملائكة اور اذکر اذ قلنا للملائكة
دوسرا احتمال یہ ہے کہ اذ قال ربك کا عامل ہے قالوا اتجعل فیها الآیہ اور واذ قلنا للملائكة اسجدوا کا عامل فسجد الملائكة ہے۔ اور یہ عامل یعنی فسجد الملائکہ معطوف ہے اور قالوا اتجعل فیها معطوف علیہ ہے بلکہ اس سے بڑھ کر یوں کہئے کہ یہ واقعہ پہلے واقعہ پر یا یہ مضمون پہلے مضمون پر معطوف ہے اور حق تعالیٰ بنی آدم کو اپنے تین احسانات گنوا چکا ہے۔ یہ چوتھا احسان ہے جو اب گنوایا جا رہا ہے کہ اے اولاد آدم ہم نے تم پر یہ بھی احسان کیا کہ تم کو علم جیسا کمال بخشا اور تمہاری عظمت کا اس طرح مظاہرہ کیا کہ تمہارے جدامجد آدم کو مسجود ملائکہ بنایا۔
فالسجود فی الاصل یہ سجود کے معنی لغوی کا بیان ہے۔ سجود کے معنی ہیں سر جھکاتے ہوئے عاجزی ظاہر کرنا۔ چنانچہ شعراء کے مذکور الذیل دو مصرعوں میں سجود اسی سرافگندگی کے معنی میں مستعمل ہے پہلے مصرعہ میں ریت کے تودے سرافگندہ ہیں اور دوسرے مصرعہ میں سواری کا اونٹ سرخمیدہ ہے۔
تری الاکم فیها سجدا للحوافر۔ یہ پورا شعر اپنے سیاق وسباق کے ساتھ اس طرح ہے۔ شعر

بَنِي عَامِرٍ هَلْ تَعْرِفُونَ وَقَدْ بَدَا ۔ اَبُوْ مُكْنِفٍ وَقَدْ شَدَّ عَقْدَ الدَّوَابِرِ
بِجَمْعٍ يَضِلُّ الْبُلْقُ فِي حَجَرَاتِه ۔ تَرَى الاكَمَ فِيها سُجَّدًا لِلْحَوَافِرِ

یہ اشعار زید الخیل طائی رضی اللہ عنہ صحابی رسول کے ہیں۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ان کے نام میں اصلاح بھی دی تھی یعنی زید خیل کے بجائے زید الخیر ارشاد فرمایا تھا۔
شاعر اپنے مقابل حریف کو ایک گذشتہ معرکہ یاد دلا کر اپنا رعب بٹھانا چاہتا ہے۔ شعر میں ابومکنف شاعر کی کنیت ہے، اور دوابر جمع ہے دابر بمعنی شئی کا آخری حصہ یہاں آہنی خود کا آخری حصہ مراد ہے اَکَمْ ریت کا پشتہ، شعر کا مطلب ہے اے اولادِ عامر! کیا وہ دن تمہیں یاد ہے جب ابومکنف خود کے پیچھے کی کڑیاں باندھ کر ایک لشکر جرار کے ساتھ ظاہر ہوا تھا ایسا لشکر کہ چت کبرے گھوڑے اس کے کناروں میں چھپ گئے تھے اژدہام کی وجہ سے دکھائی نہیں دیتے تھے۔ اور یوں دکھائی دیتا تھا کہ ریت کے پشتے گھوڑوں کی ٹاپوں کے سامنے سجدہ ریز ہیں۔ شعر میں موقع استشہاد سجدًا کا لفظ ہے جو سرنگوں کے معنی میں ہے۔
دوسرا مصرعہ اپنے سابقہ مصرعہ کے ساتھ اس طرح ہے

نَقَدْنَ لَهَا وَهَمًّا اَبِيًّا خِطَامَه ۔ وَقُلْنَ لَهُ اَسْجِدْ لِلَيْلٰى فَاسْجَدَا

یہ شعر حُمَید ابن ثور ہلالی صحابی رسول کا ہے۔
فاءِ عاطفہ ہے، قُدْنَ۔ ماضی جمع مؤنث ہے قادیقود قودًا جانور کو آگے سے کھینچنا، وَہْمٌ مضبوط اونٹ اَبِیًّا صیغہ صفت ہے نکلا ہے اباءٌ سے اَبِیًّا خطامُہ میں خطام بمعنی نکیل اَبِیًّا کا فاعل ہے۔
مراد ہے نکیل سے بھی قابو میں نہ آنے والا سرکش اونٹ۔ اسجد بروزنِ اکرم۔ اِسْجادًا، سر جھکانا، پہلا لفظ فعل امر ہے اِسْجَادٌ کا اور دوسرا فعل ماضی ہے اور الف اشباع کا ہے۔
شاعر کہتا ہے کہ عورتیں لیلیٰ کے لئے ایک مضبوط اور سرکش اونٹ کھینچ کر لائیں اور انہوں نے اونٹ سے کہا لیلیٰ کے لئے جھک جا تاکہ وہ سوار ہو جائے پس وہ جھک گیا۔ یہاں محل استشہاد اسجد ہے جو سر جھکانے کے معنی میں ہے۔

وفی الشرع وضع الجبهة علی قصد العبادة والمأموربه اما المعنی الشرعی فالمسجود له فی الحقیقة هو الله تعالیٰ وجعل اٰدم قبلة سجودهم تفخیما لشانه اوسببا لوجوبه وکانه تعالیٰ لما خلقه بحیث یکون انموذجا للمبدعات کلها بل الموجودات باسرها ونسخة لما فی العالم الروحانی والجسمانی وذریعة للملائکة الی استیفاء ما قدرلهم من الکمالات ووصلة الی ظهور ما تباینوا فیه من المراتب والدرجات امرهم بالسجود تذللا لما راٰوا فیه من عظیم قدرته وباهر اٰیاته وشکرا لما انعم علیهم بواسطته فاللام فیه کاللام فی قول حسان الیس اول من صلی لقبلتکم واعرف الناس بالقراٰن والسنن اوفی قوله تعالیٰ اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ واما المعنی اللغوی وهو التواضع لاٰدم تحیّة وتعظیما له کسجود اخوة یوسف له اوالتذلیل والانقیاد بالسعی فی تحصیل ماینوط به معاشهم ویتم به کمالهم والکلام فی ان المامورین بسجود اٰدم الملائکة کلهم اوطائفة منهم ما سبق -

ترجمہ اور سجود شریعت میں پیشانی کا رکھ دینا ہے عبادت کے قصد سے، اور جس سجود کا حکم دیا گیا تھا وہ یا تو سجود بالمعنی شرعی ہے اس صورت میں مسجود لہ تو درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے اور آدم کو ان کے سجود کا محض قبلہ بنایا ہے تاکہ آدم کی شان بلند ہو یا اس وجہ سے کہ آدم کو وجوب سجدہ کا سبب قرار دیا اور شاید ایسا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب آدم کو اس طرح پیدا فرمایا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی تمام مخلوقات کا بلکہ تمام موجودات کا نمونہ بن جائیں اور عالم روحانی اور عالم جسمانی میں جو کچھ ہے اس کا خلاصہ ہو جائیں اور ملائکہ کے لئے ان کمالات کے حاصل کرنے کا ذریعہ ہو جائیں جو ان کے لئے مقدر تھے، اور جن مراتب و درجات میں ملائکہ مختلف تھے ان کے ظہور کا وسیلہ ہو جائیں تو حکم دیا اللہ نے ملائکہ کو سجدہ کا تاکہ اس چیز کے سامنے ملائکہ کی پستی اور ذلت ظاہر ہو جس چیز کو وہ آدم کے اندر دیکھ رہے تھے یعنی اللہ تعالیٰ کی عظیم قدرت اور اس کی غالب نشانیاں اور تاکہ اس انعام کا شکر ادا ہو جو اللہ تعالیٰ نے ملائکہ پر آدم کے واسطے سے فرمایا، پس لام جو لآدم میں ہے ایسا ہی ہے جیسا کہ لام حضرت حسان رضی اللہ عنہ کے شعر ؎

الیس اول من صلی لقبلتکم ۔۔۔ واعرف الناس بالقرآن والسنن

میں ہے یا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس میں ہے، اور یا مامور بہ سجود

کے معنی لغوی ہیں یعنی آدم کے سامنے تواضع کا اظہار ان کے ادب اور ان کی تعظیم کے طور پر جیسے برادران یوسف کا سجدہ یوسف کے سامنے، یا اپنے مطیع و منقاد ہونے کا اظہار بایں طور کہ جن چیزوں پر اولادِ آدم کا گذرانِ معاش موقوف ہے اور جن چیزوں سے ان کے کمال کی تکمیل ہوتی ہے انکو فراہم کرنیکی سعی کرینگے اور یہ بحث کہ جن کو سجدہ کا حکم ہوا تھا وہ تمام ملائکہ ہیں یا اُن کا کوئی ایک گروہ ہے، سابق میں گذر چکی۔

تشریح سجود کے معنی شرعی مراد ہیں یا معنی لغوی؟ لِآدم کا لام الیٰ کے معنی میں ہے یا علت کے لئے ہے؟ مسجود لہ یعنی جس کو سجدہ کیا گیا وہ ذات باری تعالیٰ ہے یا حضرتِ آدم ہیں؟ یہ چند باتیں ہیں جنکو اس عبارت میں حل کیا گیا ہے۔ مفسر فرماتے ہیں کہ سجود کے معنی شرعی بھی مراد لئے جا سکتے ہیں اور معنی لغوی بھی، سجود شرعی یعنی پیشانی زمین پر رکھ دینا اگر مراد ہے تو مسجود لہ حق تعالیٰ ہے اور حضرت آدم قبلۂ سجود اور سبب سجود ہیں اسی قبلہ اور سببیت کی بنا پر اسجدوا لِآدم فرما دیا گیا اور اصل سجدہ اللہ تعالیٰ کو کیا گیا لیکن اس سجدہ کا رُخ اور اس کی جہت حضرت آدم کو بنایا گیا، جیسے ہم آج خانہ کعبہ کی جہت پر سجدہ کرتے ہیں اور جس طرح جہت ہمارا مسجود نہیں ہے بلکہ مسجود اللہ تعالیٰ ہے اسی طرح حضرت آدم قبلہ ہو جانے سے مسجود نہیں ہوتے بلکہ مسجود حق تعالیٰ شانہ ہے، یا یوں کہئے کہ مسجود تو حق تعالیٰ ہے اور آدم وجوب سجدہ کا سبب ہیں بشبہ پیدا ہوتا ہے کہ آدم کو قبلۂ مسجود یا سببِ سجود کیوں بنایا گیا؟ نکانہ تعالیٰ لماخلقہ سے قاضی نے اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو نمونۂ کائنات بلکہ مظہر موجودات بنایا موجودات میں تو واجب و ممکن سبھی آگئے آدم مظہر ہیں واجب تعالیٰ کا بھی اس لئے کہ آدم میں روح ہے اور روح میں تجرد کلیات کا علم و ادراک ہے اور تجرد اور علم صفاتِ واجب تعالیٰ میں سے ہیں پس آدم مظہر ہوئے صفاتِ واجب کے، اور ممکنات کا نمونہ اس لئے ہیں کہ آدم کے اندر جسم ہے پس تمام اجسام کی صفات کے نمونے جسم آدم میں موجود ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ نے آدم کی تربیتِ روح اور پرورش جسم کے لئے مختلف انتظامات کئے، وحی بھیجی گئی، میاہ و انہار، اشجار و احجار کا انتظام کیا گیا اور ان انتظامات کے کارندے فرشتے قرار پائے، کسی کے سپرد وحی کا لانا ہوا، کوئی بارش پر مامور رہا، کسی کو سبزہ اگانے کا کام اور کسی کو روزی فراہم کرنے کی خدمت سونپی گئی اس طرح سے ملائکہ کو وہ کمالات حاصل ہوئے جو ان کے لئے مقدر تھے اور ان کے مراتب و درجات کا فرق ظاہر ہوا۔

پس اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو آدم کے سامنے سجدہ کا حکم دیا تاکہ اللہ تعالیٰ کی اُس عظیم قدرت اور غالب نشانیوں کے سامنے پستی ظاہر ہو جو ملائکہ نے اس نمونۂ کائنات بلکہ مظہر موجودات میں دیکھیں اور تاکہ جو انعامات آدم کی بدولت ملائکہ پر ہوئے ان کا شکر ادا ہو۔

فاللام فیہ کاللام الخ لِآدم کا لام بمعنی الیٰ بھی ہو سکتا ہے اور بمعنی علت بھی۔ لام بمعنی الیٰ کی مثال حضرت حسان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا شعر ہے الیس اوّل من صلے لقبلتکم واعرف الناس بالقرآن والسنن ہے، شعر میں صلے لقبلتکم، صلے الی قبلتکم کے معنی میں ہے۔ یہ شعر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شان میں ہے۔ شاعر کا مقصود یہ ہے کہ اے منکرینِ علی؟ کیا حضرت علی ان لوگوں میں سب سے پہلے انسان نہیں ہیں جنہوں نے تمہارے قبلہ کی جانب نماز ادا کی؟ اور کیا وہ تم میں سب سے زیادہ قرآن و حدیث کے جاننے والے نہیں ہیں؟

لام بمعنی علت کی مثال فرمانِ باری اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس ہے یہاں معنی ہیں نماز قائم کرو زوال شمس کی وجہ سے پس اسجدوا لآدم کے معنی ہوں گے سجدہ کرو آدم کی وجہ اور آدم کے سبب سے۔
واضح ہو کہ لام کے پہلے معنی اس بنیاد پر ہیں کہ آدم کو قبلۂ سجود قرار دیا جائے۔ اور دوسرے معنی اس بنیاد پر ہیں کہ ان کو سبب مانا جائے۔
واما المعنی اللغوی۔ یعنی سجود سے اگر سجود لغوی مراد ہے تو معنی ہوں گے آدم کی تعظیم کی خاطر ان کے سامنے تواضع کا اظہار کرو، ان کا ادب کرو جیسا کہ برادرانِ یوسفؑ نے یوسفؑ کو سجدہ کیا تھا، ان کے سامنے تواضع کا مظاہرہ کرتے ہوئے معمولی سا جھک گئے تھے، یا یہ معنی ہوں گے کہ آدم کی معیشت اور ضروریات و متعلقاتِ معیشت کی فراہمی کے لئے مطیع و فرمانبردار رہو، ہر وقت اس کی سعی کے لئے کمربستہ رہو

فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِیْسَ ؕ اَبٰی وَاسْتَکْبَرَ امتنع عما امر به استكبارا من ان يتخذه وصلة فی عبادة ربه او يعظمه ويتلقاه بالتحية او يخدمه ويسعى فيما فيه خيره وصلاحه والاباء امتناع باختيار والتكبر ان يرى الرجل نفسه اكبر من غيره والاستكبار طلب ذلك بالتشبع

ترجمہ (آیت) تو سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے، وہ نہ مانا اور بڑا بننے لگا۔
(عبارت) اَبٰی واستکبر کے معنی ہیں کہ ابلیس اس چیز کے امتثال سے رُک گیا جس کا اس کو حکم دیا گیا تھا۔ اور صرف رکا ہی نہیں بلکہ اس سے آگے بڑھ کر اس سے استکبار کیا یعنی خود کو اس سے برتر و بالا ظاہر کیا کہ اپنے رب کی عبادت میں آدم کو وسیلہ بنائے جیسا کہ سجود بالمعنی الشرعی کی صورت میں ہے یا آدم کی تعظیم کرے اور سلام و دعا کے ساتھ ان سے پیش آئے یا جن چیزوں میں آدم کی بھلائی اور ان کی زندگی کی سنوار ہے ان کو فراہم کرنے کی کوشش کرے اور آدم کا خادم بنے جیسا کہ سجود بالمعنی اللغوی کا تقاضہ ہے، غرض کہ ابلیس نے کبر کا مظاہرہ کیا اور حضرت آدم علیہ السلام کو قبلۂ سجدہ بنانے سے یا ان کے روبرو ذرا سا تعظیماً جھکنے سے یا انکے مصالح کے لئے سعی کرنے سے انکار کر دیا۔
اور اِبَاءٌ کے معنی ہیں بالارادہ کسی کام سے رُک جانا، اور تکبر یہ ہے کہ آدمی خود کو دوسرے کے مقابلہ میں بڑا سمجھے، اور استکبار یہ ہے کہ آسودگی اور تصنع کے ذریعہ خود کو بڑا ظاہر کرنے کی کوشش کرے۔

وکان مِن اَلْکَافِرِیْنَ ٥ ای فی علم اللہ اوصار منھم باستقباحہ امر اللہ
ایاہ بالسجود لِاٰدم علیہ السلام اعتقادا بانہ افضل منہ والافضل لا
یحسن ان یؤمر بالتخضُّع للمفضول والتوسل بہ کما اشعر بہ قولہ انا خیر منہ
جوابا لقولہ مَا مَنَعَکَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَیَّ اَسْتَکْبَرْتَ اَمْ کُنْتَ
مِنَ الْعَالِیْنَ لا یترک الواجب وحدہ والایۃ تدل علی انّ اٰدمَ اَفْضَلُ من
الملائکۃ المامورین بالسجود لہ ولو من وجہ وان ابلیس کان من الملائکۃ
والا لم یتناولہ امرھم ولم یصح استثناؤہ منھم ولا یرد علی ذٰلک قولہ
تعالیٰ اِلَّا اِبْلِیْسَ کَانَ مِنَ الْجِنِّ لجواز ان یقال انہ کان من الجن فعلا
ومن الملائکۃ نوعا ولان ابن عباسؓ روی ان من الملائکۃ ضربا یتوالدون
یقال لھم الجنّ ومنھم ابلیس ولمن زعم انہ لم یکن من الملائکۃ ان یقول
انہ کان جنّیا نشأ بین اظھر الملائکۃ وکان مغمورا بالالوف منھم فغلبوا علیہ
او الجن ایضا کانوا مامورین مع الملائکۃ لکنہ استغنی بذکر الملئکۃ عن
ذکرھم فانہ اذا علم ان الاکابر مامورون بالتذلل لاحد والتوسل بہ علم
ان الاصاغر ایضا مامورون بہ والضمیر فی فسجدوا راجع الی القبیلتین کانہ
قال فسجد المامورون بالسجود الا ابلیس وان من الملائکۃ من لیس بمعصوم
وان کان الغالب فیھم العصمۃ کما ان من الانس معصومین والغالب فیھم عدم العصمۃ

ترجمہ (آیت اور تھا وہ کافروں میں سے۔
(عبارت) تھا وہ کافروں میں سے یعنی اللہ تعالےٰ کے علم میں وہ کافر متعین تھا، یا کَانَ معنی میں صَارَ کے ہے اب معنی ہوں گے" اور ہوگیا وہ کافروں میں سے" اس سبب سے کہ اس نے اسکو قبیح جانا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو آدم کے سجدہ کا حکم دیا کیونکہ اس کا عقیدہ یہ تھا کہ وہ خود آدم سے افضل ہے۔ اور یہ قبیح ہے کہ افضل کو حکم دیا جائے کہ وہ مفضول کے سامنے اپنی پستی کا مظاہرہ کرے اور اس کو عبادت کا وسیلہ بنائے۔ ابلیس کے

اس عقیدہ کا اظہار اس سے ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالٰے نے اس سے کہا أَمَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ۔ اے ابلیس تجھ کو کونسی چیز اس سے مانع ہوئی کہ تو اس کے سامنے سجدہ نہ کرے جس کو میں نے اپنے ہاتھوں سے پیدا فرمایا، کیا تو نے بڑا بننا چاہا یا تو سرکشوں میں سے ہوگیا؛ تو ابلیس نے اس کے جواب میں کہا أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ میں اُس سے افضل ہوں۔

اور ظاہر ہے کہ حق تعالٰے کے اوامر میں قبح کا عقیدہ رکھنا کفر ہے، واضح رہے کہ قرآنِ کریم میں ابلیس کی تکفیر اسی گستاخی کی بنا پر ہے کہ اس نے امر باری تعالٰے کو قبیح سمجھا، اس کی تکفیر تنہا اس بات کی وجہ سے نہیں ہے کہ جو چیز اس پر واجب تھی اس نے اس کو ترک کردیا۔ اور آیتِ کریمہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت آدم ان ملائکہ سے افضل ہیں جن کو حضرتِ آدم کے سامنے سجدہ کا حکم دیا گیا تھا، چاہے یہ افضلیت من وجہٍ ہو اور آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا ورنہ ملائکہ کو صادر ہونے والا حکم اس کو شامل نہ ہوتا، اور نہ ابلیس کا ملائکہ سے استثناء صحیح ہوتا اور اس دعویٰ پر اللہ تعالٰے کا ارشاد إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ جس میں ابلیس کو جنوں میں سے قرار دیا گیا ہے وارد نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ یہ جواب ممکن ہے کہ وہ عمل کے اعتبار سے جنوں میں سے تھا اور اپنی ذات کے اعتبار سے ملائکہ میں سے تھا، اور ابلیس کے ملک ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ ملائکہ کی ایک قسم ایسی بھی ہے جس میں توالد و تناسل بھی ہوتا ہے اور ان کو جن کہا جاتا ہے اور انھیں میں سے ابلیس ہے۔

اور جن لوگوں کا دعوٰے یہ ہے کہ ابلیس ملائکہ میں سے نہیں تھا ان کے لئے یہ دلیل پیش کرنے کی گنجائش ہے کہ ابلیس جن تھا اس کی ملائکہ کے درمیان پرورش ہوئی تھی، لیکن چونکہ ہزاروں ملائکہ کی کثرت کی وجہ سے مغلوب تھا اس لئے اُس پر ملائکہ کو غلبہ دے کر وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ فرمایا گیا۔ یا یہ کہ جنات بھی ملائکہ کے ساتھ مامور بالسجود تھے۔ لیکن ملائکہ کو ذکر کرکے جنات کے ذکر سے استغناء برتا گیا، اس لئے کہ جب یہ معلوم ہوگیا کہ بڑے کسی کے سامنے تواضع کرنے اور اس کو وسیلہ بنانے کے مکلف ہیں تو یقیناً یہ بھی معلوم ہوگیا کہ چھوٹے بھی اسی بات کے مکلف ہیں تو گویا یوں ارشاد فرمایا گیا "فسجد المأمورون بالسجود الا ابلیس" کہ جن لوگوں کو سجدہ کا حکم تھا اُن سبھوں نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے

اور آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ ملائکہ میں کچھ ایسے بھی ہیں جو معصوم نہیں ہیں اگرچہ اکثریت ان میں معصوموں کی ہے جیسا کہ انسانوں میں کچھ ایسے بھی ہیں جو معصوم ہیں گو اکثریت ان میں غیر معصومین کی ہے اور چنانچہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا لیکن وہ معصوم نہیں تھا بلکہ اس سے کفر و معصیت سرزد ہوئی اور حق تعالٰے نے ملائکہ کے حق میں جو یہ ارشاد فرمایا "بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ" "لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ" کہ وہ معزز بندے ہیں اللہ کے حکم کی خلاف ورزی نہیں کرتے تو یہ حکم ان کی اکثریت کے اعتبار سے ہے۔

ولعل ضربا من الملائكة لايخالف الشياطين بالذات وانما يخالفهم بالعوارض والصفات كالبَرَرَةِ والفسقه من الانس والجن يشملهما وكان ابليس من هذا الصنف كما قاله ابن عباس فلذلك صح عليه التغير من حاله والهبوط عن محله كما اشار اليه بقوله عز وعلا اِلَّا اِبْلِيْسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ لايقال كيف يصح ذلك والملائكة خلقت من نور والجن من نار لماروت عائشة رضی الله عنها انه عليه السلام قال خلقت الملائكة من النور وخلق الجن من مارج من نار لانه كالتمثيل لما ذكرنا فان المراد بالنور الجوهر المضئ والنار كذلك غير ان ضوءها مكدر مغمور بالدخان محذور عنه بسبب ما يصحبه من فرط الحرارة والاحراق فاذا صارت مهذبة مصفاة كانت محض نور ومتى نكصت عادت الحالة الاولى جذعة ولاتزال تتزايد حتى ينطفى نورها ويبقى الدخان الصرف وهذا اشبه بالصواب واوفق للجمع بين النصوص والعلم عند الله تعالىٰ ومن فوائد الاية استقباح الاستكبار وانه قد يفضى بصاحبه الى الكفر والحث على الايتمار لامره وترك الخوض فى سره وان الامر للوجوب وان الذى علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة اذ العبرة بالخواتيم وان كان بحكم الحال مؤمنا وهو الموافاة المنسوبة الى شيخنا الاشعرى۔

ترجمہ مع التشریح جن اور ملک کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، جن وہ ہیں جن میں خیر وشر دونوں کی استعداد ہو، اب اگر وہ خیر کے سوا کچھ نہیں کرتا تو ملک ہے، اور اگر شر کے سوا اس سے کچھ بھی صادر نہیں ہوتا تو وہ شیطان ہے۔

مَلَكٌ وہ ہے جس سے خیر کا صدور ہو خواہ اس طرح کہ خیر اس کی ذات میں ہو اور شر کی استعداد ہی نہ رکھتا ہو جیسے کرّوبیئن۔ خواہ اس طرح کہ خیر اس کے لئے عرض ہو اور شر کی استعداد اس کی ذات میں موجود ہو جیسے

ابلیس، پس ملک کے بعض افراد پر جن کی تعریف اور جن کے بعض افراد پر ملک کی تعریف صادق آتی ہے۔
قاضی نے و لعلّ ضربًا من الملائکۃ سے اسی نسبتِ عموم وخصوص من وجہ کی جانب اشارہ کیا ہے فرماتے ہیں کہ شاید ملائکہ میں ایک قسم ایسی بھی پائی جاتی ہے۔ جو اپنی ذات کے اعتبار سے شیاطین سے مختلف نہیں ہے البتہ عوارض وصفات کے اعتبار سے مختلف ہے، جیسے انسانوں میں مطیع اور عاصی اپنی ذات میں متحد ہیں اور صفات میں مختلف ہیں، اور جن کا لفظ عام ہے جو ملائکہ کی قسم مذکور اور شیاطین دونوں کو شامل ہے اور ابلیس ملائکہ کی اسی قسم میں سے تھا، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا اور اسی وجہ سے اس کی حالتِ اطاعت میں تبدیلی ممکن ہوئی اور اس کا اپنے مقام سے نیچے آجانا وقوع پذیر ہوا، اللہ تعالٰی کے فرمان اِلَّا اِبْلِیْسَ کَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّہٖ " کہ سوائے ابلیس کے کہ وہ جنوں میں سے تھا پھر اپنے رب کے حکم سے نکل بھاگا، میں اسی جانب اشارہ ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ ملائکہ میں ایک غیر اس طرح کی ماننی کیسے ممکن ہے؟ جب کہ ملائکہ نور سے پیدا ہیں جن میں خیر ہی خیر ہے اور جنات نار سے جس میں شر ہی شر ہے اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت جس کی مسلم نے تخریج کی ہے اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ملائکہ نور سے اور جنات آگ کے بھڑکتے ہوئے شعلہ سے پیدا کئے گئے۔

لیکن اس اعتراض کی یہاں گنجائش اس لئے نہیں ہے کہ ارشاد نبوی میں تخلیق کا بیان مقصود نہیں ہے بلکہ تمثیل مقصود ہے یعنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی کا منشا یہ بیان کرنا نہیں ہے کہ ملک اور جن کا مادۂ تخلیق کیا ہے؟ اور کون کس مادہ سے پیدا ہوا ہے بلکہ مقصود ان دونوں کے اُن اوصاف کی تمثیل و تشریح ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں، کیونکہ جوہر مضئی یعنی ایک روشن کرنے والا جوہر ہونے میں تو دونوں شریک ہیں نور بھی جوہر مضئی ہے اور نار بھی لیکن نار کی روشنی میں گدلا پن ہوتا ہے اور شدتِ حرارت اور سوزش کی بنا پر جو دھواں اٹھتا ہے اس سے آگ کی روشنی ڈھکی ہوئی روپوش ہوتی ہے، پھر جب آگ ستھری اور دھویں سے صاف ہوجاتی ہے تو خالص نور بن جاتی ہے اور اس کے بعد جب آگ مدھم ہوکر رجوع کرتی ہے تو پچھلی حالت تر و تازہ ہوکر لوٹ آتی ہے، اور اس حالت میں اضافہ ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کا نور بجھ جاتا ہے اور خالص دھواں رہ جاتا ہے۔ پس ملائکہ نور سے بنے ہیں اور جن نار سے اس کا مقصد یہ ہے کہ دونوں کا مادۂ تخلیق تو ایک ہی ہے یعنی جوہر مضئی البتہ ایک صاف اور ستھری فطرت کا حامل ہے اور دوسرا آلودہ اور گدلی فطرت کا۔ یہ بات قرین صواب بھی ہے اور اس سے تمام نصوص جن میں ابلیس کو ملک قرار دیا گیا ہے یا جن میں اُس کے جن ہونے کا اظہار ہوتا ہے سب یکجا ہوجاتی ہیں اور سب میں توفیق اور جوڑ پیدا ہوجاتا ہے اور تاویلات وکیکہ یعنی استثناء کا منقطع ہونا یا آیت میں تغلیب ہونا وغیرہ کی حاجت نہیں رہتی، بات بغیر تاویل ہی کے بنجاتی ہے، واللہ تعالٰی اعلم

آیت کریمہ سے جو مسائل مستنبط یا مستفاد ہوتے ہیں، ان میں ایک مسئلہ قباحتِ کبر کا ہے یعنی کبر اس درجہ قبیح چیز ہے کہ کبھی وہ کفر تک بھی پہنچا دیتا ہے جیسا کہ ابلیس کو اس کے کبر ہی نے کفر تک پہونچایا۔
دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ آیت میں اس کی ترغیب دی گئی ہے اور اس بات پر ابھارا گیا ہے کہ حق تعالٰی کے

امر کی بے چون وچرا پیروی کرنی چاہیئے اور اس کے راز اور علم کی جستجو کے پیچھے نہیں پڑنا چاہیئے ؂

حدیث مطرب و مے گو و رازِ دہر کمتر جو — کہ کس نکشود و نہ کشاید بحکمت ایں معما را

تیسری بات یہ مستنبط ہوئی کہ امر وجوب کے لئے ہے جبھی تو ابلیس کی مذمت کی گئی۔ اگر اس نے واجب کو ترک نہ کیا ہوتا تو لائق مذمت نہ ہوتا۔

چوتھا مسئلہ مُوافات کا ہے جو شیخ ابو الحسن اشعری متکلمین اشاعرہ کے امام کی جانب سے منسوب ہے موافات کے معنی ہیں دنیاوی زندگی کی آخری منزل اور آخرت کی ابتدائی منزل پر پہونچنا، مسئلہ موافات سے مراد یہ ہے کہ کسی کے ایمان حقیقی اور کفر حقیقی یا ولایتِ حقیقی اور عداوتِ حقیقی یا سعادتِ حقیقی اور شقاوتِ حقیقی کا قطعی فیصلہ اس کی زندگی کے آخری لمحات پر موقوف ہے، یہی لمحات کسی کی کامیابی اور ناکامی کا دار و مدار ہیں، حقیقی مومن وہ ہے جو موت کے وقت ایمان پر قائم رہا ہو اور حقیقی کافر وہ ہے جس کی موت کفر پر ہوئی ہو،

اصل سعادت اور کامیابی یہ ہے کہ زندگی کے آخری لمحات میں دامنِ سعادت ہاتھ میں رہا ہو اور اصلی شقاوت یہ ہے کہ موت کے وقت رحمتِ الٰہی سے محروم ہو جائے، اسی بنا پر اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللہ کہنا صحیح ہے کیونکہ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کہنے والے کو اپنے ایمان میں شک ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی کا خاتمہ یقینی نہیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ اس کی رحمت اس کے آڑے وقت میں رہبری کرے گی۔

حضرت امام اشعری کی نسبت سے یہ مسئلہ مشہور ہو گیا لیکن اس کے قائل دیگر حضرات بھی ہیں یہ صرف ان ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ امام الحرمین فرماتے ہیں ان الایمان ثابتٌ فی الحال قطعا من غیر شک فیہ لکن الایمان الذی ھو علامۃ الفوز وآیۃ النجاۃ ھو ایمان المُوافاۃ فاعتنی السلف بہ۔

ترجمہ۔ ایمان تو فی الحال ثابت ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے، لیکن وہ ایمان جو کامیابی کی علامت اور نجات کا نشان ہے وہ وہی ایمان ہے جس پر وفات ہوئی ہو اسی لئے سلف نے اس سے اعتناء کیا۔

آیتِ کریمہ سے مسئلۂ موافات پر روشنی اس طرح پڑتی ہے کہ ابلیس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وہ کافروں میں سے تھا حالانکہ زمانۂ سابق میں وہ مومن تھا، اس سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کے علم میں جس کی موت کفر پر ہے اور جس کے بارے میں علمِ الٰہی یہ ہے کہ وہ کفر پر وفات پائے گا وہی حقیقی کافر ہے کیونکہ اعتبار خاتمہ کا ہے

وَقُلْنَا يٰٓاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ السکنی من السکون لانہا استقرار ولبث وانت تاکید اکد بہ المستکن لیصح العطف علیہ وانما لم یخاطبہما اولا تنبیہا علی انہ المقصود بالحکم والمعطوف علیہ تبع لہ والجنۃ دار الثواب لان اللام للعہد ولا معہود غیرہا ومن زعم انہا لم تخلق بعد قال انہا بستان کان بارض فلسطین او بین فارس وکرمان خلقہ اللہ تعالیٰ

امتحاناً لِآدم وحمل الاہباط علی الانتقال منہ الی الارض الہند کما فی قولہ تعالیٰ اہبطوا مصراً۔

ترجمہ (آیت) اور ہم نے فرمایا کہ اے آدم رہو تم اور تمھاری بیوی جنت میں۔
(عبارت) اُسکُنْ ماخوذ ہے سکون سے کیونکہ سکنیٰ نام ہے مستقر ہوجانے اور کسی جگہ ٹھہر جانے کا اور انت ضمیر تاکید ہے جس کے ذریعہ ضمیر مستتر کو مؤکد کیا گیا ہے تاکہ اس پر دوسرے اسم کا عطف صحیح ہوسکے اور آدم وحواء کو شروع میں ایک ساتھ مخاطب نہیں کیا گیا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو کہ مقصود بالحکم آدم ہی ہیں۔ اور زوجک جو اُن پر معطوف ہیں وہ ان کی تابع ہیں، اور جنت اعمال کے بدلہ کی جگہ ہے، کیونکہ الجنۃ کا لام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے اور دار الثواب کے سوا دوسری چیز معہود نہیں ہے اور جن لوگوں کا یہ دعویٰ ہے کہ جنت ابھی تک پیدا نہیں ہوئی وہ یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ جنت سے مراد ایک باغ ہے جو سرزمین فلسطین میں تھا، یا فارس اور کرمان کے درمیان تھا اور اس کو اللہ تعالیٰ نے آدم کے امتحان کے لئے پیدا فرمایا تھا اور اہباط یعنی اس سے اُترنے کا حکم اِس پر محمول ہے کہ اس باغ سے نکل کر سرزمین ہند کی جانب منتقل ہوجائیں جیسا کہ حق تعالیٰ کے ارشاد اہبطوا مصراً میں منتقل ہونے ہی کے معنی مراد ہیں۔

تشریح اُسکُنْ۔ فعل امر ہے اس کا مشتق منہ اگر سکون کو مانا جائے تو دو اشکال ہیں (۱) سکون جو حرکت کی ضد ہے اس کا استعمال بغیر صلہ کے نہیں ہوتا، اگر وہ مراد ہوتا تو اسکن فی الجنۃ فرمایا جاتا نہ کہ اسکن الجنۃ، (۲) معنوی اعتبار سے اس معنی کو عقل قبول نہیں کرتی، کیونکہ معنی ہوں گے اے آدم وحواء جنت میں ساکن رہو یعنی بالکل حرکت نہ کرو، ظاہر ہے کہ یہ حکم قید بامشقت سے بھی زیادہ ہے۔ اس لئے قاضی نے اسکن کا مشتق منہ ظاہر کرنے کی ضرورت محسوس کی چنانچہ فرماتے ہیں کہ اُسکُنْ کا مشتق منہ سُکنیٰ ہے جس کے معنی ہیں مسکن بنانا، رہائش اختیار کرنا، مگر سُکنیٰ کا مرجع اور اس کا انجام سکون ہی ہے کیونکہ جس طرح سکون میں جماؤ اور ٹھہراؤ ہوتا ہے اسی طرح سکنیٰ یعنی مسکن بنالینے کی صورت میں جماؤ اور ٹھہراؤ پایا جاتا ہے۔ اُسکُنْ میں ضمیر مستتر فاعل ہے، انت اس کی تاکید ہے اور انت کی تاکید اس لئے لائی گئی ہے تاکہ زوجُكَ اسم ظاہر کا اس پر عطف ہوسکے کیونکہ ضمیر مستتر پر عطف کرنے کی یہی صورت ہے۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ آئندہ جو صیغے آرہے ہیں وہ تثنیہ ہیں اور حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حواء علیہا السلام دونوں ایک ساتھ مخاطب بنائے گئے ہیں جیسے کُلَا، ولا تقربا، فتکونا۔ لیکن شروع میں تثنیہ کا صیغہ استعمال نہیں کیا گیا اور واذ قلنا لِآدم وحوّاء اسکنا نہیں فرمایا گیا۔ اُس کی کیا وجہ ہے؟

جواب۔ یہ ہے کہ شروع میں یہ طرز تعبیر اس لئے اختیار کیا گیا اور اولاً صرف حضرت آدم کو اس لئے مخاطب کیا گیا کہ سب کو یہ معلوم ہوجائے کہ آدم ہی مقصود بالحکم اور اصل ہیں جیسا کہ معطوف علیہ اعراب میں اصل ہوتا ہے اور حواء ان کی تابع ہیں جیسا کہ معطوف اعراب میں تابع ہوتا ہے۔

الجنۃ سے کیا مراد ہے اور اس میں لام تعریف کون سے معنی دے رہا ہے، مفسر فرماتے ہیں کہ لام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ الجنۃ سے ایک متعین اور مشخص معنی مراد ہیں اور وہ دار الثواب ہے جہاں اعمال کا بدلہ دیا جائے گا، کیونکہ کتاب وسنت میں دار الثواب ہی کا تعین ہوا ہے، اس کے سوا الجنۃ سے کچھ مراد نہیں لیا گیا ہے پس جب الف لام عہد خارجی کے لئے ہے تو وہی معنی مراد ہوں گے جو کتاب وسنت میں متعین ہو چکے۔ معتزلہ کا خیال ہے کہ دار الثواب تو ابھی تک پیدا ہی نہیں ہوا اور دار الثواب میں داخلہ تو تکلیف اعمال کے بعد اعمال کے بدلے میں ہوگا، اور حضرت آدم علیہ السلام نے تو ابھی تک کوئی عمل بھی نہیں کیا تھا، لہٰذا ان کے دار الثواب میں داخل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، نیز دار الثواب میں داخل ہونے کے بعد وہاں سے کوئی نہیں نکلتا اور حضرت آدم جنت سے نکل آئے یا نکالے گئے اسی طرح دار الثواب میں کسی حکم کی تکلیف اور پابندی نہیں ہوتی اور جنت میں حضرت آدم ایک درخت سے نہ کھانے کے مکلف تھے، ان دلائل کی روشنی میں معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ الجنۃ سے یہیں زمین کا کوئی باغ مراد ہے وہ باغ فلسطین کے کسی علاقہ میں تھا یا فارس اور کرمان کے درمیانی علاقہ میں واقع تھا۔ حضرت آدم کی آزمائش اور ان کے امتحان کے لئے حق تعالیٰ نے اس کو پیدا کیا تھا، اور اگر معتزلہ کی رائے پر یہ اعتراض کیا جائے کہ جنت سے نکالتے وقت اللہ تعالیٰ نے آدم وحوا کو اِھبِطُوا سے خطاب کیا ہے اور ھبوط کے معنی ہیں اوپر سے نیچے آنا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جنت دار الثواب ہے جو عالم بالا میں ہے نہ کہ زمین کا کوئی باغ۔

تو معتزلہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ھبوط جس طرح اوپر سے نیچے آنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ بنی اسرائیل کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا گیا اھبطوا مصر ا یعنی صحرائی زمین سے شہری آبادی کی جانب منتقل ہو جاؤ۔ اسی طرح یہاں اھبطوا کے معنی ہوں گے۔ سرزمین فلسطین سے ہندوستان کی جانب منتقل ہو جاؤ۔

معتزلہ کے رد میں یہ کہا گیا کہ جس جنت میں حضرت آدم کو داخل کیا گیا تھا اس کے بارے میں فرمایا گیا ہے "اِنَّ لَكَ اَنْ لَّا تَجُوْعَ فِيهَا وَلَا تَعْرٰى، وانك لا تظمأ فيها ولا تضحى، ظاہر ہے کہ یہ اوصاف واحوال دار الخلد اور دار الثواب ہی کے ہو سکتے ہیں۔ کسی زمین پر واقع باغ کے نہیں ہو سکتے۔

وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا۔ اسعا را فيها صفة مصدر محذ وف حَيْثُ شِئْتُمَا اى مكان من الجنة شئتما وسع الامر عليهما ازاحة للعلة والعذر فى التناول من الشجرة المنهى عنها من بين اشجارها الفائتة للحصر وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ فيه مبالغات تعليق النهى بالقرب الذى هو من مقدمات التناول مبالغة فى تحريمة ووجوب الاجتناب عنه وتنبيها على

ان القرب من الشئ یورث داعیۃ ومیلا یاخذ بمجامع القلب ویلھیہ عما ھو مقتضی العقل والشرع کما روی حبک الشئ یعمی ویصم فینبغی ان لا یحوما حول ما حرم اللہ علیھما مخافۃ ان یقعا فیہ وجعلہ سببا لان یکونا من الظالمین الذین ظلموا انفسھم بارتکاب المعاصی اوینقص حظھما بالاتیان بما یخل بالکرامۃ والنعیم فان الفاء یفید السببیۃ سواء جعلتہ للعطف علی النھی او الجواب لہ والشجرۃ ھی الحنطۃ اوالکرمۃ اوالتینۃ اوشجرۃ من اکل منھا احدث والاولی ان لا تعین من غیر قاطع کما لم تعین فی الآیۃ لعدم توقف ما ھو المقصود علیہ وقری بکسر الشین وتقربا بکسر التاء وھذی بالیاء

ترجمہ (آیت) اور اُس میں جہاں کہیں سے تمہارا جی چاہے بافراغت کھاؤ پیو، مگر اس درخت کے پاس مت پھٹکنا ایسا کروگے تو تم آپ اپنا نقصان کروگے۔

(عبارت) رغداً المعنی واسعاً رافہا یعنی کشادگی اور آسانی کے ساتھ، یہ صفت ہے مصدر محذوف کی، حیث شئتما یعنی جنت کی جونسی جگہ پر چاہو، آدم وحوا پر معاملہ کو وسیع کر دیا گیا تاکہ شجرۂ ممنوعہ سے کھانے کے بارے میں بہانہ اور عذر ختم ہو جائے وہ شجرۂ ممنوعہ جو اُن درختوں کے درمیان تھا جو حصر کو فوت کر چکے تھے۔

وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِيْنَ - اس میں کئی طرح کے مبالغے اور تاکیدات ہیں نہی کو قرب سے متعلق کرنا جبکہ قرب تناول کا پیش خیمہ ہے مبالغہ ہے تناول کی تحریم میں، اور اس بات پر تنبیہ بھی ہے کہ کسی شئ کا قرب ایک داعیہ اور میلان بھی پیدا کرتا ہے، جو دل کے اطراف کو پکڑ لیتا ہے، اور اُس کو تقاضائے عقل وشرع سے غافل کر دیتا ہے، جیسا کہ منقول ہے کہ تمہاری محبت تم کو اندھا اور بہرا بنا دیتی ہے۔

پس مناسب یہی ہے کہ حضرت آدم وحضرت حوا اُس چیز کے اردگرد بھی نہ گھومیں جس کو اللہ تعالیٰ نے ان پر حرام کر دیا ہے، اس اندیشہ کی بنا پر کہ کہیں اس میں مبتلا نہ ہو جائیں۔

اور قرب کو اس بات کا سبب قرار دینا کہ وہ ظالموں میں سے ہو جائیں گے جنہوں نے اپنی جانوں پر ظلم کیا بھی مبالغہ ہے، یہ ظلم معصیت کے ارتکاب کی وجہ سے ملنا جائے۔ یا اس وجہ سے کہ دونوں کا حصہ کم ہو گیا کیونکہ انہوں نے ایسی بات کا ارتکاب کیا جو ان کے اعزاز میں مخل ہوئی اور جس نے ان کی حاصل شدہ نعمت کم کر دی۔

قرب کو ہم نے سبب اس لئے قرار دیا کہ فاء سببیت کے لئے ہے، خواہ آپ اس کو عطف علی النہی کے لئے قرار دیں خواہ نہی کا جواب مانیں۔

اور شجرہ سے مراد گیہوں کا درخت ہے، یا انگور کا یا انجیر کا، یا ایسا درخت مراد ہے کہ جو اس کو کھائے اس کو حدث لاحق ہو جائے۔

اور بہتر یہ ہے کہ جس طرح آیت میں تعیین نہیں ہے۔ اسی طرح ہم بھی بغیر قطعی دلیل کے تعیین نہ کریں، کیونکہ مقصود اس پر موقوف نہیں ہے، اور شجرہ کو شین کے کسرہ اور لا تقربا کو تاء کے کسرہ اور ھذی کو یاء کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔

تشریح رَغَدًا۔ باب سمع سے مصدر بھی ہو سکتا ہے اور صفت مشبہ بھی، رغِدَ عیشہ رَغَدًا بمعنی وسیع عیشہ وسعت کے ساتھ زندگی گذارنا، رافہًا۔ رفعۃ و رفاھیۃ سے اسم فاعل ہے یہ بھی رغدًا کے قریب المعنیٰ ہے، سہولت اور آسانی سے زندگی گذارنا۔ رغدًا صفت ہے مصدر محذوف کی ـــ تقدیری عبارت ہے اکلًا رغدًا۔

حیث شئتما۔ مکان کے عموم کے لئے ہے یعنی جنت میں جہاں چاہو، قاضی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو پوری وسعت دیدی کہ جنت میں جہاں چاہیں، جب چاہیں، جو چاہیں کھائیں پئیں یہ اس لئے ہوا تاکہ شجرہ ممنوعہ کے تناول کرنے کے سلسلے میں اُن کے پاس کوئی عذر نہ رہے۔ اور وہ یہ نہ کہہ سکیں کہ بار الٰہا تونے تو بھی چیزوں کو منع کر دیا تھا آخر ہم کھاتے تو کیا کھاتے؟

ولا تقربا ھٰذہ الشجرۃ الآیہ قاضی فرماتے ہیں کہ وَلا تأکلا ھٰذہ الشجرۃ نہیں فرمایا گیا بلکہ ولا تقربا ھٰذہ الشجرۃ فتکونا من الظالمین۔ فرمایا گیا، اس طرز تعبیر میں کئی طرح کی تاکید اور مبالغہ ہے۔ ایک مبالغہ یہ ہے کہ ممانعت کا تعلق قرب شجرہ سے قائم کیا گیا یعنی تناول شجرہ سے منع کرنے کے بجائے قرب شجرہ سے منع فرمایا گیا، اور قرب شجرہ مقدمہ اور پیش خیمہ ہے تناول شجرہ کا، اس سے ممانعت میں یہ شدت پیدا ہوئی کہ جب مقدمہ تناول ممنوع ہے تو نفس تناول کس درجہ ممنوع اور واجب الاجتناب ہوگا نیز اس تعبیر میں یہ تنبیہ بھی ہے کہ کسی شئی سے بچنے کی محتاط صورت یہ ہے کہ اس کے ارتکاب سے بھی بچا جائے اور اس کے قرب سے بھی بچا جائے، کیونکہ قرب کی وجہ سے اس کی طرف میلان اور اس کی محبت پیدا ہوتی ہے، اور وہ محبت دل کے چاروں طرف گھیرا ڈالتی ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دل تقاضائے عقل و شرع سے غافل ہو کر اس کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے اس لئے کہ محبت محبوب کے عیوب کو آنکھوں اور کانوں سے اوجھل کر دیتی ہے، اور اپنی کرشمہ سازی سے اس محبوب شئی کی خوبیاں دل میں بٹھا دیتی ہے اور آدمی اس میں جا پڑتا ہے، سچ ہے ؎

دیکھنے سے شوق پیدا شوق سے پیدا طلب　　آفتِ دل آنکھ بھی دل آفتِ جاں ہو گیا

فتکونا من الظالمین۔ کی فاء سببیت کے لئے ہے یعنی اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا ماقبل سبب ہے اور اس کا مابعد مسبّب ہے۔ پس قرب شجرہ سبب ہے اور ظالم ہونا مسبب ہے، یہاں ظلم سے مراد ایک حرام چیز کا ارتکاب ہے یہ تفسیر اس وقت ہوگی جب نہی کو حرمت پر محمول کیا جائے اور یہ مانا جائے کہ تناول شجرہ کا صدور حضرت آدم علیہ السلام سے قبل نبوت ہوا تھا، دوسری تفسیر یہ ہے کہ ظلم سے مراد ترک اولیٰ ہے، تناول شجرہ کا ترک کرنا اولیٰ تھا آدم نے تناول کر کے ترکِ اولیٰ کا ارتکاب کیا اور اسی وجہ سے ان کا اعزاز کم ہو گیا اور نعمتوں سے محروم کر دئے

گئے یہ تفسیر اس وقت ہوگی جبکہ وَلا تقربَا کی نہی کو کراہت تنزیہیہ پر محمول کیا جائے، اس صورت میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تناولِ شجرہ قبل نبوت ہوا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعد از نبوت ہوا ہو۔

امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی تفسیر کو پسند فرمایا ہے اور کہا ہے کہ کتاب اللہ میں آیات کی جو تفسیر عصمتِ انبیاء کی محافظ ہو وہ قابلِ ترجیح ہے۔

الحاصل ظالم ہونے کا سبب شجرہ کے قریب جانا ہے، اور جب قربِ شئی ظلم کا سبب ہے تو تناولِ شئی کی سببیت کس قدر شدید اور موکد ہوگی، بس ایک مبالغہ اس سببیت کے معنی سے پیدا ہوا۔

فاء سببیت کے لئے ہے خواہ یہ کہا جائے کہ فتکونا کا ولا تقربا پر عطف ہے اور تکونا لا ناہیہ کی وجہ سے مجزوم ہے اور اسی وجہ سے اس کا نون ساقط ہوا ہے۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ ولا تقربا هذه الشجرة فلا تكونا خواہ یہ کہا جائے کہ فتکونا نہی کا جواب ہے اور فاء کے بعد أنْ ناصبہ مقدر ہے۔ آخری بات شجرہ کی تعیین وعدم تعیین کی ہے اس میں اولیٰ عدم تعیین ہے کیونکہ تعیین پر کوئی یقینی دلیل موجود نہیں ہے۔

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطٰنُ عَنْهَا اصدر زلتهما عن الشجرة وحملهما على الزلة بسببها نظيرة عن هذه في قوله تعالى وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي اوازلهما عن الجنة بمعنى اذهبهما ويعضده قراءة حمزة فازالهما وهما يتقاربان في المعنى غيران ازل يقتضي عثرة مع الزوال وازلاله قوله هَلْ أَدُلُّكَ عَلٰى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلٰى وقوله مَا نَهٰكُمَا رَبُّكُمَا عن هٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُوْنَا مِنَ الْخَالِدِيْنَ ومقاسمته اياهما بقوله إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النّٰصِحِيْنَ واختلف في انه تمثل لهما فقاولهما بذلك او القاه اليهما على طريق الوسوسة وانه كيف توصل الى ازلالهما بعد ما قيل له اخرج منها فانك رجيم فقيل انه منع من الدخول على جهة التكرمة كما كان يدخل مع الملائكة ولم يمنع ان يدخل الوسوسة ابتلاء لأدم وحواء وقيل قام عند الباب فناداهما وقيل تمثل بصورة دابة فدخلت ولم تعرفه الخزنة وقيل دخل في

ثم الحیّۃ حتّٰی دخلت بہ وقیل ارسل بعض اتباعہ فازلّھما والعلم عند اللہ تعالیٰ۔

ترجمہ (آیت) آخرکار شیطان نے ان دونوں کو درخت کی ترغیب دے کر بیروی سے ہٹا دیا۔
(عبارت) یعنی ان کی لغزش کے صدور کا آغاز درخت سے ہوا اور درخت ہی کے سبب سے شیطان نے ان دونوں کو لغزش پر آمادہ کیا اور "اِن عَنْ" کی نظیر اللہ کے فرمان وَمافَعَلْتُہٗ عَنْ اَمْرِی میں ہے یا معنی ہیں اَزَلَّھُمَا عَنِ الْجَنَّۃِ (ان کو جنت سے ہٹا دیا، نکالدیا) اور ہمزہ کی قرارت فازالھما اس کی تقویت کرتی ہے، اور اَزَلَّ اور ازال مقارب المعنی ہیں، اور زوال کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، مگر زَلَّ زوال کے ساتھ ساتھ لغزش کا بھی تقاضا کرتا ہے، اور اس کا پھسلانا یہ تھا کہ اس نے کہا" هَلْ اَدُلُّكَ علی شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلٰى (ترجمہ) کیا رہنمائی کروں میں تمہاری ہمیشگی کے درخت اور لازوال سلطنت پر، اور اس نے یہ بھی کہا" مَا نَهٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَا مَلَكَيْنِ اَوْتَكُوْنَا من الْخَالِدِيْنَ (ترجمہ) نہیں منع کیا تم کو تمہارے رب نے اس درخت سے مگر اس بنا پر کہ تم فرشتے ہو جاؤ گے یا سدا رہنے والوں میں سے ہو جاؤ گے اور ابلیس کا پھسلانا یہ بھی تھا کہ اس نے حضرت آدم وحضرت حوا علیہما الصلوٰۃ والسلام سے قسم کھا کر کہا اِنِّی لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِيْنَ (ترجمہ) بیشک میں تمہارے لئے یقیناً خیر خواہوں میں سے ہوں۔

اور اس بارے میں اختلاف ہے کہ ابلیس ان دونوں کے سامنے کسی جسمانی صورت میں آیا اور آمنے سامنے بالمشافہہ یہ گفتگو کی، یا ان کے دل میں وسوسہ کے طور پر ڈالا، اور اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ ابلیس نے ان کو پھسلانے کی جانب کس طرح راہ پکڑی، جبکہ اُس سے کہہ دیا گیا" اُخْرُجْ مِنْهَا فَاِنَّكَ رَجِيْمٌ" کہ نکل جا جنت سے کیونکہ یقیناً تو مردود ہے، تو بعض نے کہا ہے کہ جس طرح پہلے ملائکہ کے ساتھ جنت میں بطور اعزاز داخل ہوا کرتا تھا اس طرح کے داخلہ سے اس کو روک دیا گیا، آدم وحوا کے امتحان اور وسوسہ کے لئے نہیں روکا گیا، اس کام کے لئے وہ داخل ہو سکتا تھا۔ اور بعض نے کہا کہ دروازے پر کھڑا ہو کر اس نے دونوں کو آواز دی، اور بعض نے کہا اس نے کسی جانور کا روپ دھارا اور جنت کے خازن اس کو پہچان نہ سکے اور بعض نے کہا کہ سانپ کے منہ میں داخل ہو کر جنت میں گیا اور بعض نے کہا کہ اپنے کسی پیروکار کو بھیجا اس نے ان دونوں کو پھسلایا اور حقیقی علم تو اللہ تعالیٰ کے پاس ہے۔

تشریح اَزَلَّهُمَا کی تفسیر اصدر زلتهما سے کرکے قاضی اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ اَزَلَّ میں اصدار کے معنی کی تضمین ہوتی ہے اب تضمین کے بعد معنی ہوئے لغزش کو صادر کروانا، اور عَنْ اپنے حقیقی معنی یعنی مجاوزت کے معنی میں ہے، اور مجاوزت کے ساتھ ساتھ سببیت کے معنی بھی مستفاد ہو رہے ہیں اگر فَاَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا کے بجائے فَاَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ بِهَا فرمایا جاتا تو سببیت کے معنی تو حاصل ہو جاتے لیکن صدور کے معنی کی تضمین نہ ہوتی۔ اس عَنْ کی نظیر اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَمَا فَعَلْتُهٗ عَنْ اَمْرِی ہے جس کے معنی ہیں اور یہ کام میں نے اپنے اختیار سے نہیں کیا۔ یہاں بھی بِاَمْرِی کے بجائے عَنْ اَمْرِی فرمایا گیا تاکہ سببیت کے ساتھ ساتھ

صدور کے معنی کی تضمین ہو جائے، یہ تشریح اُس وقت ہے جبکہ عنہا کی ضمیر کا مرجع شجرہ کو قرار دیا جائے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ عنہا کا مرجع جنت کو قرار دیا جائے، اس وقت اَزَلَّهُمَا اَذْهَبَهُمَا کے معنی میں ہوگا اَذْهَبَ کے معنی ہیں لے گیا ہٹا دیا، اس معنی کی تائید حمزہ کی قرارت سے بھی ہوتی ہے جس میں فَاَزَالَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا پڑھا گیا۔

اَزَالَ اور اَزَلَّ دونوں قریب المعنی ہیں یعنی دونوں کے معنی میں ایک جگہ سے دوسری جگہ تبدیل کر دینے اور منتقل کر دینے کے معنی ہیں لیکن اَزَلَّ میں زَلّۃ یعنی لغزش قدم کا بھی مفہوم شامل ہے یعنی وہ تبدیلی اور منتقلی جو لغزش قدم کے نتیجہ میں ہو، رہ گئی یہ بات کہ شیطان نے پھسلایا کس طرح تھا؟ تو اس کا جواب قاضی نے وَاَزَلَّهُمَا قولہا الخ سے دیا ہے یعنی اس نے اپنی خیر خواہی کا یقین دلا کر اور مختلف باتیں کہہ کر جن کا قرآنِ حکیم میں ذکر ہے حضرت آدم کو پھسلا دیا، بقیہ بحث کی وضاحت خود ترجمہ سے ہو جاتی ہے۔ مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔

فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ من الكرامة والنعيم وَقُلْنَا اهْبِطُوا خطاب لِآدم وحواء لقوله قال اهبطا منها جميعًا وجمع الضمير لانهما اصلا الانس فكانهما الجنس كلهم اوهما وابليس اخرج منها ثانيا بعد ما كان يدخلها للوسوسة اودخلها مسارقة اومن السماء بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ حال استغنى فيها عن الواو بالضمير والمعنى متعادين يبغى بعضكم على بعض بتضليله وَلَكُمْ فِى الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ موضع استقرار او استقرار وَّمَتَاعٌ تمتع اِلٰى حِيْنٍ ٥ يريد به وقت الموت او القيمة

ترجمہ (آیت) اور جس مزے میں وہ تھے اس سے ان کو نکلوا چھوڑا۔ اور ہم نے حکم دیا کہ تم سب اُتر جاؤ تم میں بعض دشمن ہیں بعض کے، اور تمہارے لئے ایک وقت خاص تک ٹھکانا اور زندگی بسر کرنے کا ساز و سامان ہے۔

(عبارت) اُن کو نکلوا چھوڑا، یعنی اعزاز اور نعمتوں سے نکلوا چھوڑا، اِهْبِطُوا۔ یہ خطاب ہے حضرتِ آدم اور حضرت حواء علیہما الصلوۃ والسلام سے کیونکہ اللہ تعالے نے بصیغۂ تثنیہ بھی ارشاد فرمایا ہے اهبطا منها جميعا اور اِهْبِطُوا کی ضمیر کو جمع اس لئے لایا گیا کہ دونوں حضرات انسانوں کی جڑ ہیں، تو گویا وہ کل انسان ہیں، یا مراد ہیں حضرت آدم علیہ السلام، حضرت حواء علیہا السلام اور ابلیس ملعون ابلیس پہلے وسوسہ کے لئے یا چوری چھپے جنت میں داخل ہو جایا کرتا تھا اب دوبارہ پھر جنت سے نکالا گیا، یا ابلیس کے حق میں ھبوط سے مراد ھبوط من السماء آسمان سے اُترنا ہے۔

بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ. یہ حال ہے، اور ضمیر کُمْ کی وجہ سے واؤ حالیہ کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اور معنی ہیں اترو! اس حال میں کہ باہم دشمن رہوگے اور ایک دوسرے پر ظلم و زیادتی کروگے۔ بایں طور کہ ایک دوسرے کو گمراہ کروگے۔

وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ۔ مستقر سے مراد رہنے کی جگہ ہے یا نفس استقرار یعنی رہنا ہے۔ مَتَاعٌ کے معنی فائدہ اٹھانا ہیں۔ إِلَىٰ حِينٍ سے مراد موت یا قیامت کا وقت ہے

تشریح ما کانا فیہ سے مراد جنت کا اعزاز، اس کی نعمتیں اور آسائشیں ہیں، اِھبطو اکا خطاب کس سے ہے؟ اس کی تعیین دوسری آیت سے ہوتی ہے اِهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا۔ یہاں صیغہ تثنیہ ہے اور اس میں حضرت آدم اور حضرت حواء علیہما الصلوٰۃ والسلام متعین ہیں، پس اِهْبِطُوا کا خطاب بھی حضرت آدم اور حضرتِ حواء سے ہے کیونکہ واقعہ دونوں جگہ ایک ہی بیان ہوا ہے، شیخ زادہ نے کہا کہ ضمیر کو جمع لانا باوجودیکہ مخاطب مثنیٰ ہے یا تو اس بنیاد پر ہے کہ جمع کا کم از کم مصداق دو ہے۔ جیسا کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما الصلوٰۃ والسلام کے قصہ میں ہے۔ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ جب وہ دونوں کھیتی کے بارے میں فیصلہ دے رہے تھے، آگے چل کر ارشاد ہوتا ہے وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ۔ اور ہم ان کے فیصلہ کے وقت موجود تھے۔ یہاں ھم ضمیر جمع اُن دونوں بزرگوں کے لئے اسی قاعدہ کے مطابق استعمال ہوئی ہے۔

اور یا ضمیر جمع لانے کی وجہ یہ ہے کہ مراد آدم وحواء سے وہ دونوں اور ان کی ذریّت ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ آگے ارشاد فرمایا گیا ہے بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ۔ یہ عداوت ذریت آدم ہی کے درمیان پائی گئی نہ کہ حضرت آدم وحضرت حواء کے درمیان۔ نیز اللہ تعالیٰ کے لئے فرمان فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ الآیہ کا حکم بھی ذریتِ آدم ہی کے حسبِ حال ہے، کیونکہ ذریتِ آدم ہی میں مؤمنین اور کافرین کی تقسیم ہوئی۔

اب اگر یہ اعتراض ہو کہ ذریت تو خطاب کے وقت موجود نہیں تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ آدم وحواء علیہما السلام چونکہ تمام انسانوں کی اصل تھے اس لئے یہ مان لیا گیا کہ تمام انسانی سرمایہ وہی ہیں۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ مخاطب تین عدد تھے، حضرت آدم، حضرت حواء اور ابلیس، ان تینوں کے لحاظ سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا، اس قول پر شبہ وارد ہوتا ہے کہ ابلیس تو جنت سے پہلے ہی نکالا جا چکا تھا پس اس کو نکل جانے کا حکم تحصیلِ حاصل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس کا دوبارہ اخراج ہوا ہے پہلے تو اس طرح نکالا گیا تھا کہ کرامۃً و اعزازاً نہیں داخل ہوسکتا، وسوسہ کے لئے داخل ہوسکتا ہے۔

اب دوبارہ مطلقاً خارج کر دیا گیا، یا یہ کہا جائے کہ ھبوط وخروج سے مراد حضرت آدم علیہ السلام وحضرت حواء علیہا الصلوٰۃ والسلام کا جنت سے خروج ہے اور ابلیس کا آسمان سے خروج ہے۔ اور سب کے لئے اِهْبِطُوا کا کلمہ استعمال ہوا ہے۔

بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ جملہ حالیہ ہے۔ اور اِھبِطُوا کی ضمیر جمع ذوالحال ہے۔ حال جب جملہ ہو تو اس کے شروع میں واؤ آتا ہے۔ یہاں واؤ نہیں آیا۔ اس کا جواب مفسر نے یہ دیا ہے کہ واؤ کا مقصد ذوالحال کے درمیان ربط پیدا کرنا ہے اور یہاں ربط بعضکم کی ضمیر خطاب کے ذریعہ پیدا ہوگیا

لہٰذا واؤ کی ضرورت نہیں رہی۔

مُسْتَقَرٌّ اگر اسم ظرف ہے تو مکانِ استقرار کے معنی میں ہوگا جیسے ارشاد باری تعالیٰ اَصْحٰبُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا اور اگر مصدر ہے تو استقرار کے معنی میں ہوگا جیسے ارشاد باری تعالیٰ اِلٰى رَبِّكَ يَوْمَئِذِ ﹰالْمُسْتَقَرُّ اِلٰى حِيْنٍ۔ ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ہے کہ حِیْنٍ سے مراد موت ہے۔ یعنی ہر شخص اپنی موت کے وقت تک زمین پر فائدہ اٹھاتا ہے، مفسر سُدّی کی بھی یہی رائے ہے

مجاہد اور ضحاک ائمہ تفسیر نے کہا کہ الیٰ حین سے مراد الی قیام الساعۃ ہے یعنی ذریتِ آدم کو زمین پر قیامت تک فائدہ اٹھانا ہے، ان دونوں قولوں میں توفیق اس طرح ہوسکتی ہے کہ پہلی تفسیر کو اشخاص و افراد کے اعتبار سے مانا جائے کیونکہ ہر شخص اپنی موت تک ہی فائدہ اٹھاتا ہے اور دوسری تفسیر نوع انسانی کے اعتبار سے مانی جائے اس لئے کہ نوعِ انسانی نوبت بر نوبت قیامت تک فائدہ اٹھاتی رہے گی۔

فَتَلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ استقبلها بالاخذ والقبول والعمل بها حين عُلِّمَها وقرأ ابن كثير بنصب آدم ورفع الكلمات على انها استقبلته وبلغته وهي قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا الاية وقيل سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله الا انت ظلمت نفسي فاغفرلي انه لا يغفر الذنوب الا انت وعن ابن عباس قال يا رب الم تخلقني بيدك قال بلى قال يا رب الم تنفخ فيّ الروح من روحك قال بلى قال الم تسبق رحمتك غضبك قال بلى قال الم تسكنّي جنتك قال بلى قال يا ربّ ان تبتُ واصلحت اراجعي انت الى الجنّة قال نعم واصل الكلمة الكلم وهو التاثير المدرك باحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة۔

ترجمہ (آیت) پھر آدم نے اپنے رب سے چند کلمات سیکھ لئے۔
(عبارت) یعنی آدم نے ان کلمات کا استقبال کیا، ان کو لے کر، ان کو قبول کرکے، اور ان پر عمل کرکے جس وقت کہ آدم کو ان کلمات کا علم دیا گیا، اور ابن کثیر نے آدم کے رفع اور کلمات کے نصب کے ساتھ قرأت کی ہے، یہ قرأت اس معنی کی بنیاد پر ہے کہ کلمات نے آدم کا استقبال کیا اور کلمات آدم کو پہونچے، اور وہ کلمات اللہ تعالیٰ کا ارشاد ربنا ظلمنا انفسنا الآیہ ہیں، اور بعض نے کہا سبحانك اللهم

وبحمدك وتبارك اسمك وتعالیٰ جدك ولا الٰہ الا انت ظلمت نفسی فاغفرلی انہ لا یغفر الذنوب الا انت ہے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضرت آدم نے یہ کہا کہ اے میرے رب! کیا تونے مجھ کو اپنے ہاتھ سے پیدا نہیں کیا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کیوں نہیں، آدم نے کہا اے میرے رب کیا تونے میرے اندر اپنی روح نہیں پھونکی، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کیوں نہیں، آدم نے کہا اے میرے رب کیا تونے مجھے اپنی جنت میں نہیں ٹھہرایا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کیوں نہیں، آدم نے کہا اے میرے رب اگر میں توبہ کروں اور اپنی اصلاح کروں تو کیا تو مجھے اپنی جنت میں واپس لوٹا دے گا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہاں، اور کلمۃ کی اصل کَلْم ہے۔ کَلْم وہ اثر ہے جو دو حاسّوں میں سے کسی ایک حاسّہ کے ذریعہ محسوس کیا جائے حاسّہ سمع یا حاسّہ بصر کے ذریعہ، جیسے کلام اور زخم۔

تشریح یہاں دو قرأتیں ہیں، آدم کا رفع کلماتٍ کا نصب اس صورت میں ترجمہ ہوگا استقبال کیا آدم نے اپنے رب کی طرف سے چند کلمات کا، دوسری قرأت ابن کثیر کی ہے۔ آدم کا نصب اور کلماتٌ کا رفع ترجمہ ہوگا۔ پہونچ گئے آدم کو ان کے رب کی طرف سے چند کلمات، پہلی صورت میں تلقّٰی معنی میں استقبل کے ہے۔ اور دوسری صورت میں تلقّٰی معنی میں بلغ اور وصل کے ہے۔

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے کہا کہ جس طرح کوئی اپنے بچھڑے ہوئے محبوب کا استقبال کرتا ہے اور استقبال میں اس کے اکرام کا کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتا اسی طرح حضرت آدم علیہ السلام نے اپنے رب کی طرف سے وارد ہونے والے کلمات کا استقبال کیا، اور ان کا جو بھی اکرام ہو سکتا تھا وہ کیا، اُن کلمات کو ہاتھوں ہاتھ لیا، ان کو قبول کیا اور ان پر عمل کیا،

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ وہ کلمات یہ ہیں ربنا ظلمنا انفسنا وان لَّمْ تَغْفِرْلَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ۔

ابن جریر نے کہا کہ یہ تفسیر قرآن کریم کے موافق ہے۔ علامہ سیوطی نے فرمایا کہ یہ اصح الاقوال ہے اور مجاہد اور حسن اور قتادہ سے بھی یہی منقول ہے۔

واصل الکلمۃ الکلم:۔ کلمۃ کی اصل کَلْم ہے کَلْم اثر محسوس کرنے کو کہتے ہیں خواہ اس کا احساس قوتِ سامعہ کے ذریعہ ہو خواہ قوتِ باصرہ کے ذریعہ، قوتِ سامعہ سے جو چیز محسوس ہوتی ہے وہ کلام ہے اور قوتِ باصرہ سے جس کا احساس ہوتا ہے وہ زخم ہے۔

فَتَابَ عَلَيْهِ رجع اليه بالرّحمة وقبول التوبة وانما رتبه بالفاء على تلقی الكلمات لتضمنه معنى التوبة وهو الاعتراف بالذنب والندم عليه والعزم على ان لا يعود اليه واكتفى بذكر ادم لان حواء كانت تبعا له فی الحكم ولذلك طوی

ذکر النساء فی اکثر القرآن والسنن اِنَّهٗ هُوَ التَّوَّابُ الرجاع علی عبادہ بالمغفرۃ والذی یکثر اعانتهم علی التوبۃ واصل التوبۃ الرجوع فاذا وصف بها العبد کان رجوعا عن المعصیۃ واذا وصف بہ الباری تعالیٰ ارید بہ الرجوع عن العقوبۃ الی المغفرۃ الرَّحِیْمُ المبالغ فی الرحمۃ وفی الجمع بین الوصفین وعد للتائب بالاحسان والعفو۔

ترجمہ (آیت) تو اللہ تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول کرلی بے شک وہ بڑا توبہ قبول کرنے والا مہربان ہے۔
(ترجمہ عبارت) تاب علیہ کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ نے آدم کی جانب اپنی رحمت اور قبولِ توبہ کے ذریعہ توجہ فرمائی اور قبولِ توبہ کو فاء کے ذریعہ تلقی کلمات پر مرتب فرمایا۔ اس لئے کہ تلقی کلمات توبہ کے معنی کو متضمن ہے، اور توبہ نام ہے گناہ کے اعتراف کرنے اور اس پر نادم ہونے اور یہ عزم کرنے کا کہ اس کی جانب عود نہیں کرے گا، اور ذکر میں حضرت آدم علیہ السلام پر اکتفاء کیا گیا۔ اس لئے کہ حضرت حواء حکم میں آپ کے تابع تھیں، اور اسی وجہ سے قرآن اور سنت کے بیشتر حصہ میں عورتوں کا تذکرہ ملفوف دیا گیا ہے۔
انّہٗ ھُوَالتَّوَّاب۔ توّاب کے معنی ہیں اپنے بندوں کی جانب بہت رجوع کرنے والا۔ اُن کی باربار مغفرت کرنے والا، یا معنی ہیں وہ ذات جو اپنے بندوں کی توبہ کے سلسلہ میں بہت مدد فرماتی ہے۔ اور توبہ کے اصل معنی رجوع کے ہیں، پھر جب توبہ صفت واقع ہو بندہ کی تو معنی ہوں گے معصیت سے رجوع کرنا، گناہ سے باز آنا، اور جب باری تعالیٰ کی صفت واقع ہو تو معنی ہوں گے سزا سے بخشش کی جانب متوجہ ہونا۔
الرَّحِیْم۔ بہت زیادہ رحم فرمانے والا، توّاب اور رحیم دونوں وصفوں کو جمع کرنے میں یہ وعدہ ہے کہ توبہ کرنے والے کے ساتھ معافی اور احسان دونوں کا معاملہ کیا جائے گا۔

تشریح حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے توبہ پر گفتگو کرتے ہوئے احیاء العلوم میں لکھا ہے کہ توبہ تین امور کے مجموعہ کا نام ہے، اوّل علم یعنی گناہ کے ضرر کو پہچاننا اور یہ سمجھنا کہ گناہ ہر محبوب چیز کے لئے حجاب اور رکاوٹ ہے۔ دوم حال جو علم کے ثمرہ میں پیدا ہوتا ہے یعنی قلب کا اس پر رنجیدہ ہونا کہ ایک محبوب شئی اس سے فوت ہوگئی، اور اس کا نام ندامت ہے، سوم عمل یہ حال کے نتیجہ میں ظاہر ہوتا ہے اور اسی کا ثمرہ ہوتا ہے۔ حال سے مراد ہے فوراً گناہ کو ترک کردینا اور سابق کی تلافی کرنا اور آئندہ کے لئے عزم کرنا کہ اس کی جانب کبھی رجوع نہ کرے گا، اور بسا اوقات توبہ کا اطلاق ندامت پر بھی ہوتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ندامت علم کا خاصہ ہے اور عمل ندامت کے لئے لازم ہے، پس ندامت میں سبھی باتیں آگئیں، حدیث شریف میں ہے، اَلنَّدَمُ تَوْبَۃٌ توبہ ندامت کا نام ہے، امام موصوف نے لکھا کہ توبہ کو حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس ایمان ویقین کو پختگی کے ساتھ دل میں بٹھایا جائے کہ آخرت کے تمام احوال برحق ہیں اور وہاں معاصی کا ضرر نہایت خوفناک صورت میں ظاہر ہوگا۔

قُلْنَا اهْبِطُوْا مِنْهَا جَمِيْعًا كرر للتاكيد اولاختلاف المقصود فان الاول دلّ على ان هبوطهم الى دار بلية يتعادون فيها ولا يخلدون والثاني اشعر بانهم اهبطوا للتكليف فمن اهتدى الهدى نجى ومن ضله هلك والتنبيه على ان مخافة الاهباط المقترن باحد هذين الامرين وحدها كافية للحازم ان تعوقه عن مخالفة حكم الله تعالى فكيف بالمقترن بهما ولكنه نسي ولم نجد له عزما وان كل واحد منهما كفى به نكالا لمن اراد ان يذكر وقيل الاول من الجنة الى سماء الدنيا والثاني منها الى الارض وهو كما ترى وجميعا حال في اللفظ تاكيد في المعنى كانه قيل اهبطوا انتم اجمعون ولذلك لا يستدعي اجتماعهم الى الهبوط في زمان واحد كقولك جاؤا جَمِيْعًا۔

ترجمہ (آیت) ہم نے کہا اترو جنت سے سب کے سب۔

(ترجمہ عبارت) اس کو مکرر ذکر فرمایا تاکید کی غرض سے یا مقصود کے مختلف ہونے کی وجہ سے، اس لئے کہ اول اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا دار البلیات کی جانب اترنا اس حال میں ہوگا کہ وہ اس میں ایک دوسرے سے عداوت رکھیں گے اور اس میں ہمیشہ نہ رہیں گے، اور ثانی یہ بتاتا ہے کہ وہ تکلیف احکام کے لئے اتارے گئے پس جو ہدایت کے راستہ پر لگ گیا اس نے نجات پائی، اور جو ہدایت کی راہ سے بھٹک گیا وہ برباد ہوگیا، اور ثانی اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے بھی ہے کہ وہ ھبوط جو دو باتوں میں سے ایک پر مشتمل ہے صرف اسی کا ایک اندیشہ محتاط اور پختہ کار کو اللہ تعالیٰ کے حکم سے روکنے کے لئے کافی ہے چہ جائیکہ وہ ھبوط جو دونوں پر مشتمل ہے لیکن پھر بھی آدم بھول گئے اور ہم نے ان میں پختگی نہیں پائی اور اس بات پر بھی تنبیہ کرنے کے لئے ہے کہ ان دو مقصودوں میں سے ہر مقصود عبرت کے لئے اس شخص کو کافی ہے جو عبرت حاصل کرنا چاہتا ہے، اور بعض نے کہا کہ پہلا ھبوط جنت سے آسمان دنیا کی جانب ہے اور دوسرا ھبوط آسمانِ دنیا سے زمین کی جانب ہے، اور اس قول کی حیثیت تو تم دیکھ ہی رہے ہو اور جمیعًا لفظوں کے اعتبار سے حال ہے اور معنی کے اعتبار سے تاکید ہے، گویا یوں فرمایا گیا۔ اِهْبِطُوْا اَنْتُمْ اَجْمَعُوْنَ۔ اور اسی وجہ سے اس کلمہ کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ وہ سب ایک ہی وقت میں ھبوط پر مجتمع ہوگئے تھے، جیسے تم یہ کہو "جاؤا جمیعًا"۔

تشریح ھبوطِ آدم ایک ہی بار ہوا ہے لہٰذا امر ہبوط بھی ایک ہی بار ہوا ہوگا، پس دو مرتبہ امر ہبوط کا ذکر کیوں کیا گیا؟ قاضی نے فرمایا کہ دوسری بار اھبطوا کا امر تاکید کے لئے ہے اور قلنا اھبطوا سے اس قلنا اھبطوا کا فصل کمالِ اتصال کی وجہ سے ہے۔

شبہ پیدا ہوتا ہے کہ فتلقی معطوف ہے وقلنا اھبطوا پر اور قلنا اھبطوا تاکید ہے اور تاکید معطوف سے مقدم ہوتی ہے پس فتلقی کو مؤخر کیوں کیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فتلقیٰ کو مقدم کرکے یہ تعلیم دینی ہے کہ توبہ بنہایت اہتمام کی مستحق ہے اور اس کی جانب حتی الامکان سبقت کرنی چاہیئے۔

اولا اختلاف المقصود۔ قلنا اھبطوا کے بارے میں یہ دوسرا قول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس قلنا اھبطوا اور ماقبل والے وقلنا اھبطوا کے درمیان کمالِ انقطاع ہے، اور دونوں کا مقصود جدا جدا ہے۔ پہلے جملے میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ ھبوط آدم کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اُن کی ذریت میں عداوت جنم لے گی اور ان کو وہاں ایک عارضی زندگی گذار کر ہماری طرف واپس آنا ہوگا اور اس جملۂ ثانیہ کا مقصود یہ بتانا ہے کہ ھبوطِ آدم کے بعد اولادِ آدم اللہ تعالےٰ کے اوامر و نواہی کی مکلف ہوگی، جو ہدایت کی راہ پر لگ جائے گا وہ نجات پائے گا اور جو ہدایت کی راہ سے بھٹک جائے گا وہ برباد ہوگا۔

والتنبیہ اس کا لاختلاف المقصود پر عطف ہے اور یہ نکتہ دونوں صورتوں میں جاری ہو سکتا ہے چاہے دونوں جملوں کے درمیان کمال اتصال مانا جائے چاہے کمال انقطاع، اس کا حاصل یہ ہے کہ ھبوط کا دو مرتبہ ذکر فرما کر اللہ تعالےٰ بندوں کو متنبہ کرنا چاہتا ہے کہ ھبوط دو باتوں پر مشتمل ہے، ذریت آدم کے درمیان عداوت اور تکلیفِ اوامر و نواہی پر اگر ھبوط کے ایک ہی نتیجہ کا خوف ہوتا تو حکم باری تعالیٰ کی خلاف ورزی سے رکنے کے لئے کافی ہوتا چہ جائیکہ اس میں دو خطرناک اور مصائب میں ڈالنے والے نتائج کا اندیشہ موجود تھا۔ پھر بھی آدم ثابت قدم نہ رہ سکے اور ان سے بھول ہوگئی۔

بعض کا قول یہ ہے کہ سابق الذکر ھبوط سے ھبوط من الجنۃ الی سماء الدنیا مراد ہے اور دوسرے ھبوط سے ھبوط من السماء الی الارض مراد ہے قاضی نے کہا کہ یہ قول ضعیف ہے کیونکہ ھبوط اول کے ساتھ استقرار فی الارض کا ذکر ہے، اگر قائل کی بات صحیح ہے تو ھبوطِ اوّل ارض کی طرف ہوا ہی نہیں تھا کہ اس میں استقرار کا مسئلہ چھیڑا جاتا۔ نیز ھبوط ثانی میں منہا کی ضمیر جنت کی طرف راجع ہے نہ کہ سماء کی جانب

وجمیعاً حالٌ فی اللفظ۔ جمیعًا لفظوں کے اعتبار سے حال ہے اور اس پر نصب کا اعراب ہے، لیکن معنی کے اعتبار سے تاکید ہے اور تاکید کا مفہوم یہ ہے کہ ھبوط کے حکم میں سب شریک ہیں، مخاطبین میں ایسا کوئی نہیں ہے جو غیر ھابط ہو لیکن حکم کے سب کو شریک اور شامل ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ سب ایک ہی ساتھ ھبوط کے مکلف ہوں کہ ایک ہی لمحہ میں سب ساتھ ساتھ اتریں، حاصل یہ کہ جمیعًا کُلًّا کے معنی میں ہے معًا کے معنی میں نہیں ہے۔ جیسے کہتے ہیں جاؤا جمیعًا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ سب ساتھ کے ساتھ آئے بلکہ مختلف زمانوں میں پہونچنے والوں کو بھی جاؤا جمیعًا کہا جاتا ہے۔

فَاِمَّا یَاْتِیَنَّكُمْ مِّنِّیْ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَایَ فَلَاخَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَاهُمْ یَحْزَنُوْنَ ۝ الشرط الثانی مع جوابه جواب الشرط الاول وما مزیدة اُكِّدَتْ به ان ولذا حسن تاكید الفعل بالنون وان لم یكن فیه معنى الطلب والمعنى ان یاتینكم منی هدًى بانزال اوارسال فمن تبعه منكم نجا و فازوا نما جئ بحرف الشك واتیان الهدى كائن لانه محتمل فی نفسه غیر واجب عقلا وكرر لفظ الهُدٰى ولم یضمر لانه اراد بالثانی اعم من الاول وهو ما اتی به الرسل واقتضاه العقل ای فمن تبع ما اتاه مراعیا فیه مایشهد به العقل فلاخوف علیهم فضلا من ان یحل لهم مكروه ولا هم یفوت عنهم محبوب فیحزنوا علیه والخوف على المتوقع والحزن على الواقع نفى عنهم العقاب واثبت لهم الثواب على آكد وجه وابلغه وقرئ هدیّ على لغة هذیل ولاخوف بالفتح۔

ترجمہ (آیت) پھر جو تمھارے پاس میری طرف سے کوئی ہدایت پہونچے تو جو میری ہدایت کی پیروی کریں گے تو اُن کو کوئی اندیشہ نہ ہوگا اور نہ وہ رنجیدہ ہوں گے ۔

(عبارت) شرط ثانی اپنے جواب شرط کے ساتھ مل کر شرطِ اوّل کا جواب ہے، اور ما زائدہ ہے اس کے ذریعہ ان کی تاکید کی گئی ہے اور اسی وجہ سے فعل کو نون کے ذریعے مؤکد کرنا مستحسن ہوا اگرچہ فعل میں طلب کا مفہوم نہیں ہے، اور آیت کے معنی یہ ہیں کہ اگر تمھارے پاس میری جانب سے کوئی ہدایت پہونچے خواہ نزول کتاب کی صورت میں، خواہ ارسالِ رُسُل کی صورت میں تو جس نے اُس کتاب یا رسول کی پیروی کی وہ نجات پائے گا اور کامیاب ہوگا اور کلمہ شک کا استعمال ہوا ہے۔ حالانکہ ہدایت کا آنا یقینی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فی نفسہ ہدایت کا آنا محتمل ہے۔ عقلاً واجب نہیں ہے اور هُدٰی کے لفظ کی تکرار کی گئی ہے اُس کو ضمیر کی صورت میں نہیں لایا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ هدٰی ثانی سے هدٰی اول کے مقابلہ میں عام معنی مراد لئے گئے ہیں یعنی هدٰی وہ ہے جس کو رسول لے کر آئے اور جس کا عقل نے تقاضہ کیا مقصود یہ ہے کہ جس نے رسول کے لائے ہوئے دین کی پیروی کی دراں حالیکہ اُس سلسلے میں ان باتوں کا لحاظ رکھا جن کی عقل شہادت دیتی ہے تو ایسے لوگوں پر کوئی اندیشہ تک نہ ہوگا چہ جائیکہ اُن کو کوئی ناگوار چیز پیش آئے، اور نہ وہ اُن میں سے ہوں گے جن سے کوئی محبوب شئ فوت ہو جائے اور وہ اس پر غمگین ہوں

پس خوف کا اطلاق اندیشہ پر ہے اور حزن کا اطلاق واقع شدہ امر پر۔ اللہ تعالےٰ نے اُن سے عتاب کی نفی فرمائی اور اُن کے لئے ثواب کا اثبات فرمایا، اور یہ مؤکد ترین اور بلیغ ترین طریقہ پر ہوا، اور ایک قرأت هُدَیَّ ہے قبیلۂ ہذیل کے لغت کے مطابق اور لاخوف فار کے فتحہ کے ساتھ۔

تشریح عبارتِ بالا میں حرف شرط اِمّا اور اس کی شرط وجزاء، اِما جیسے حرف تردد کے استعمال هدیٰ اوّل اور هدیٰ ثانی کے معنی، خوف وحزن کی تفسیر اور قراءت سے بحث کی گئی ہے۔

اِمّا حرف شرط ہے دو لفظوں سے مل کر بنا ہے۔ اِنْ اور مَا سے ما اِن کے معنی کی تاکید اور پختگی کے لئے ہے اور یہی تاکید اس کی بنیاد ہوئی کہ فعل شرط پر نون ثقیلہ داخل کیا گیا، نونِ ثقیلہ یا خفیفہ کا قاعدہ یہ ہے کہ جس فعل میں طلب کے معنی ہوں اس کے آخر میں آتے ہیں جیسے امر ونہی، استفہام وتمنی وغیرہ مثلاً اِضرِبَنَّ، لا تضربَنَّ، هل تضربَنَّ، لیتك تضربنَّ، اسی طرح فعلِ قسم یعنی جس فعل کے شروع میں حرفِ قسم ہو اُس کے آخر میں بھی نون ثقیلہ وخفیفہ کو لانا درست ہے جیسے واللّٰه لافعلنَّ، فعل قسم کے آخر میں نونِ تاکید کے آنے کی وجہ یہ ہے کہ قسم سے تاکید وتقویت مقصود ہوتی ہے اور نون تاکید اس کے لئے موزوں ہے۔ فعل قسم پر خیال کرتے ہوئے فعل شرط کے آخر میں بھی نونِ تاکید لاتے ہیں بشرطیکہ حرف شرط کسی تاکید کے ساتھ مؤکد ہو جیسے فَاِمَّا یَاْتِیَنَّکُمْ۔

سیبویہ کے نزدیک اس موقع پر نون تاکید لانا مستحسن ہے بیضاوی نے اُن ہی کی پیروی کی ہے۔ زجاج ومبرد کے نزدیک واجب ہے، آیتِ کریمہ کی ترکیب نحوی اس طرح ہوگی، فَاِمَّا یَاتِیَنَّکُمْ مِّنِّی هُدًی شرط اول، فمن تبع هُدَایَ شرط ثانی فلاخوف علیهم ولا هم یحزنون، شرط ثانی کی جزا، شرط ثانی اپنی جزاء سے مل کر جزا ہوئی شرطِ اول کی۔ فَاِمَّا یَاْتِیَنَّکُمْ مِّنِّی هُدًی سے مراد کتاب اور رسول ہے، اب مفہوم یہ ہوا کہ میری جانب سے جو کتاب اور رسول تمہارے پاس آئے تو جو شخص اس کتاب اور رسول کی پیروی کرے گا وہ نجات پائے گا۔

ایک بحث یہ ہے کہ ہدایت کا آنا تو ایک یقینی امر تھا اور یقینی مواقع کے لئے اِذَا اور اِذْ استعمال ہوتے ہیں نہ کہ اِنْ پس اِنْ جو شک کے لئے ہے ایسے یقینی موقع کے لئے کیوں لایا گیا؟

جواب یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک ہدایت یقیناً آئی اور حق تعالےٰ نے جب اس کا وعدہ فرمالیا تو اس کا آنا یقینی ہوگیا، لیکن فی نفسہ وعدہ سے قطع نظر کرتے ہوئے ہدایت کا بھیجنا حق تعالےٰ پر واجب نہیں ہے کیونکہ حق تعالےٰ پر کوئی شئی واجب نہیں ہے۔

پس اس مسئلہ کی ذاتی حیثیت پر نظر ڈالتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہدایت کا آنا امر محتمل تھا اور محتمل مواقع کے لئے اِنْ کا کلمہ ہی استعمال ہوتا ہے، البتہ معتزلہ کے نزدیک ہدایت کا بھیجنا اللہ پر واجب ہے

هُدَایَ کی تکرار پر ایک بحث ہے کہ جب ہدایت کا ذکر سابق میں آچکا تھا تو صراحۃً اُس کی تکرار کیوں کی گئی ضمیر پر قناعت کیوں نہ کرلی گئی اور فمن تبعه کیوں نہ ارشاد فرمایا گیا؟

جواب یہ ہے کہ تکرار اس لئے ہوئی کہ پہلے معنی سے مختلف معنی اس سے مراد لئے گئے ہیں هدیٰ اول سے ہدایتِ شرعیہ یعنی کتب سماویہ اور انبیاء کرام مراد تھے، دلائل عقلیہ اس میں داخل نہیں تھے، هدیٰ ثانی سے

ہدایتِ شرعیہ اور ہدایتِ عقلیہ دونوں مراد ہیں، اور ہدایتِ شرعیہ کی پیروی بغیر ہدایتِ عقلیہ کے نہیں ہو سکتی، کیونکہ رسول کے رسول برحق ہونے اور کتاب کے کتاب اللہ ہونے کی تصدیق عقل کی رہنمائی ہی سے ہوتی ہے دلائلِ عقلیہ اُن کی حقانیت کو ثابت کرتے ہیں، اور منصف مزاج افراد کو ان کی تصدیق کی جانب کھینچتے ہیں۔

پس حاصل آیت یہ ہوا کہ جو لوگ اُس کتاب اور رسول کی پیروی کریں گے جو اُن کے پاس پہنچے اور اس پیروی میں دلائلِ عقلیہ کی شہادت کو بھی ملحوظ رکھیں گے، کسی جھوٹے نبی یا غیر آسمانی کتاب جس کی سچائی پر عقل شہادت نہ دے اس کی پیروی سے باز رہیں گے۔ ایسے ہی لوگ ہیں جن کو ناگوار چیزوں کا پیش آنا تو کجا ناگوار چیزوں کا اندیشہ تک نہ ہوگا اور نہ وہ ان لوگوں میں سے ہوں گے جن سے کوئی محبوب شئی فوت ہو جائے اور اس پر وہ غمگین ہوں۔ ایک بحث خوف اور حزن کی بھی ہے۔ خوف نام ہے آئندہ پیش آنے والی مصیبت کے اندیشہ اور کھٹکے کا اور حزن اُس مصیبت کو کہتے ہیں جو فی الحال درپیش ہے۔

قاضی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ میں نہایت تاکیدی طریقے سے عقاب کی نفی اور ثواب کا اثبات فرمایا ہے اور وہ طریقہ نفی لازم کا ہے، یعنی عقاب کا ہونا ملزوم ہے اور اندیشۂ عقاب اس کے لئے لازم ہے۔ جب کسی سے لازم کی نفی ہوگئی یعنی اندیشۂ عقاب کی نفی ہوگئی تو ملزوم کی نفی یعنی وقوعِ عقاب کی نفی اور زیادہ مؤکد ہوگئی، اسی طرح حزن کی نفی ایک تعبیر ہے طاعات کی بجاآوری کی، اور طاعات کی بجاآوری ملزوم ہے اور اثبات ثواب اس کے لئے لازم ہے۔ پس ملزوم کو ثابت کر کے لازم کا اثبات کیا گیا ہے۔ لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی کرنا اور ملزوم کے اثبات سے لازم کا اثبات کرنا ہی وہ طریقہ ہے جس کو بیضاوی نے بلیغ ترین اور مؤکد ترین طریقہ کہا ہے۔

آخری بحث قرأت کی ہے۔ ھذیل کی لغت کے مطابق ھُدای کو ھُدَیَّ پڑھا گیا ہے یعنی الف مقصورہ کو یاء سے بدل کر یاء متکلم میں مدغم کر دیا گیا، ھُدَیَّ ہو گیا، اور لَاخَوْفٌ کے بجائے لَاخَوْفَ پڑھا گیا ہے۔ اس صورت میں لانفی جنس کے لئے ہوگا اور خَوْفَ مبنی برفتحہ ہوگا۔

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٥ عطف على فمن تبع الى اخره قسيم له كانه قال ومن لم يتبع بل كفروا بالله وكذبوا بآياته اوكفروا بالآيات جنانا وكذبوا بها لسانا فيكون الفعلان متوجهين الى الجار والمجرور والآية فى الاصل العلامة الظاهرة ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل واشتقاقها من اىّ لانها تبين ايا من اىّ ومن اوى اليه واصلها أيَة او أوية كتمرة فابدلت عينها الفاً على غير قياس

أَوْأَوِيَةٌ كرمكة فاعلت اوائية كقائلة فحذفت الهمزة تخفيفا والمراد بآياتنا الآيات المنزلة اوما يعمها والمعقولة۔

ترجمہ (آیت) اور وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا اور ہماری آیتوں کو جھٹلایا وہی لوگ دوزخ والے ہیں وہ اس میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے ۔

(ترجمۂ عبارت) یہ معطوف ہے فمن تبع الی آخرہ پر اور اس کی ضد ہے، گویا یوں فرمایا وَمَنْ لَمْ يَتَّبِعِ الخ اور جنہوں نے پیروی نہیں کی بلکہ اللہ کا کفر کیا اور اُس کی آیتوں کو جھٹلایا یا دل سے آیتوں کا انکار کیا اور زبان سے ان کو جھٹلایا، پس دونوں فعل متوجہ ہوں گے جار مجرور (بآیاتنا) کی جانب اور آیت درحقیقت علامتِ ظاہرہ کا نام ہے اور مصنوعات باری تعالٰے کو آیات کہا جاتا ہے ۔ اس حیثیت سے کہ وہ وجودِ صانع، علمِ صانع، اور قدرتِ صانع پر دلالت کرتی ہیں اور قرآن کریم کے کلمات کے ہر اُس حصہ کو بھی آیت کہا جاتا ہے جو دوسرے حصہ سے کسی امتیازی علامت کے ذریعہ ممتاز ہے، اور آیت کا اشتقاق اَیٌّ سے ہے کیونکہ آیت یعنی علامت ایک دوسرے سے ممتاز کر دیتی ہے، یا اس کا اشتقاق اَوَیٰ اِلَیہ سے ہے بمعنی رجع الیہ، اور اس کی اصل اَیَیَةٌ یا اَوْیَةٌ ہے جیسے تَمْرَةٌ، عین کلمہ کو خلاف قیاس الف سے بدل دیا گیا یا اس کی اصل اَیَیَةٌ یا اَوَیَةٌ ہے۔ جیسے رَمَكَةٌ (گھوڑی) پھر اس میں تعلیل کی گئی، یا اس کی اصل آئِیَةٌ ہے جیسے قائِلَةٌ پھر ہمزہ کو تخفیفاً حذف کر دیا گیا، اور مراد آیات سے وہ آیات ہیں جو آسمان سے اتاری گئیں یا جو آیات منزلہ اور آیات معقولہ دونوں کو عام ہیں ۔

(تنبیہ)

وقد تمسكت الحشوية بهذه القصة على عدم عصمة الانبياء عليهم السلام من وجوه الاول ان ادم صلوات الله عليه كان نبيا وارتكب المنهي عنه والمرتكب له عاص والثاني انه جعل بارتكابه من الظلمين والظالم ملعون لقوله تعالى اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ والثالث انه تعالى اسند اليه العصيان والغي وقال وَعَصٰى اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى والرابع انه تعالى لقنه التوبة وهي الرجوع عن الذنب والندم عليه والخامس اعترافه بانه خاسر لولا مغفرة الله اياه بقوله وَاِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ والخاسر من يكون ذا كبيرة و السادسة انه لولم يذنب لم يجر عليه ما جرى۔

ترجمہ مع التشریح اور فرقہ حشویہ نے اِس قصۂ آدم وحواء اور ان کے خروج من الجنۃ سے عدم عصمت انبیاء پر مختلف طریقوں سے استدلال کیا ہے، فرقہ حشویہ ایک فرقہ ہے جو انبیاء کرام کے لئے عمداً ارتکاب کبیرہ کو جائز سمجھتا ہے۔

اس فرقہ کا پہلا استدلال یہ ہے کہ آدم اللہ تعالیٰ کی اُن کے اوپر رحمتیں ہوں نبی تھے اور انھوں نے منہی عنہ یعنی جس سے ان کو روک دیا گیا تھا اس کا ارتکاب کیا، اور منہی عنہ کا مرتکب عاصی ہے۔

دوسرا استدلال یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے ارتکاب کبیرہ کی وجہ سے ظالمین میں شمار کیا ہے اور ظالم پر لعنت آئی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے اَلَا لَعۡنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيۡنَ سنو اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے ظالمین کے اوپر، اور ظاہر ہے کہ لعنت صاحب کبیرہ ہی پر ہو سکتی ہے۔ کیونکہ صاحب صغیرہ کا تو کفارۂ سیئات ہو جاتا ہے۔

تیسرا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی جانب عصیان اور غَیّ کی نسبت کی ہے چنانچہ ارشاد ہے وَعَصٰۤى اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى اور آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی پس گمراہ ہوگئے۔

چوتھا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو توبہ کی تلقین کی اور توبہ نام ہے گناہ سے رجوع ہونے اور اس پر نادم ہونے کا، اور توبہ کبیرہ ہی سے ہوا کرتی ہے۔

پانچواں استدلال یہ ہے کہ آدم علیہ السلام نے یہ کہہ کر " وَاِنۡ لَّمۡ تَغۡفِرۡ لَنَا وَتَرۡحَمۡنَا لَنَكُوۡنَنَّ مِنَ الۡخٰسِرِيۡنَ ۔ اور اے خدا اگر تو نے ہماری مغفرت نہ فرمائی اور ہم پر رحم نہ کیا تو یقیناً ہم خسارہ اٹھانے والوں میں سے ہوں گے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ وہ خسارے میں ہیں سوائے اس کے کہ اللہ تعالیٰ اُن کی مغفرت فرما دے اور خاسر وہی ہو سکتا ہے جو مرتکب کبیرہ ہو۔

چھٹا استدلال یہ ہے کہ اگر حضرت آدم نے گناہ نہ کیا ہوتا تو ان کو وہ سب کچھ پیش ہی نہ آتا جو پیش آیا۔ کیونکہ صغیرہ پر تو مؤاخذہ ہوتا ہی نہیں، اور اگر ہوتا بھی ہے تو اتنا سخت و شدید نہیں ہوتا۔

والجواب من وجوه الاول انه لم يكن نبيا حينئذٍ والمدعى مطالب بالبيان والثاني ان النهي لتنزيه وانما سمي ظالماً وخاسراً لانه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاولى له وما اسناد الغيّ والعصيان اليه فسيأتي الجواب عنه في موضعه ان شاء الله تعالىٰ وانما امر بالتوبة تلافيا لما فات عنه وجرى عليه ما جرى معاتبةً له على ترك الاولى ووفاء بما قال للملائكة قبل خلقه والثالث انه فعله ناسيا لقوله تعالىٰ فَنَسِيَ وَلَمۡ نَجِدۡ لَهٗ عَزۡمًا ولكنه عوتب بترك التحفظ

عَنْ اسباب النسیان ولعله وان حط عن الامة لم یحط عن الانبیاء لعظم قدرھم کما قال علیه السّلام اشد الناس بلاء الانبیاء ثم الاولیاء ثم الامثل فالامثل اوادی فعله الیٰ ماجری علیه علیٰ طریقة السببیة المقدرة دون المؤاخذة کتناول السمّ علی الجهل بشأنه

ترجمہ وتشریح اور ان استدلالات کا مختلف طریقوں سے جواب دیا گیا ہے، علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اپنی کتاب حاشیۃ البیضاوی میں تحریر فرمایا ہے کہ جوابات کا حاصل یہ ہے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں ہے کہ وجوہ مذکورہ حشویہ کے مدعا پر دلالت کرتی ہیں، یعنی وجوہِ مذکورہ سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ عمداً انبیاء کرام علیہم السلام سے گناہ کا صدور ہو سکتا ہے، قاضی نے جو جوابات دیئے ہیں وہ تفصیلی طور پر آرہے ہیں اجمالی جائزہ اور خلاصہ کے طور پر یوں کہا جاسکتا ہے کہ قاضی نے گویا یہ ارشاد فرمایا کہ ہمیں تسلیم ہی نہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام سے جس چیز کا صدور ہوا وہ ذنب یعنی گناہ تھا اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ گناہ تھا تو تسلیم نہیں کہ عمداً تھا بلکہ سہواً اور خطأً تھا نیز یہ بھی تسلیم نہیں کہ نبوت کے بعد تھا بلکہ نبوت سے پہلے تھا۔

الاول انه لم یکن نبیاً۔ یہ قاضی کا پہلا جواب ہے جس کو خلاصہ میں ہم نے آخر میں رکھا ہے یعنی پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے جس وقت ذنب کا صدور ہوا تھا اس وقت تک ان کو نبوت نہیں ملی تھی، پس نبی سے صدور ذنب ثابت نہیں ہوتا، اور جو اس کا دعوے دار ہے کہ نبوت کے بعد صدور ہوا تھا اس سے ہمارا مطالبہ دلیل کا ہے وہ اپنی دلیل پیش کرے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ نہی عن الشجرۃ تنزیہی طور پر تھی اور ان کو ظالم اور خاسر اس لئے کہا گیا کہ انہوں نے ترک اولیٰ اور ترک افضل کی وجہ سے اپنا حصہ گھٹا دیا اور اپنا نقصان کیا اور ہر ظالم ملعون نہیں ہے ظلم کی دو قسمیں ہیں ظلمِ قلیل، ظلمِ کثیر، اسی طرح لعن کے معنی ہیں رحمتِ حق سے دور ہونا، اس کی بھی دو قسمیں ہیں، رحمت کا ملہ سے دور ہونا یا مطلقاً رحمت سے دور ہونا، ملعون وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی مطلق رحمت سے بعید ہوا اور یہ صورت ظلم کبیر وظلم عظیم کی صورت میں ہوتی ہے نہ کہ معمولی ظلم کی صورت میں اور غیؔ اور عصیان کی نسبت جو حضرت آدم علیہ السلام کی جانب کی گئی ہے تو اس کا جواب انشاء اللہ تعالیٰ وہاں دیا جائیگا جہاں یہ آیات وارد ہیں یعنی سورۂ طٰہٰ میں۔

سورۃ طٰہٰ میں مفسر نے فرمایا ہے کہ باوجودیکہ حضرت آدم علیہ السلام کی لغزش بہت معمولی سی تھی۔ پھر بھی اُن کی جانب عصیان اور غوایت کی نسبت کی گئی۔ اس میں راز یہ ہے کہ اولادِ آدم کو معمولی زلت اور لغزش کے بارے میں بھی اس کی خطرناکی کا تصور دینا ہے، اور اُن کو سخت قسم کی ڈانٹ پلانی ہے۔

اور توبہ کا حکم تو معمولی لغزش کی تلافی کے لئے بھی دیا جاسکتا ہے یعنی ترک اولیٰ کی وجہ سے حضرت آدم علیہ السّلام کا جو نقص حظ ہو گیا تھا اور درجہ میں معمولی سا نزول ہو گیا تھا اس کی تلافی اور مقام رفیع کی بازیابی

کے لئے توبہ کا حکم دیا گیا کیونکہ اسلاف سے منقول ہے ۔ ان الانبیاءَ مُؤاخذون بمثاقیل الذر انبیاء کرام سے نہایت معمولی معمولی باتوں کا بھی مواخذہ کیا جاتا ہے۔ سچ ہے "حسنات الاَبرار سَیِّئَاتُ المقرّبین"۔

وجری علیه ما جری = یہ استدلال سادس کا جواب ہے یعنی حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ جو واقعہ پیش آیا کہ ان کو جنت سے نکال کر زمین پر بھیج دیا گیا تو یہ عقاب اور عقاب کے طور پر نہیں تھا بلکہ شکوہ اور ناگواری کے اظہار کے طور پر تھا، اور ناگواری کے بہت مراتب ہیں جن میں بعض شدید تر اور بعض خفیف تر ہیں پس یہ کوئی شدید ترین عتاب نہیں تھا بلکہ خفیف ترین گلہ اور شکوہ تھا، اور یہ بھی پیش نظر تھا کہ تخلیق آدم سے پہلے اللہ تعالیٰ نے ملائکہ سے آدم کے بارے میں جو کچھ فرمادیا تھا اس کو پورا بھی کرنا تھا۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا۔ " اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً " یہ خلافت ارضی ہبوط من الجنۃ کے بغیر کیسے ہو سکتی تھی۔

تیسری بات یہ ہے کہ تناولِ شجرہ بھول کر اور نسیاناً ہوا تھا، کیونکہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "فَنَسِیَ آدَمُ وَلَمْ نَجِدْ لَہٗ عَزْمًا" اب رہی یہ بات کہ اس پر ناراضگی کیوں ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ناراضگی ترک تحفظ پر ہوئی ہے نہ کہ نسیان پر، یعنی ناراضگی اس پر نہیں ہوئی کہ نسیان کیوں ہوا آدم کیوں بھول گئے؟ بلکہ اس پر ہوئی ہے کہ نسیان کے اسباب کیوں پیدا کئے، ان اسباب کے سلسلے میں متیقظ کیوں نہ رہے۔

شبہ پیدا ہوتا ہے کہ نسیان اور خطا پر تو کوئی مُواخذہ نہ ہونے کی نصِ صریح موجود ہے پس اسباب نسیان پر مُواخذہ کرنا درحقیقت نسیان پر ہی مُواخذہ کرنا ہے۔ اس شبہ کا جواب قاضی نے لعله سے دیا ہے یعنی شاید ایسا ہے کہ نسیان وخطا کا مُواخذہ امت کے حق میں تو مرفوع ہے یعنی امت سے اٹھا لیا گیا ہے، امت کو بھول چوک پر نہیں پکڑا جائے گا لیکن انبیاء عظیم القدر ہیں ان کی شان بلند وبالا ہے وہ ان چیزوں کے بارے میں بھی مسئول ہیں جیسا کہ حدیث شریف میں ہے " اَشَدُّ الناس بلاءً الانبیاء ثم الاولیاء ثم الامثل فالامثل "۔ سب سے زیادہ شدید مصائب انبیاء علیہم السلام پر آئے پھر اولیاء اللہ پر پھر جو جتنا اللہ تعالیٰ کا فرمانبردار ہے اُسی کے مطابق مصائب کا اس پر نزول ہوتا ہے۔

اوادی فعله الی ما جری علیه ۔ یہ ہبوط آدم کے استدلال کا ایک اور جواب ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ہبوط آدم علیہ السلام سزا اور عتاب کے طور پر نہیں تھا۔ بلکہ سبب عادی اور مسبب عادی کے طور پر تھا یعنی جس طرح بھولے سے آگ میں ہاتھ ڈالنے پر ہاتھ جل جاتا ہے، یا نادانی اور لاعلمی میں زہر کھانے سے ہلاکت واقع ہو جاتی ہے اور یہ نہیں کہا جاتا کہ ہاتھ ڈالنے والے پر اللہ تعالیٰ کا عقاب ہوا یا زہر کھانے والے کو اللہ تعالیٰ نے سزا دی بلکہ یہی کہا جاتا ہے عادۃً ہاتھ کا آگ میں ڈال دینا جل جانے کا سبب ہے اور زہر کھانا ہلاکت کا سبب ہے، جب سبب عادی کو اختیار کیا جائے گا تو اس پر مسبب کا ترتب ہو جائے گا اسی طرح اَکلِ شجرہ سبب تھا اور ہبوط اس کا مسبب تھا گویا حق تعالیٰ نے اُس شجرہ کی طبیعت وفطرت میں یہ سببیت پوشیدہ فرمادی تھی کہ اس کو جو کھائے گا وہ نیچے آپ سے آپ اُتر جائے گا۔ جیسے لفٹ پر کھڑا ہونے والا بٹن دباتے ہی نیچے اُتر جاتا ہے۔

لا يقال انه باطل بقوله تعالىٰ مَا نَهٰكُمَا رَبُّكُمَا وَقَاسَمَهُمَا الآيتان لانه ليس فيهما مايدل على انه تناوله حين ما قاله ابليس فلعل ما قاله اورث فيه ميلا طبيعيا ثم انه كف نفسه عنه مراعاة لحكم الله تعالىٰ الى ان نسى ذٰلك وزال المانع فحمله الطبع عليه والرابع انه عليه السلام اقدم عليه بسبب اجتهاد اخطأ فيه فانه ظن ان النهى للتنزيه اوالاشارة الى عين تلك الشجرة فتناول من غيرها من نوعها وكان المراد بها الاشارة الى النوع كما روى انه عليه السلام اخذ حريرا وذهبا بيده وقال هذان حرامان على ذكور امتى حلٌّ لاناثها وانما جرى عليه ما جرى تفظيعاً لشان الخطيئة ليجتنبها اولاده وفيها دلالة على ان الجنة مخلوقة وانها فى جهة عالية وان التوبة مقبولة وان متبع الهدى مامون العاقبة وان عذاب النار دائم والكافر فيه مخلد وان غيره لايخلد فيه لمفهوم قوله تعالىٰ هُمْ فِيهَا خٰلِدُوْنَ ۔

ترجمہ وتشریح حضرت آدم علیہ السلام سے نسیان ہوا تھا۔ قاضی کے اس جواب پر حشویہ فرقہ کی طرف سے اعتراض کیا جا رہا ہے کہ نسیان کا قول باطل ہے، حضرت آدم علیہ السلام کا یہ عمل نسیاناً نہیں تھا عمداً تھا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے مَا نَهٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَا مَلَكَيْنِ اَوْ تَكُوْنَا مِنَ الْخٰلِدِيْنَ ۔ تمھارے رب نے تم کو اس درخت سے صرف اس لئے منع فرمایا ہے کہ تم فرشتے بن جاؤ گے یا سدا رہنے والوں میں سے ہو جاؤ گے، اس آیت کریمہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت آدم کو نہی کی یاد دہانی کرادی گئی تھی۔ دوسری جگہ ارشاد ہے۔ وَقَاسَمَهُمَا اِنِّيْ لَكُمَا لَمِنَ النّٰصِحِيْنَ ۔ اور ابلیس نے دونوں سے قسم کھا کر کہا کہ بلاشبہ میں تمھارے لئے خیر خواہوں میں سے ہوں، یہ قسم کھانا بتا رہا ہے کہ حضرت آدم وحضرت حوا علیہما الصلوٰۃ والسلام اکل شجرہ سے انکار کر رہے تھے اور مخالفت کو یاد کرتے ہوئے ابلیس کو غیر معتبر سمجھ رہے تھے۔

بیضاوی فرماتے ہیں کہ یہ شبہ یہاں وارد نہیں ہو سکتا کیوں کہ پیش کردہ دونوں آیتوں میں اس کی صریح دلالت نہیں ہے کہ آدم علیہ السلام کا تناولِ شجرہ اسی وقت ہوا تھا جس وقت ابلیس نے اُن سے یہ سب کچھ کہا تھا، اس لئے کہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ابلیس کے اس قول نے حضرت آدم علیہ السلام کے دل میں ایک طبعی میلان پیدا کر دیا پھر انہوں نے اللہ تعالیٰ کے حکم کا پاس ولحاظ کرتے ہوئے خود کو روک لیا یہاں تک کہ حکم باری تعالیٰ

کو بھول گئے اور جو رکاوٹ تھی یعنی ذکر نہی وہ دور ہوگئی اور پھر طبیعت نے اسی پر آمادہ کر دیا۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ آدم علیہ السلام نے اکل من الشجرہ کا اقدام ایک اجتہاد کی وجہ سے کیا تھا جس میں ان سے خطا ہوگئی۔ واضح رہے کہ یہ جواب ان حضرات کے نزدیک درست ہو سکتا ہے جن کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے اجتہادی خطا ہو سکتی ہے، لیکن وہ اس پر برقرار نہیں رہتے بلکہ حق تعالیٰ کی طرف سے فوراً ان کو متنبہ کر دیا جاتا ہے۔

اجتہادی خطا کی صورت یہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام یہ سمجھے کہ نہی تنزیہی ہے تحریمی نہیں ہے یا اشارہ اس معین و مشخص درخت کی جانب مقصود ہے یہ سمجھ کر اسی نوع کے دوسرے درخت سے کھالیا۔ حالانکہ مقصودِ نہی اس نوع کی جانب اشارہ کرنا تھا اور اس نوع کو ممنوع قرار دینا تھا۔ جیسا کہ روایت میں ہے کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ٹکڑا ریشم کا اور ایک ٹکڑا سونے کا اپنے دستِ مبارک میں لیا اور فرمایا کہ یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں اور امت کی عورتوں کے لئے حلال ہیں، ظاہر ہے کہ یہاں مقصود اس خاص شکل کے ٹکڑے کو حرام یا حلال کرنا نہیں ہے بلکہ اس نوع کی تحریم مقصود ہے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب حضرت آدم سے اجتہادی خطا کے نتیجہ میں یہ ہوا تھا تو پھر یہ تمام سلوک یعنی اخراج من الجنۃ ان کے ساتھ کیوں کیا گیا؟ مجتہد مخطی تو معذور سمجھا جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ خطا کی خوفناکی کو ظاہر کرنے کے لئے ایسا کیا گیا تاکہ اولادِ آدم کو تنبیہ ہو جائے اور وہ اس سے اجتناب کرے۔

وفیہا دلائل۔ یعنی آیاتِ مذکورہ جن کا سلسلہ وَقُلْنَا یَا آدَمُ اسْکُنْ سے شروع ہو کر خُلِدُوْنَ تک ہے ان میں اِس مسئلہ پر دلالت ہوتی ہے کہ جنت پیدا کی جا چکی ہے اور یہ کہ جنت اوپر کی سمت میں ہے اور یہ کہ توبہ قبول کی جاتی ہے۔ اور یہ کہ ہدایت کی پیروی کرنے والا مامون العاقبت ہے اور یہ کہ عذابِ نار دائمی ہوگا اور کافر اس میں ہمیشہ ہمیش رہے گا، کیونکہ خلود نام دوام کا ہے، پس اگر سلسلۂ عذاب منقطع ہو گیا تو خلود دھمکی نہیں بن سکتا اور آیات میں اس مسئلہ پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ غیر کافر دوزخ میں ہمیشہ ہمیش نہیں رہے گا۔ اس لئے کہ قولِ باری تعالیٰ "هُمْ فِيهَا خَالِدُوْنَ" میں صاحب کشاف علامہ زمخشری کے قول کے مطابق قصر ہے اور قصر کا مفہوم موافق یہ ہے کہ خلود فی النار کفار کے ساتھ مخصوص ہے، اب اس کا مفہوم مخالف یہ نکلتا ہے کہ غیر کافر خلود کے ساتھ متصف نہیں ہے۔

واعلم انه سبحانه لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة والمعاد وعقبها تعداد النعم العامة تقريرا لها وتأكيدا فانها من حيث انها حوادث محكمة تدل على محدث حكيم له الخلق والامر وحده لا شريك له ومن حيث ان الاخبار بها على ما هو مثبت في الكتب السابقة ممن لم يتعلمها ولم

یمارس شیئا منہا اخبار بالغیب معجز تدلّ علی نبوۃ المخبر عنہا ومن حیث اشتمالہا علی خلق الانسان واصولہ وما ھو اعظم من ذٰلك تدل علی انہ قادر علی الاعادۃ کما کان قادرا علی الابداء خاطب اھل العلم والکتاب منہم وامرھم ان یذکروا نعم اللہ علیہم ویوفوا بعھودہ فی اتباع الحق واقتفاء الحجج لیکونوا اول من اٰمن بمحمد وما انزل علیہ فقال یٰبَنِیٓ اِسۡرَآءِیۡلَ

ترجمہ و تشریح اور واضح ہونا چاہئے کہ آئندہ آیات یعنی "یَابَنِیٓ اِسۡرَآءِیۡلَ اذۡکُرُوۡا نِعۡمَتِیَ الَّتِیٓ اَنۡعَمۡتُ عَلَیۡکُمۡ" کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ماقبل میں دلائل توحید، دلائلِ نبوت اور دلائل معاد کا ذکر فرمایا۔ اور اس کے بعد اپنے عام احسانات کا ذکر فرمایا تاکہ مذکورہ مضامین اور زیادہ پختگی کے ساتھ ثابت ہوجائیں، اس لئے کہ یہ احسانات اس حیثیت سے کہ وہ حکیمانہ واقعات ہیں جو روزمرہ کی زندگی میں سامنے آتے ہیں اور ان میں بے شمار حکمتوں کا اہلِ بصیرت کو ادراک ہوتا ہے یہ واقعاتِ باحکمت خود اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ایک ہستی موجود ہے جو ان کو وجود عطا کرنے والی ہے اور جو حکمت کا سرچشمہ ہے اور جس سے تنہا کے لئے ہی خلق اور امر ثابت ہے، ان دونوں اختیارات میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے اور ان واقعاتِ زندگی کی ایک حیثیت یہ بھی ہے کہ ان کو پیش کرنے والا، ان کی خبر دینے والا اور کتب سابقہ میں جس طرح درج ہے ٹھیک اُسی طرح خبر دینے والا اُن میں سے ہے جس نے ان کتابوں میں سے کوئی کتاب نہ پڑھی نہ کسی سے سیکھی اور نہ سُنی، اس طرح کا اخبار اخبار بالغیب ہے اور معجزہ ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ خبریں دینے والا نبی برحق ہے، اور ایک حیثیت یہ بھی ہے کہ یہ حوادث انسان کی تخلیق، اصولِ تخلیق، اور اس سے بڑی اور عظیم چیزوں پر مشتمل ہیں، اس بنا پر یہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ ہستی جو ان حوادث کی ایجاد پر قادر تھی ان کے اعادہ پر بھی قادر ہے۔

اِن دلالتوں کو سامنے رکھ کر اللہ تعالیٰ نے اہل علم اور اہلِ کتاب کو مخاطب فرمایا اور ان کو اس کا حکم دیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے احسانات کو یاد کریں اور اتباعِ حق اور اتباع دلائل کے سلسلے میں کئے ہوئے وعدوں کو پورا کریں تاکہ ان لوگوں میں سب سے سابق ہوجائیں جو محمد صلے اللہ علیہ وسلم پر اور اس کتاب پر ایمان لائے جو آپ پر اتاری گئی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا یا بنی اسرائیل الخ

يٰبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ يا اولاد يعقوب والابن من البناء لانه مبنى ابيه ولذلك ينسب المصنوع الى صانعه فيقال ابو الحارث وبنت فكر واسرائيل لقب يعقوب عليه السلام ومعناه بالعبرية صفوة الله وقيل عبد الله وقرئ اسرائل بحذف الياء واسرال بحذفهما واسرايل بقلب الهمزة ياءً اذْكُرُوْا نِعْمَتِيَ الَّتِيْٓ اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ اى بالتفكر فيها والقيام لشكرها وتقييد النعمة بهم فان الانسان غيور وحسود بالطبع فاذا نظر الى ما انعم الله على غيره حمله الغيرة والحسد على الكفران والسخط وان نظر الى ما انعم به عليه حمله حب النعمة على الرضاء والشكر وقيل ارادبها ما انعم على ابائهم من الانجاء من فرعون والغرق ومن العفو عن اتخاذ العجل وعليهم من ادراك زمن محمد عليه السلام وقرئ اذكروا والاصل افتعلوا ونعمتى باسكان الياء واسقاطها درجًا وهو مذهب من لايحرك الياء المكسورة ما قبلها۔

ترجمہ (ترجمہ آیت) اے اولاد یعقوب میرا وہ انعام یاد کرو جو میں نے تم پر کیا۔

(ترجمہ عبارت) یا بنی اسرائیل کے معنی ہیں اے اولاد یعقوب، اِبْنٌ ماخوذ ہے بناءٌ سے بمعنی عمارت بنانا، بیٹا بھی اپنے باپ کی تعمیر کردہ عمارت ہے، یہی وجہ ہے کہ مصنوع کو اس کے صانع کی جانب منسوب کیا جاتا ہے چنانچہ کاشتکار کو ابو الحرث اور نتیجۂ فکر کو بنت الفکر کہا جاتا ہے، اور اسرائیل یعقوب علیہ السلام کا لقب ہے، اور عبرانی زبان میں اس کے معنی ہیں برگزیدۂ خدا، بعض کا قول ہے کہ اس کے معنی ہیں اللہ کا بندہ، اور ایک قرأت میں اسرائل ہے بحذف یاء اور دوسری قرأت میں اسرال ہے بحذف ہمزہ و بحذف یاء اور تیسری قرأت اسرایل ہے جس میں ہمزہ کو یاء سے تبدیل کر دیا گیا ہے۔

میرا انعام یاد کرو یعنی اُن انعامات میں غور کرو اور ان کا شکر ادا کرو، اور انعام کو خصوصی طور پر بنی اسرائیل کی جانب منسوب کرنا اس لئے ہے کہ انسان طبعی طور پر حاسد اور غیور واقع ہوا ہے۔ تو اگر اس کی توجہ اُن انعامات کی جانب مبذول کرائی جائے جو دوسروں پر ہوئے ہیں، تو اس کو غیرت اور حسد کفر و ناراضگی پر آمادہ کر سکتے ہیں، لیکن جب اس کی توجہ اُن انعامات کی جانب ہوتی ہے جو خود اُس پر ہوئے ہیں تو اس کو انعام کی محبت رضا اور شکر پر آمادہ کرتی ہے، علماء نے کہا ہے کہ انعامات سے مراد وہ انعامات بھی ہیں جو ان کے آباء واجداد پر ہوئے ہیں مثلاً فرعون سے نجات دینا اور ڈوبنے سے بچا لینا، اور گوسالہ پرستی سے درگذر فرمانا اور وہ انعامات بھی ہیں جو خود اس دور کے بنی اسرائیل پر ہوئے ہیں یعنی ان کا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد نبوت کو پالینا۔

اور ایک قرأت میں اِذَّکِرُوا ہے جس کی اصل باب افتعال ہے اِفْتَعِلُوا کے وزن پر، نیز اس قرأت میں وصل کی صورت میں نعمتیَ کی یاء کو ساکن کر کے حذف کر دیا گیا ہے، جو حضرات یاء ما قبل مکسور کو حرکت نہیں دیتے ان کا مذہب یہی ہے کہ ایسی یاء کو اجتماع ساکنین کی صورت میں حذف کر دیتے ہیں۔

وَاَوْفُوْا بِعَهْدِیْٓ بالایمان والطاعة اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ بحسن الاثابة والعهد یضاف الی المعاهد ولعل الاول مضاف الی الفاعل والثانی الی المفعول فانه تعالی عهد الیهم بالایمان والعمل الصالح بنصب الدلائل وانزال الکتب ووعد لهم بالثواب علی حسناتهم وللوفاء بهما عرض عریض فاول مراتب الوفاء منا هو الاتیان بکلمتی الشهادة ومن الله تعالی حقن الدم والمال واخرها منا الاستغراق فی بحر التوحید بحیث یغفل عن نفسه فضلا عن غیره ومن الله تعالی الفوز باللقاء الدائم وما روی عن ابن عباس اَوْفُوْا بِعَهْدِیْ فی اتباع محمد صلی الله علیه وسلم اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ فی رفع الاصار والاغلال وعن غیره اوفوا باداء الفرائض وترك الکبائر اوف بالمغفرة والثواب واوفوا بالاستقامة علی الطریق المستقیم اوف بالکرامة والنعیم المقیم فبالنظر الی الوسائط وقیل کلاهما مضاف الی المفعول والمعنی اوفوا بما عاهدتمونی من الایمان والتزام الطاعة اوف بما عاهدتکم من حسن الاثابة وتفصیل العهدین قوله تعالی ولقد اخذ الله میثاق بنی اسرائیل الی قوله تعالی ولادخلنکم جنت وقریٔ اوفّ بالتشدید للمبالغة۔

ترجمہ (آیت) اور پوری کرو میری وصیت اور حکم کو تو پورا کروں گا میں تم سے کئے ہوئے وعدہ کو۔
(عبارت) میری وصیت اور میرا حکم جو ایمان اور طاعت کے بارے میں تھا، پورا کروں گا میں تم سے کئے ہوئے عہد کو یعنی حسنِ ثواب کا جو وعدہ میں نے تم سے کر رکھا ہے، اور عہد کی اضافت عہد کرنیوالے کی جانب بھی ہوتی ہے اور اس کی جانب بھی ہوتی ہے جس سے عہد کیا جاتا ہے، اور غالبًا اول یعنی بعہدی کا عہد مضاف الی الفاعل ہے اور ثانی یعنی بعہدکم کا عہد مضاف الی المفعول ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اُن سے ایمان اور عمل صالح کا عہد لیا تھا یعنی ایمان اور عمل صالح کا حکم کیا تھا جس کی صورت یہ ہوئی تھی کہ ایمان و عمل صالح پر دلائل قائم کر دئے گئے تھے اور کتابیں نازل کر دی گئیں تھیں، اور اُن سے ان کی نیکیوں پر ثواب کا وعدہ کیا تھا اور دونوں عہدوں کو پورا کرنے کا

میدان بہت وسیع ہے، چنانچہ ہماری جانب سے یعنی انسانوں کی جانب سے عہد کو پورا کرنے کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ ہم شہادت کے دونوں کلموں پر ایمان لائیں، اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ وہ ہماری جان و مال کی حفاظت فرمائے، اور ہماری جانب سے اس کا آخری درجہ یہ ہے کہ ہم بحرِ توحید میں اس درجہ مستغرق ہو جائیں کہ غیر تو غیر ہیں خود اپنی ذات سے بھی غافل ہو جائیں، اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے وفاء عہد کا آخری درجہ یہ ہے کہ اپنی دائمی ملاقات سے ہم کو سرفراز فرمائے، اور وہ جو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ میرا وہ عہد پورا کرو جو تم سے میں نے اتباع محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے سلسلے میں لیا تھا، میں وہ عہد پورا کروں گا جو میں نے تم سے کیا تھا کہ تمھارے اوپر سے بوجھ اور طوق اتار دیا جائے گا۔

اسی طرح وہ تفسیر جو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے سوا دوسرے حضرات سے منقول ہے کہ اے بنی اسرائیل فرائض کو ادا کرکے اور کبائر کو ترک کرکے تم لوگ میرا عہد پورا کرو تو میں تمھاری مغفرت کرکے اور ثواب دیکر تم سے کیا ہوا عہد پورا کروں گا۔ نیز یہ کہ صراطِ مستقیم پر استقامت اختیار کرکے تم لوگ میرا عہد پورا کرو، تو عزت و بزرگی اور سدا بہار نعمتیں دیکر میں تمھارا عہد پورا کروں گا، تو یہ تمام تفسیریں درمیانی مدارج کے لحاظ سے ہیں، ورنہ ابتدائی اور انتہائی درجہ وہی ہے جو ہم نے سابق میں ذکر کیا۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ دونوں موقعوں پر لفظِ عہد مفعول بہ کی جانب مضاف ہے، معنی ہوں گے تم نے جس چیز کا مجھ سے عہد کیا تھا یعنی ایمان و التزام طاعت کا اس کو تم پورا کرو تو میں نے جو حسن جزا کا تم سے وعدہ کر رکھا ہے اس کو میں پورا کروں گا۔

اور ان دونوں عہدوں کی تفصیل اللہ تعالیٰ کے ارشاد وَلَقَدْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ سے لیکر وَلَاُدْخِلَنَّكُمْ جَنّٰتٍ تک میں بیان ہوئی ہے۔

اور ایک قراءت اُوَفِّ بالتشدید ہے، یہ تشدید مبالغہ کے لئے ہے۔

التشریح اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے عہد لیا بھی تھا اور کیا بھی تھا، ان دونوں عہدوں کی تفصیل سورۂ مائدہ میں ہے، ان سے یہ عہد لیا گیا تھا کہ وہ نماز قائم کریں گے، زکوٰۃ ادا کریں گے، رسولوں پر ایمان لائیں گے، ان کی نصرت کریں گے۔ اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں قرضِ حسن دیں گے، اللہ تعالیٰ نے اس کے بدلے میں یہ عہد کیا تھا کہ اُن کے گناہوں سے درگذر فرمائے گا اور جنتیں جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہیں ان میں ان کو داخل فرمائے گا۔

ارشاد ہے وَلَقَدْ اَخَذْنَا مِيْثَاقَ بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيْبًا وَقَالَ اللّٰهُ اِنِّيْ مَعَكُمْ لَئِنْ اَقَمْتُمُ الصَّلٰوةَ وَاٰتَيْتُمُ الزَّكٰوةَ وَاٰمَنْتُمْ بِرُسُلِيْ وَعَزَّرْتُمُوْهُمْ وَاَقْرَضْتُمُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا لَّاُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ وَلَاُدْخِلَنَّكُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ

اس میں وَاَقْرَضْتُمُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا تک بعھدی کا ذکر ہے اور اس کے بعد کا ٹکڑا بعھدکم کا مصداق ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اے بنی اسرائیل میں نے تم کو جس چیز کا حکم دیا تھا یا جن چیزوں پر میں نے تم سے عہد لیا تھا تم وہ چیزیں پوری کرو، اور میں نے تم سے جو وعدہ کیا ہے وہ میں پورا کروں گا۔

آیتِ کریمہ میں عہدِ اول بمعنی وصیت اور حکم ہے اور عہدِ ثانی بمعنی وعدہ ہے، اور معاہد بکسر ہاء عہد کرنے والا

وعدہ کرنے والا وصیت کرنے والا، حکم کرنے والا ہے اور مُعَاہَد بفتح ہا، وہ ہے جس سے اور جس کے لئے عہد کیا جائے نیز وہ جس کو کوئی حکم دیا جائے، یا اُس سے کوئی وعدہ کیا جائے۔

جب عہد اول بمعنی وصیت و حکم ہے تو یائے متکلم اس کا فاعل ہے، لہٰذا عہد اپنے فاعل کی جانب مضاف ہے معنی ہوں گے میری وصیت، میرے حکم کو پورا کرو۔

بعهدکم میں عہد سے مراد وعدہ ہے لہٰذا اس کی اضافت کُمْ کی جانب اضافت الی المفعول ہے معنی ہوں گے پورا کروں گا میں اپنا وہ وعدہ جو میں نے تم سے کیا ہے

اس تشریح کا اشارہ ہم کو قاضی کے اس قول سے ملتا ہے ولَعَلَّ الْاَوَّلَ مضاف الی الفاعل والثانی الی المفعول۔

قاضی فرماتے ہیں کہ ایمان یعنی تمام اعتقادیات کا عہد اُن سے اس طرح لیا گیا کہ اعتقادیات پر دلائل عقلی قائم کر دئے گئے، وہ دلائل ہم کو اعتقاد وایمان کی دعوت دیتے ہیں بلکہ ہماری طبع سلیم کو مجبور کر دیتے ہیں۔ اور احکام و اعمال کا عہد کتابیں نازل کر کے لیا گیا۔ کیونکہ کتابوں میں احکام کی تفصیل و ترغیب ہے۔

عَهْدَین کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ عہد سے قول و قرار اور وعدہ و پیمان مراد ہے اور دونوں جگہ عہد کی اضافت مفعول بہ کی جانب ہے، معنی ہوں گے پورا کرو وہ وعدہ جو تم نے مجھ سے کیا، تو پورا کروں گا میں وہ وعدہ جو میں نے تم سے کیا۔

مفسر کہتے ہیں کہ وفاء عہد کے مختلف مراتب ہیں اور وہ مراتب دونوں جانب میں ملحوظ ہیں۔

بندہ کی جانب سے وفاء عہد کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور رسول کی رسالت کی شہادت دے اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے وفاء عہد کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ بندہ کی جان ومال کی حفاظت فرمائے مَنْ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ فَقَدْ عَصَمَ مَالَهٗ وَدَمَهٗ میں اسی کی جانب اشارہ ہے۔

بندہ کی جانب سے وفاء عہد کا آخری درجہ استغراق ہے اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے آخری درجہ یہ ہے کہ بندے کو اپنے لقاءِ دائم سے سرفراز فرمائے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما یا دیگر مفسرین نے وفاء عہدین کی جو تشریحات کی ہیں وہ وفاء کے مدارج وسطیٰ ہیں اس کے ابتدائی اور انتہائی مراحل نہیں ہیں۔

بیضاوی کہتے ہیں کہ ایک قراءت اُوَفِّ بھی ہے، یہ باب تفعیل سے ہے، تفعیل میں مبالغہ اور تکثیر کی خاصیت ہوتی ہے، اس لحاظ سے معنی ہوں گے کہ میں پوری قوت کے ساتھ، پرزور طریقہ پر تم سے کئے ہوئے عہد کو پورا کروں گا یعنی اس کی وفاء میں کوئی شک نہیں ہے نیز باب تفعیل میں کثرت کا مفہوم بھی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہماری وفا اضعافاً مضاعفہ ہوگی۔

وَاِيَّایَ فَارْهَبُوْنِ ۝ فيما تاتون وتذرون وخصوصا فى نقض العهد وهو اكد فى افادة التخصيص من اياك نعبد لما فيه مع التقديم من تكرير المفعول والفاء الجزائية الدالة على تضمن الكلام معنى الشرط كانه قيل ان كنتم راهبين شيئا فارهبونى والرهبة خوف معه تحرز والآية متضمنة للوعد والوعيد دالة على وجوب الشكر والوفاء بالعهد وان المؤمن ينبغى ان لا يخاف احدًا الا الله۔

ترجمۂ آیت اور مجھی سے پس ڈرو تم مجھی سے۔

ترجمۂ عبارت مع التشریح یعنی جو کام کرتے ہو اور جو چھوڑتے ہو دونوں کے بارے میں صرف مجھ سے ڈرو، لازم ہے کہ فقط میرا خوف اوامر کی بجا آوری میں تمھارے لئے مہمیز کا کام دے، اور نواہی کے ترک میں صرف میرا خوف ہی ہو جو تمھارے لئے تازیانہ ثابت ہو خاص کر مجھ سے کئے ہوئے عہد کو توڑتے وقت میری عظمت و تنہا ربیت کا تصور تمھارے ذہن میں رہنا چاہئے۔

خوف صرف اللہ تعالیٰ کا ہو، اس تخصیصِ خوف کے معنی کا فائدہ دینے میں اِیَّایَ فارھبون بہ نسبت اِیَّاكَ نَعْبُدُ کے زیادہ پُر زور ہے، جس قدر پُر زور تخصیص اِیَّایَ فَارْهَبُوْن میں ہے اتنی پُر زور اِیَّاكَ نَعْبُدُ میں نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں تقدیم مفعول کے ساتھ ساتھ تکرار مفعول بھی ہے، نیز فاء جزا ہے جو تعقیب واشتراط کے مفہوم پر دلالت کرتی ہے۔ ایاك نعبد میں چونکہ مفعول بہ مکرر نہیں ہے اس لئے وہ جملۂ واحدہ ہے اور اِیَّایَ فَارْهَبُوْن میں بہ مکرر ہے۔ اور فارھبون ایای میں عامل نہیں ہے اس لئے اِیَّایَ کا عامل مقدر ہے۔ تقدیری عبارت ہوگی۔

"اِیَّایَ ارھبوا فارھبون" اس تقدیر کے تحت ڈرنے کا حکم مکرر ہوا اور تعقیب کے ساتھ ہوا۔ جس کا حاصل معنی یہ ہوا کہ مجھ سے پے بہ پے ڈرتے رہو، یہ خشیت تمھارے اندر مسلسل باقی رہے۔ اس کا تسلسل ٹوٹنے نہ پائے، تقدیری عبارت سے واضح ہوگیا کہ وَاِیَّایَ فَارْهَبُوْن دو جملے ہیں۔

فارھبون کی فاء تعقیب اور شرط ہر دو معنی پر دلالت کرتی ہے، جس سے تفصیلی معنی یہ نکلتے ہیں" اِنْ کُنْتُمْ رَاهِبِیْنَ شیئًا فارھبون" یعنی اگر تم کسی شئی سے بھی خوف رکھتے ہو تو وہ صرف میرا خوف ہونا چاہئے نہ کہ کسی اور کا خوف، قاضی نے کہا کہ "رَهْبَة" کے معنی اُس خوف کے ہیں جس میں احتیاط و اجتناب بھی ہو،

آیتِ کریمہ میں "اُوف بعهدكم" وعدہ پر مشتمل ہے، یہ گویا اس کا اعلان ہے کہ جو لوگ اپنے عہد کو پورا کریں گے اُن کو طرح طرح کے اجر و ثواب سے نوازا جائے گا، نیز اَوْفُوْا بِعَهْدِیْ جو بصیغۂ امر ہے اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا شکر واجب ہے اور وعدہ کا ایفاء ضروری ہے۔

وَاِیَّایَ فَارْهَبُوْنِ کی تخصیصات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ مومن کو زیب نہیں دیتا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور شئ سے خوف کھائے۔

وَاٰمِنُوْا بِمَآ اَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ افراد للايمان بالامر به والحث
عليه لانه المقصود والعمدة للوفاء بالعهود وتقييد المنزل بانه مصدق
لما معهم من الكتب الالٰهية من حيث انه نازل حسب مانعت فيها او
مطابق لها فى القصص والمواعيد والدعاء الى التوحيد والامر بالعبادة
والعدل بين الناس والنهى عن المعاصى والفواحش وفيما يخالفها من
جزئيات الاحكام بسبب تفاوت الاعصار فى المصالح من حيث ان كل واحدة منها
حق بالاضافة الى زمانها مراعیً فيها صلاح من خوطب بها حتى لو نزل
المتقدم فى ايام المتاخر لنزل على وفقه ولذلك قال عليه السلام لو كان
موسى حيا لما وسعه الا اتباعى تنبيه على ان اتباعها لا ينافى الايمان به
بل يوجبه ولذلك عرّض بقوله۔

ترجمۂ آیت اور ایمان لاؤ اس کتاب پر جس کو ہم نے اتارا ہے دراں حالیکہ وہ اُس کتاب کی تصدیق کرنے والی ہے جو کتاب تمھارے پاس ہے۔

ترجمۂ عبارت یہاں صرف ایمان کا ذکر کیا گیا ہے بایں طور کہ ایمان کا حکم دیا گیا ہے اور اُس پر اُبھارا گیا ہے کیونکہ مقصود ایمان ہی ہے، اور وفاءِ عہد کے لئے رکنِ رکین یہی ہے اور مُنزَل میں یہ قید لگانا کہ وہ ان کتب الٰہیہ کی تصدیق کرنے والی ہے جو اہلِ کتاب کے پاس ہیں اِس حیثیت سے ہے کہ یہ قرآن اُسی کے مطابق نازل ہوا ہے جو کتبِ سابقہ میں بیان ہوا ہے، یا یہ کہ یہ قرآن قصص اور مواعید میں نیز دعوتِ توحید اور امرِ عبادت میں اور عدل بین الناس اور نہی عن المعاصی والفواحش کے حکم میں کتبِ سابقہ کے مطابق ہے۔ اور قرآنِ کریم کا کتبِ سابقہ سے جزوی احکام میں مختلف ہونا اس سبب سے ہے کہ اوقات و ادوار کی مصلحتیں مختلف ہوتی ہیں یعنی ہر مصلحت جزئی اپنے دور کے لحاظ سے برحق ہے اور اس میں اُن لوگوں کی صلاح وفلاح ملحوظ ہے جو اس کے مخاطب ہیں، حتیٰ کہ سابق میں نازل ہونے والی چیزیں اگر بعد میں نازل ہوتیں تو بعد والے زمانے کے مطابق نازل ہوتیں۔ اسی لئے نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا "لَوْ کَانَ مُوْسٰی حَیًّا لَمَا وَسِعَهٗ

اِلَّا اِتِّبَاعِیْ" اگر موسیٰ زندہ ہوتے تو اُن کو میری پیروی کے سوا کسی چیز کی گنجائش نہ ہوتی، نیز "مصدقًا لما معکم" کی قید اس حقیقت پر تنبیہ کرنے کے لئے ہے کہ کتبِ سابقہ کا اتباع، قرآنِ کریم پر ایمان لانے کے منافی نہیں ہے، بلکہ اُن کا اتباع اس پر ایمان لانے کا موجب ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اس پر تعریضًا یہ ارشاد فرمایا ہے" وَلَا تَکُوْنُوْا اَوَّلَ کَافِرٍ بِہٖ"۔

التشریح "اَوْفُوْا بِعَهْدِیْ" میں ایمان اور طاعات سبھی چیزیں شامل ہیں، اب سوال یہ ہے کہ اس حکمِ عام کے بعد تنہا ایمان کا حکم کیوں دیا گیا ہے اور "مصدقًا لما معکم" فرما کر اسی پر کیوں اُبھارا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تخصیص بعد التعمیم ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وفاءِ عہد میں جتنی بھی چیزیں آتی ہیں اُن سب میں مقصود اور رکنِ رکین ایمان ہے۔ مفسر کا قول" من حیث انه نازلٌ حسب ما نعت فیها" مصدقًا کی تشریح ہے، قرآنِ کریم کتبِ سابقہ کا مصدق اس حیثیت سے ہے کہ قرآن حکیم کا جو تعارف کتبِ سابقہ میں مذکور ہے قرآن اسی کے مطابق نازل ہوا ہے۔ یا یہ کہئے کہ جس طرز کے واقعات کتبِ سابقہ میں ہیں اور جس طرح کے وعدے کتبِ سابقہ میں کئے گئے ہیں اور جس طرح توحید کی دعوت، اور عبادت اور عدل میں انصاف کا حکم کتبِ سابقہ میں ہے اُسی طرح قرآنِ کریم میں بھی ہے نیز جس طرح معاصی اور فواحش سے کتبِ سابقہ میں نہی وارد ہے اسی طرح قرآنِ کریم میں بھی وارد ہے، حاصل یہ کہ اصولی مضامین قرآنِ کریم اور کتبِ سابقہ کے یکساں ہیں، لہٰذا قرآنِ کریم کتبِ سابقہ کا مصدق ہے۔

وفیما یخالفها من جزئیات الاحکام۔ یہ اس سوال کا جواب ہے کہ قرآنِ کریم اور کتبِ سابقہ کے احکام جزئیہ" میں اختلاف کیوں ہے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جزئیات کے اختلاف کا سبب اَدوار و ازمنہ کا اختلاف ہے، ہر دور کی مصلحت الگ ہوتی ہے اور اُس کے مطابق اُس دور کے جزئی احکام برحق ہوتے ہیں جس دور میں جو جزئی احکام کے لوگ مکلف ہوتے ہیں، اُن کی صلاح و فلاح اُن ہی احکام کے اندر ملحوظ ہوتی ہے چنانچہ سابقہ کتب اگر بعد کے ادوار میں نازل ہوتیں تو آخری اَدوار کے احکام لے کر نازل ہوتیں اسی لئے حدیث شریف میں وارد ہے" لَوْ کَانَ مُوْسٰی حَیًّا لَمَا وَسِعَه اِلَّا اتِّبَاعِیْ"۔

تنبیه علی ان اتباعها الخ یہ تقیید المنزل بانه مصدق الخ کی خبر ہے، مصدقًا لما معکم حال واقع ہے بما انزلت کی ضمیر مفعول سے، تقدیری عبارت ہے بما انزلته مصدقًا لما معکم، انزلته کی ضمیر مفعول بہ ذوالحال اور مصدقًا اُس سے حال ہے، حال ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے پس کسی ذوالحال کے لئے حال ذکر کرنا درحقیقت اُس کو مقید کرنا ہے۔

قاضی فرماتے ہیں کہ کتاب منزل یعنی قرآنِ کریم کو تصدیق کی قید سے مقید کرنے کا مقصد اس حقیقت پر تنبیہ کرنا ہے کہ کتبِ سابقہ کی پیروی قرآنِ کریم پر ایمان لانے کے منافی نہیں ہے، بلکہ ان کی پیروی اس چیز کو واجب کرتی ہے کہ قرآنِ کریم پر ایمان لایا جائے، کیونکہ قرآن، کتبِ سابقہ کا مصدق ہے، لہٰذا قرآن کی تکذیب درحقیقت کتبِ سابقہ کی تکذیب ہے، اسی لئے وَلَا تَکُوْنُوْا اَوَّلَ کَافِرٍ بِہٖ کہہ کر تعریض کے اسلوب میں یہ بات کہی گئی ہے کہ قرآنِ کریم پر ایمان لانا واجب ہے، تعریض یہ ہے کہ الفاظ سے ایسے معانی مراد لئے جائیں جو الفاظ

موضوع لۂ نہ ہوں بلکہ سیاق وسباق سے اشارۃً سمجھ میں آتے ہوں، پس وَلَا تَكُونُوا اَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ کے موضوع لۂ تو یہ ہیں کہ اے اہلِ کتاب قرآن کے سب سے پہلے انکار کرنے والے نہ بنو، لیکن مراد یہ ہے کہ اُس پر سب سے پہلے ایمان لانے والے بنو۔

وَلَا تَكُونُوا اَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ بأن الواجب ان تكونوا اول من آمن به ولانهم كانوا اهل النظر فى معجزاته والعلم بشانه والمستفتحين به والمبشرين بزمانه واوّل كافر وقع خبرا عن ضمير الجمع بتقدير اول فريق اوفوج او بتاويل لايكن كل واحد منكم اوّل كافر به كقولك كسانا حُلّةً فان قيل كيف نهوا عن التقدم فى الكفر وقد سبقهم مشركوا العرب قلت المراد به التعريض لا الدلالة على ما نطق به الظاهر كقولك اما انا فلست بجاهل اولا تكونوا اول كافر من اهل الكتاب اوممن كفر بما معه فان من كفر بالقرآن فقد كفر بما يصدقه اومثل من كفر من مشركى مكة واوّل افعل لا فعل له وقيل اصله اوال من وال فابدلت همزته واوا تخفيفا غير قياسى اواءول من آل فقلبت همزته وادغمت۔

ترجمہ (آیت) اور نہ ہوجاؤ اس کا سب سے پہلے انکار کرنے والے۔
(عبارت) اس آیت میں تعریضًا یہ معنی مراد ہیں کہ تم پر ضروری ہے کہ تم قرآن پر سب سے پہلے ایمان لانے والے بنو، اور اہلِ کتاب سے تعریضًا یہ بات اس لئے بھی کہی گئی کہ وہ معجزاتِ قرآن میں غور کرنے کے اہل تھے، نیز اُس کی عظمتِ شان کو جاننے کے اہل تھے، نیز حاملِ قرآن کے ذریعہ فتح ونصرت کے طالب تھے اور اس کی آمد آمد کی بشارت دینے والے تھے، اور اوّل کافر لا تکونوا کی ضمیر جمع سے خبر واقع ہے، اور اَوَّلَ کافر کی تاویل ہوگی اَوَّلَ فَرِيقٍ كَافِرٍ یا اَوَّلَ فوجٍ كَافِرٍ یا (لاتکونوا کو) لَا يَكُنْ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنكُم اوّل کافرٍ به کی تاویل میں لیا جائے، جیسے تمہارا قول كَسَانَا حُلَّةً۔
اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ان کو کفر میں سبقت کرنے سے کیونکر منع کیا گیا جبکہ مشرکینِ عرب اُن پر کفر میں سبقت کر چکے تھے تو میں جواب دوں گا کہ اس سے مقصود تعریض ہے وہ معنی مقصود نہیں ہیں جن پر منطوق ظاہری دلالت کرتا ہے، جیسے تم کہو اَمَّا اَنَا فَلَسْتُ بِجَاهِلٍ، یا یہ مراد ہے کہ اہلِ کتاب میں سب سے پہلے کفر کرنے والے

نہ ہو، یا یہ کہ اُن لوگوں میں سب سے پہلے کفر کرنے والے نہ ہو جاؤ جنہوں نے اپنی کتاب کا کفر کیا، کیونکہ جنہوں نے قرآن کا کفر کیا تو یقیناً اس کتاب کا کفر کیا جس کی قرآن تصدیق کرتا ہے۔ یا یہ مراد ہے کہ مشرکین مکہ جیسے نہ ہو جاؤ جنہوں نے کفر کیا، اور اوّل اَفْعَلُ کا صیغہ ہے جس کا کوئی فعل نہیں ہے اور بعض نے کہا ہے کہ اس کی اصل اَوْ اَلُ ہے یہ وَ اَلَ سے نکلا ہے ہمزہ کو تخفیف کی غرض سے خلافِ قیاس واؤ سے بدل دیا گیا ہے، یا اس کی اصل اَءْوَلُ ہے اور یہ آلَ بمعنی رجع سے نکلا ہے، ہمزہ کو واؤ سے بدل کر واؤ میں مدغم کر دیا گیا اَوَّلُ ہو گیا۔

التشریح وَلَا تَکُوْنُوْا اَوَّلَ کَافِرٍ بِہٖ میں تعریض ہے، یعنی اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں، اس کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ ان کو اوّلین کافرین ہونے سے منع کیا جا رہا ہے۔ یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ مراد ایک امر مثبت کا حکم دینا ہے، یعنی یہ حکم دینا ہے کہ وہ قرآن کے مومنین سابقین میں شامل ہوں، اس پر سب سے پہلے ایمان لانے والے بنیں، اس تعریض کی دو وجہیں اور بنیادیں ہیں۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ قرآن کتبِ سابقہ کا مصدق ہے، کتب سابقہ کی تصدیق اس کی مقتضی ہے کہ قرآن پر ایمان لایا جائے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اہلِ کتاب اہلِ نظر اور اہلِ علم ہیں وہ اس کے معجزات میں غور و فکر کر سکتے ہیں اور ان کو اس کی عظمت شان معلوم ہو سکتی ہے نیز وہ پہلے سے قرآن اور حاملِ قرآن کی بشارت دیتے رہے ہیں، اور ان کے واسطے سے فتح و نصرت کے طالب رہے ہیں۔

واوّل کافرٍ وقع خبرًا عن ضمیر الجمع۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ لاتکونوا کی ضمیر جمع اُس کا اسم ہے اور اول کافر اس کی خبر ہے، اسم جمع ہے اور خبر مفرد ہے، پس اسم اور خبر میں افراد و جمع کے لحاظ سے مطابقت نہیں ہے،

جواب یہ ہے کہ یہاں جانب اسم یا جانب خبر میں تقدیر ماننی پڑے گی، اگر جانبِ خبر میں تقدیر مانیں تو اوّل کا مضاف الیہ مقدر ماننا ہوگا عبارت ہوگی لاتکونوا اوّل فریق کافر، یا لاتکونوا اوّل فوج کافر، فریق یا فوج کا لفظ مقدر ماننے سے خبر میں جمعیت کے معنی پیدا ہو گئے، لہٰذا خبر، جمع ہونے میں اسم کے مطابق ہو گئی۔

اور اگر جانبِ اسم میں تقدیر مانیں تو لاتکونُوا۔ لا یکن کل واحد منکم کے معنی میں ہوگا، اس طرح اسم میں مفرد ہونے کی شان آ گئی، جیسے عرب کہتے ہیں کسانا حُلّۃً یہاں بظاہر مفعولِ اول جمع ہے اور مفعول ثانی مفرد ہے لیکن مفعول اول مفرد کی تاویل میں ہے یعنی مراد یہ ہے کسی کلَّ واحدٍ منّا حُلّۃً۔ اس نے ہم میں سے ہر ایک کو جوڑا پہنایا۔

فَاِنْ قِیْلَ کَیْفَ نُھُوْا۔ یہ ایک سوال و جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اُن کو کفر میں سابق ہونے سے کیونکر منع کیا گیا جبکہ مشرکین مکہ اُن سے پہلے کفر کر چکے تھے؟ جواب یہ ہے کہ وَلَا تَکُوْنُوْا اَوَّلَ کَافِرٍ بِہٖ کا منطوق ظاہر مراد نہیں ہے بلکہ تعریض مقصود ہے، تعریض سے مراد یہاں وہ معنی ہیں جو سیاق و سباق سے سمجھ میں آتے ہیں جیسے اپنے بے ادب مخاطب سے کوئی کہے "اَمَّا اَنَا فَلَسْتُ بِجَاھِلٍ" بھئی میں تو جاہل نہیں ہوں، یہاں تعریض مقصود ہے یعنی موقع و محل سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں وہ مراد ہیں ظاہر ہے کہ موقع و محل سے یہ معنی موزونیت رکھتے ہیں کہ اما انا فلست بمسیئ للادب یعنی میں تو بے ادب نہیں ہوں، پس آیت کریمہ میں یہ مقصود

نہیں ہے کہ بنی اسرائیل کو تقدم فی الکفر سے منع کیا جائے بلکہ موقع و محل سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان کو تقدم فی الایمان کا حکم دینا مقصود ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مراد تمام انسانوں میں سب سے پہلے کافر ہونے کی ممانعت نہیں ہے بلکہ صرف اہل کتاب میں سب سے پہلے کافر ہونے سے منع کرنا مقصود ہے، اسی جواب کی دوسری تعبیر یہ ہے کہ اَوَّل کافر بِهٖ کی ضمیر مجرور کا مرجع "مصدقا لما معکم" میں مَا مَعَکُمْ ہے۔ اب عبارت نکلے گی وَلَا تَکُوْنُوْا اَوَّلَ کَافِرٍ مِّمَّنْ کَفَرَ بِمَا معه، یعنی اُن لوگوں میں سب سے پہلے کافر نہ بنو جنہوں نے اپنے ساتھ کی کتاب کا کفر کیا کیونکہ قرآن جب اس کے ساتھ کی کتاب کی تصدیق کر رہا ہے، تو قرآن کا کفر خود اپنی کتاب کا کفر ہے۔

آخری جواب یہ ہے کہ اَوَّلَ کَافِرٍ بِهٖ سے پہلے حرف تشبیہ محذوف ہے۔ عبارت ہوگی لا تکونوا مثل اول جمیع کفروا به یعنی لا تکونوا مثل مشرکی العرب۔ مشرکین عرب جیسے نہ بنو کیونکہ تم اہل کتاب ہو اور وہ اہل جاہلیت ہیں۔

واول افعلُ لا فعل له۔ یہ لفظ اول کی لغوی اور صرفی تحقیق ہے، اَوَّل افعل التفضیل کا صیغہ ہے۔ ماضی اور مضارع اس کا مستعمل نہیں ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ وَأَلَ بمعنی لَجَأَ سے مشتق ہے۔ الموئل بمعنی ملجأ وماوی اس لحاظ سے اَوَّل کی اصل ہوگی اَوْأَلُ ہمزۂ ثانیہ کو واؤ سے بدل کر واؤ میں مدغم کر دیا اَوَّل ہوگیا اس صورت میں یہ مہموز العین ہوگا

بعض کہتے ہیں کہ اس کی اصل اَوْوَلُ ہے یہ ماخوذ ہے آلَ اَوْلًا بمعنی رَجَعَ رَجُوْعًا سے، اس صورت میں یہ مہموز الفاء ہوگا۔

وَلَا تَشْتَرُوْا بِاٰیٰتِیْ ثَمَنًا قَلِیْلًا ۚ ولا تستبدلوا بالایمان بها والاتباع لها حظوظ الدنیا فانها وان جلت قلیلة مسترذلة بالاضافة الی ما یفوت عنکم من حظوظ الاخرة بترک الایمان قیل کان لهم ریاسة فی قومهم ورسوم وهدایا منهم فخافوا علیها لو اتبعوا رسول الله صلی الله علیه وسلم فاختاروها علیه وقیل کانوا یاخذون الرشی فیحرّفون الحق ویکتمونه۔

ترجمہ (آیت) اور میری آیتوں کے عوض تھوڑی سی قیمت نہ حاصل کرو۔

(عبارت) یعنی آیتوں پر ایمان لانے اور ان کی پیروی کرنے کے عوض میں دنیاوی ساز و سامان نہ حاصل کرو، اس لئے کہ دنیاوی ساز و سامان خواہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو، اس اُخروی ساز و سامان کے تقابلہ میں قلیل اور حقیر ہے جو ترک ایمان کی وجہ سے تم سے فوت ہو جائے گا، مفسرین نے کہا کہ علماء یہود کو

اپنی قوم میں سرداری حاصل تھی اور ان کو قوم سے ہدیئے اور محصول وصول ہوتے تھے لہٰذا ان کو یہ اندیشہ ہوا اگر وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرتے ہیں تو وہ تمام چیزیں ہاتھ سے جاتی رہیں گی، اس لئے انہوں نے اُن دُنیاوی معاوضوں کو اتباع پر ترجیح دی، بعض نے کہا کہ وہ رشوتیں لیتے تھے اور حق کی تحریف اور اس کا کتمان کرتے تھے۔

التشریح وَلَا تَشْتَرُوْا بِاٰيٰتِيْ الخ سابق میں اُولٰئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰى کی تفسیر کے تحت راقم الحروف یہ تحریر کرچکا ہے کہ لفظِ اشتراء اضداد میں سے ہے، بیع اور شراء دونوں معنی میں مستعمل ہے۔ لھٰذا اشتراء کا ترجمہ بیچنے اور خریدنے ہر دو سے کیا جاسکتا ہے، یہاں یہ ترجمہ بھی ہوسکتا ہے کہ نہ بیچو میری آیتوں کو تھوڑی سی قیمت کے عوض۔

بیع وشراء کے حقیقی معنی جبھی پائے جاسکتے ہیں جبکہ عوضین حسّی ہوں اور کمیّات سے تعلق رکھتے ہوں ظاہر ہے کہ یہاں ایک جانب آیاتِ تورات ہیں اور دوسری جانب دنیاوی منافع ہیں جن میں بعض کمیات سے تعلق رکھتے ہیں اور بعض غیر کمّی ہیں جیسے ریاست وسرداری وغیرہ، لہٰذا یہاں شراء کے مجازی معنی ہی مراد ہوں گے یعنی یہاں اشتراء استبدال واختیار اور ترجیح وانتخاب ہی کے معنی میں ہوگا۔

اب رہی یہ بات کہ آیات سے کیا مراد ہے اور ثمن قلیل کی تفسیر کیا ہے؟ قاضی بیضاوی نے جو کچھ کہا ہے اس کو سامنے رکھیے پھر دیکھیے کہ امام المفسرین ابو جعفر محمد ابن جریر طبری کیا فرماتے ہیں۔ ابن جریر فرماتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ اے اہل کتاب میں نے جو تم کو آیاتِ تورات کا علم دیا ہے اس کو معمولی سی قیمت اور تھوڑے سے سامانِ دنیا کے عوض مت فروخت کرو، اور فروخت کرنا یہ ہے کہ آیاتِ توریت میں نبوتِ محمد کے بارے میں جو بیانات ہیں اُن کا اظہار برملا نہ کرو۔

اعجازِ قرآن کے آخری عالم علامہ جار اللہ زمخشری رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ ثمن قلیل یہ ہے کہ یہودی عوام اپنے علماء کو کھیتیوں اور پھلوں میں حصہ دیتے تھے اور دوسرے نذرانے بھی گذارتے تھے، نیز توریت کے تحت احکام کی تسہیل پر رشوتیں بھی دیجاتی تھیں، حکام اور ملوک اُن کے وظائف مقرر کرتے تھے تاکہ کتمانِ حق اور تحریف حق کریں۔

حضرت امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ علماء یہود میں اگر کسی نے اشتراء ثمن قلیل نہ بھی کیا ہو تو بھی نہی اپنی جگہ صحیح ہے۔

مفسر فقیہ امام قرطبی نے کہا کہ بعض حضرات اس آیت کی تفسیر میں اس جانب بھی گئے ہیں کہ کتب سماویہ کی تعلیم پر اجرت نہ لو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی رائے یہی ہے کہ تعلیم قرآن پر اجرت لینے کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ یہ واجب ہے اور اداء واجب پر اجرت نہیں ہے جیسے نماز روزہ وغیرہ۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی اجازت ہے، کیونکہ رُقیہ کے سلسلہ میں امام بخاری نے اس روایت کی تخریج کی ہے اِنَّ اَحَقَّ مَا اَخَذْتُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا كِتَابُ اللّٰهِ سب سے زیادہ جس چیز کو اس کا حق پہونچتا ہے کہ اُس پر اُجرت لی جائے وہ کتاب اللہ ہے۔

امام قرطبی نے کہا کہ اس آیت میں اگر تعلیم پر اجرت لینے سے منع کیا گیا ہے جیسا کہ بعض مفسرین کی رائے ہے کہ توریت میں ہے عَلِّمْ مَجَّانًا کما عُلِّمْتَ مَجَّانًا۔ جس طرح تم کو مفت تعلیم دی گئی ہے اسی طرح تم بھی دوسروں کو مفت تعلیم دو، تو اس کا مصداق وہ شخص ہے جو اپنی تعلیم اجرت پر موقوف رکھے یعنی اجرت کے بغیر تعلیم سے انکار کردے۔ وہ شخص اس کا مصداق نہیں ہے جو اس جذبے سے یکسو ہو کر تعلیم پر اجرت وصول کرتا ہے۔

وَاِيَّايَ فَاتَّقُوْنِ بالايمان واتباع الحق والاعراض عن الدنيا ولما كانت الأية السّابقة مشتملة على ماهو كالمبادى لما فى الأية الثانية فصلت بالرهبة التى هى مقدمة التقوى ولان الخطاب بها لما عم العالم والمقلد امرهم بالرهبة التى هى مبدأ السلوك والخطاب بالثانية لما خص اهل العلم امرهم بالتقوى الذى هو منتهاه –

ترجمہ (آیت) اور مجھی سے پس ڈرو مجھی سے

(عبارت) ایمان لاکر اور حق کی پیروی کرکے اور دنیا سے اعراض کرکے، اور آیت ثانیہ کے مشتملات کے لئے آیتِ اولیٰ کے مشتملات چونکہ مبادی کی حیثیت رکھتے ہیں اس لئے آیتِ اولیٰ کے فاصلہ میں مصدرِ رَهْبَةٌ کا فعل لایا گیا ہے جو تقویٰ کا مقدمہ اور پیش خیمہ ہے، اور یہ بات بھی ہے کہ آیتِ اولیٰ کے مخاطب عام ہیں، عالم بھی مخاطب ہیں اور مقلد بھی اس لئے اُن کو رَهْبَتْ کا حکم دیا گیا۔ جہاں سے سلوک کا آغاز ہوتا ہے، اور آیتِ ثانیہ کے مخاطب خاص کر اہل علم ہیں اس لئے اُن کو تقوے کا حکم دیا گیا جو سلوک کا منتہی ہے

التشریح آیت سابقہ میں وَاِيَّايَ فَارْهَبُوْنِ ہے اور اس آیت میں وَاِيَّايَ فَاتَّقُوْنِ ارشاد ہوا ہے۔ قاضی اس تنوع الفاظ اور اختلافِ تعبیر کی حکمت بیان کر رہے ہیں۔ لیکن اس حکمت کی تشریح سے پہلے قاضی نے تقویٰ کی صورت بیان کی ہے۔ یعنی تقوی اختیار کرنے کی صورت کیا ہے؟ قاضی کہتے ہیں کہ اس محل پر تقوی کے معنی یہ ہیں کہ رسول مبعوث پر ایمان لاؤ، حق کی پیروی کرو، اور دنیا سے کنارہ کرو۔

دوسرے مضمون کا حاصل یہ ہے کہ آیتِ اولیٰ جو یا بنی اسرائیل سے شروع ہو کر وایای فارھبون پر ختم ہوتی ہے اُس میں ذکر انعامات اور وفاءِ عہد کا حکم دیا گیا ہے یہ چیزیں مبادی اور وسائل ہیں مقصود بالذات نہیں ہیں انعام برائے انعام نہیں ہوتا اور نہ وفاءِ عہد برائے وفاءِ عہد ہوتا ہے۔ بلکہ ان سے مقصود کوئی دوسری شئی ہوتی ہے، اس لئے اس پر ارھبون کو جو ابتدائی درجہ کی چیز ہے مرتب کیا گیا، کیونکہ رھبۃ کے معنی خوف کے ہیں، ظاہر ہے کہ خوفِ خدا تو ابتدائی مرحلہ ہے۔

اور آیتِ ثانیہ جو وَآمنوا بما انزلت مصدقا لما معکم سے شروع ہو کر وَاِيَّايَ فَاتقون پر ختم

ہوتی ہے اُس میں ایمان کا حکم دیا گیا ہے، اور ایمان مقصود بالذات ہے۔ لہٰذا اس پر فاتقون کو مرتب کیا گیا ہے کیونکہ تقویٰ خوفِ خدا کے بعد اجتناب سیئات کا مرحلہ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ آیتِ اولیٰ کے مخاطب عالم وجاہل سبھی ہیں اس لئے ان کو عمومی شیئی یعنی خوفِ خدا کا حکم دیا گیا اور آیتِ ثانیہ کے مخاطب علماء ہیں اس لئے اُن کو راہِ سلوک کی خاص الخاص چیز تقویٰ کا حکم دیا گیا

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ عطف علی ماقبله واللبس الخلط وقد یلزمه جعل الشئ مشتبهاً بغیره والمعنی لاتخلطوا الحق المنزل بالباطل الذی تخترعونه و تکتبونه حتی یمیز بینهما او لاتجعلوا الحق ملتبساً بسبب خلط الباطل الذی تکتبونه فی خلاله وتذکرونه فی تاویله وتَكْتُمُوا الْحَقَّ جزم داخل تحت حکم النهی کانهم امروا بالایمان وترك الضلال ونهوا عن الاضلال بالتلبیس علی من سمع الحق والاخفاء علی مالم یسمعه او نصب باضمار اَنْ علی ان الواو للجمع ای لاتجمعوا لبس الحق بالباطل وکتمانه ویعضده انه فی مصحف ابن مسعود تکتمون الحق ای وانتم تکتمون بمعنی کاتمین وفیه اشعار بان استقباح اللبس لما یصحبه من کتمان الحق وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ عالمین بانکم لابسون کَاتِمُوْنَ فانه اقبح اذ الجاهل قد یعذر۔

ترجمہ (آیت) اور حق کو باطل کے ساتھ مخلوط نہ کرو، اور حق کو دیدہ ودانستہ مت چھپاؤ۔

(عبارت) یہ ما قبل پر معطوف ہے، اور لَبس کے معنی مخلوط کرنے کے ہیں، اور خلط کا کبھی لازمی اثر یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک چیز دوسری چیز سے مخلوط ہو کر مشتبہ ہو جائے، یہاں مراد یہ ہے کہ حق منزل کو اس باطل کے ساتھ مخلوط نہ کرو جس کو تم خود اس غرض سے تراشتے اور لکھتے ہو کہ دونوں کے درمیان امتیاز نہ ہو پائے، یا یہ مراد ہے کہ حق کو خلط باطل کی وجہ سے مشتبہ نہ کرو وہ باطل جس کو تم حق کے درمیان لکھ دیتے ہو، یا جس کو حق کی تفسیر میں ذکر کرتے ہو، وتَكْتُمُوا الْحَقَّ مجزوم ہے اور حکم نہی کے تحت داخل ہے، گویا ان کو ایمان اور ترکِ ضلال کا حکم دیا گیا ہے، اور اضلال وتضلیل سے منع کیا گیا، تاکہ سامعینِ حق کے ساتھ تلبیس نہ کریں اور غیر سامعین سے حق کو چھپا کر نہ رکھیں۔

یا، "وتکتموا الحق" منصوب بتقدیر اَن ہے اس احتمال کی بنیاد اس پر ہے کہ واو جمع کے لئے ہو، اور معنی یہ کئے جائیں "لاتجمعوا لبس الحق بالباطل وکتمانہ" تلبیسِ حق بالباطل اور کتمانِ حق کے جامع نہ ہو، اس توجیہ کی تقویت اس سے ہوتی ہے کہ مصحفِ ابن مسعود میں تکتمون الحق نون کے ساتھ ہے، اس صورت میں تقدیر نکلے گی وانتم تکتمون یہ جملۂ حالیہ ہوگا جو کاتمین کے معنی میں ہوگا، ترجمہ ہوگا، حق کو باطل کے ساتھ مخلوط نہ کرو درآنحالیکہ تم ان کو چھپا رہے ہو۔ اس ترکیب میں یہ آگاہی دینی ہے کہ حق و باطل کا خلط ملط اس لئے بھی قبیح ہے کہ اس سے کتمانِ حق لازم آتا ہے۔

وانتم تعلمون۔ درآنحالیکہ تم جانتے ہو کہ تم تلبیس اور کتمان کرنے والے ہو، اور علم کے باوجود ایسا کرنا قبیح ترین ہے، کیونکہ جاہل و ناواقف کو تو کبھی معذور بھی سمجھا جا سکتا ہے۔

التشریح

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ معطوف ہے، شیخ زادہ نے کہا کہ غالباً اس کا معطوف علیہ وآمنوا بما انزلت مصدقاً لما معکم ہے، بالباطل کی باء صلہ کی ہے یا استعانت کی، اگر باء صلہ ہے تو معنی ہوں گے لا تخلطوا الحق بالباطل، حق کو باطل کے ساتھ مخلوط نہ کرو، اور اگر باء استعانت ہے تو معنی ہوں گے، حق کو باطل کے ذریعہ مشتبہ نہ کرو۔

وتکتموا الحق مجزوم ہے اور اس کا نون اعرابی لاءِ نہی کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے ساقط ہوا ہے، اس ترکیب کی بناء پر یہاں دو نہی ہیں، پہلی نہی میں تلبیس حق بالباطل سے ممانعت ہے اور دوسری نہی میں کتمان حق سے ممانعت ہے۔

دوسری ترکیب یہ ہے کہ تکتموا الحق میں نون کا سقوط اَنْ مقدرہ کی وجہ سے ہو، اس صورت میں تکتموا الحق لاتلبسوا کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہوگا، حال میں مصاحبت اور اجتماع کا مفہوم ہوتا ہے، یعنی حال ذوالحال کے عامل کے ساتھ جمع ہوتا ہے، لہٰذا معنی ہوں گے، اے علماء یہود! تلبیس اور کتمان کے جامع نہ ہو، مقصود ہے کہ تمہارے طرز عمل میں دونوں باتیں جمع ہو رہی ہیں، تم تلبیس بھی کرتے ہو اور کتمان کے بھی مرتکب ہو، ایسا نہ ہونا چاہئے یعنی نہ تم کو تلبیس کرنا چاہئے اور نہ کتمان۔

وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ یعنی صلوۃ المسلمین وزکوتھم فان غیرھما کلاصلوۃ ولا زکوۃ امرھم بفروع الاسلام بعد ما امرھم باصوله وفیه دلیل علی ان الکفار مخاطبون بھا والزکوۃ من زکا الزرع اذا نما فان اخراجھا یستجلب برکۃً فی المال ویثمر للنفس فضیلۃ الکرم او من الزکاء بمعنی الطھارۃ فانھا تطھر المال من الخبث والنفس من البخل

وَارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِيْنَ ای فی جماعتهم فان صلوة الجماعة تفضل صلوة الفذ بسبع وعشرین درجة لما فیهما من تظاهر النفوس وعبّر عن الصلوة بالرکوع احترازا عن صلوة الیهود وقیل الرکوع الخضوع والانقیاد لما یلزمهم الشارع قال الاضبط السعدی ؎ لاتُذِلَّ الضَّعِيفَ عَلَّكَ أَنْ ؏ تَرْكَعَ يَوْمًا وَالدَّهْرُ قَدْ رَفَعَه -

ترجمہ (آیت) اور برپا کرو نماز اور ادا کرو زکوٰۃ اور رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔
(عبارت) نماز قائم کرنے اور زکوٰۃ ادا کرنے سے مراد مسلمانوں کی نماز قائم کرنا اور ان کی زکوٰۃ ادا کرنا ہے۔ اس لئے کہ مسلمانوں کی نماز وزکوٰۃ کے سوا دوسری نماز وزکوٰۃ تو ایسی ہے جیسے کوئی نماز وزکوٰۃ ہے ہی نہیں۔

علماء یہود کو اصول اسلام کا حکم دینے کے بعد اب فروع اسلام کا حکم دیا جا رہا ہے، اور اس میں اس بات پر دلیل ہے کہ فروع کے کفار مخاطب ہیں، اور زکوٰۃ ماخوذ ہے زکا الزرع سے یہ اس وقت کہتے ہیں جبکہ کھیتی میں نشو ونما ہو جائے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ادائیگی زکوٰۃ مال میں برکت لاتی ہے اور قلب انسانی میں جو دو کرم جیسی صفات کا پھل دیتی ہے یا یہ زکاء سے ماخوذ ہے جو طہارت کے معنی میں ہے، زکوٰۃ مال کو میل سے پاک کرتی ہے اور نفس کو بخل سے۔

وارکعوا مع الراکعین یعنی جماعت کے ساتھ نماز پڑھو، کیونکہ نماز جماعت تنہا کی نماز پر ستائیس درجہ افضل ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایک دوسرے کی تقویت ہوتی ہے، اور صلوٰۃ کو رکوع سے تعبیر کرنا اس لئے ہے کہ یہود کی نماز سے گریز ہو جائے اور بعض نے کہا کہ رکوع سے مراد شارع علیہ السلام کی لازم کردہ چیزوں کی فرمانبرداری کرنا اور ان کے لئے اپنی عاجزی کا اظہار کرنا ہے، اضبط سعدی کہتا ہے ؎
لَاتُذِلَّ الضَّعِيفَ عَلَّكَ اَن = تَرْكَعَ يَوْمًا وَالدَّهْرُ قَدْ رَفَعَه

التشریح وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ۔ میں الصلوۃ اور الزکوٰۃ کا لام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے یا جنس کے لئے شیخ زادہ میں علامہ تفتازانی کے حوالہ سے کہا گیا ہے کہ لام تعریف کو اگر عہد خارجی پر محمول کیا جائے تو ایک متعینہ جماعت کی نماز وزکوٰۃ کی جانب اشارہ ہوگا اور وہ متعینہ جماعت مسلمین کی ہے، لہٰذا معنی ہوں گے کہ وہ نماز اور زکوٰۃ ادا کرو جو مسلمانوں کی نماز وزکوٰۃ ہے، عبدالحکیم سیالکوٹیؒ نے کہا کہ عہد خارجی کے احتمال پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ معہود کا سابق میں تذکرہ نہیں کیا گیا ہے پس وہ معہود خارجی کیونکر ہو سکتا ہے؟ یہ اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ معہود خارجی کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا سابق میں ذکر ہوا ہو، بلکہ بغیر سبقت ذکر کے بھی اگر معہود کسی طرح متعین ہو تو وہ معہود خارجی ہو سکتا ہے۔
قاضی کی عبارت فان غیرهما کلا صلوة ولا زکوٰة سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے لام تعریف کو عہدی

مانا ہے، اب آیت کی تشریح یہ ہوگی کہ جنس صلوٰۃ اور جنس زکوٰۃ ادا کرو، لیکن یہ جنس صرف صلوٰۃ المسلین اور زکوٰۃ المسلین پر صادق آتی ہے، کیونکہ مسلمین کی صلوٰۃ و زکوٰۃ کے سوا ہر صلوٰۃ و ہر زکوٰۃ کالعدم ہے، تو گویا جنس کا کوئی فرد موجود ہی نہیں ہے سوائے صلوٰۃ المسلین اور زکوٰۃ المسلین کے۔

امرھم بفروع الاسلام بعد ما امرھم باصولہ اہل کتاب جو قرآن و رسالت کے منکر تھے اور اس بنا پر وہ کافر تھے اُن کو پہلے اصولِ ایمان کا حکم دیا گیا کہ ہماری نازل کردہ کتاب پر ایمان لاؤ اب یہاں ان کو فروعِ ایمان کا حکم دیا گیا ہے کہ اقامتِ صلوٰۃ و ایتاءِ زکوٰۃ کرو۔ اس سے معلوم ہوا کہ کفار فروعِ اسلام کے مکلف ہیں، شوافع رحمہم اللہ اپنے استدلال میں اس آیت کو بھی پیش کرتے ہیں، حنفیہ کی جانب سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اہلِ کتاب میں بعض مسلمان بھی ہوگئے تھے۔ لہٰذا یہ حکم انھیں کے لحاظ سے ہے۔ واللہ اعلم

وارکعوا مع الراکعین۔ کی ایک تفسیر یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کرو، اس تفسیر میں رکوع سے مراد نماز ہے، جزو بول کر کل مراد لیا گیا ہے، اور خاص کر رکوع کو تعبیرِ صلوٰۃ کے لئے اس وجہ سے انتخاب کیا گیا کہ یہود کی نماز اس رکن سے خالی ہے، پس اُن سے یہ فرمانا کہ رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو، یہ فرمانا ہے کہ مسلمانوں جیسی نماز ادا کرو، اِس آیت سے علماء نے اس پر استدلال کیا ہے کہ نمازِ با جماعت واجب ہے۔

ایک قول رکوع کی تفسیر میں یہ بھی ہے کہ اس سے پستی اور ذلت کا اظہار مراد ہے، معنی یہ ہوں کے کہ خدائی پیغام کے سامنے اپنی پستی اور ذلت کا اظہار کرو، رسول جو کچھ تم سے کہے اس کے آگے جھک جاؤ۔

اضبطِ سعدی جو شعراءِ جاہلیت میں سے ہے جس کا دور پانسو سال قبل از اسلام ہے کہتا ہے ؎

لَا تُذِلَّ الضَّعِیفَ عَلَّکَ ÷ ان ترکع یومًا والدھر قد رفعہ، یہاں رکوع پست کردینے اور جھکا دینے کے معنی میں ہے، شاعر کہتا ہے کہ کسی کو حقیر و فقیر اور کمزور و ناتواں سمجھ کر ذلیل مت کرو۔ ہو سکتا ہے کہ گردشِ زمانہ سے تم جھک جاؤ اور زمانہ اس کو اوپر اٹھا دے، تو تم کو اپنے کئے ہوئے پر ندامت ہوگی اسی مفہوم کو حماسی شاعر نے اسی طرح ادا کیا ہے ؎ لَا تُحْرِمُ المولی الکریم فَاِنَّہٗ اَخُوْکَ وَلَا تَدْرِیْ لَعَلَّکَ سَائِلُہٗ اپنے شریف دوست کو محروم مت کرو، کیونکہ وہ تمھارا بھائی ہے اور ممکن ہے کہ تم کو اُس کا سائل بننا پڑے۔

اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ تقریر مع توبیخ و تعجیب والبرّ التوسع فی الخیر من البر وھو الفضاء الواسع یتناول کل خیر ولذلک قیل البر ثلٰثۃ برٌّ فی عبادۃ اللہ تعالٰی و برٌّ فی مراعاۃ الاقارب وبر فی معاملات الاجانب وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَکُمْ وتترکونھا من البرّ کالمنسیات وعن ابن عباس انھا نزلت فی احبار المدینۃ کانوا یامرون سرا من نصحوہ باتباع محمد صلی اللہ علیہ وسلم ولا یتبعونہ وقیل کانوا یامرون بالصدقۃ ولا یتصدقون وَاَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْکِتٰبَ تبکیت کقولہ تعالٰی وانتم تعلمون ای تتلون التورٰیۃ وفیھا الوعید علی العناد

وترك البر ومخالفة القول العمل أَفَلَا تَعْقِلُوْنَ قبح صنيعكم فيصدكم
عنه او افلا عقل لكم يمنعكم عما تعلمون وخامة عاقبته والعقل في الاصل
الحبس يسمى به الادراك الانساني لانه يحبسه عما يقبح ويعقله على ما يحسن
ثم القوة التي بها النفس تدرك هذا الادراك والاية ناعية على من يعظ
غيره ولا يتعظ نفسه سوء صنيعه وخبث نفسه وان فعله فعل الجاهل
بالشرع او الاحمق الخالي عن العقل فان الجامع بينهما يابى عنه شكيمته و
المراد بها حث الواعظ على تزكية النفس والاقبال عليها بالتكميل ليقوم فيقيم لا منع
الفاسق عن الوعظ فان الاخلال باحد الامرين المامور بهما لا يوجب الاخلال بالاخر

ترجمہ (آیت) کیا حکم دیتے ہو تم لوگوں کو نیکی کا اور بھول جاتے ہو اپنی ذاتوں کو، حالانکہ تم کتاب کی تلاوت کرتے ہو تو کیا تم نہیں سوچتے ؟

(عبارت) آیت میں مقصود کا اقرار کروایا جا رہا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ زجر و توبیخ بھی کی جا رہی ہے، اوران کو حیرت و تعجب کی دعوت دی جا رہی ہے، بِرّ کے معنی خیر میں وسیع ہونے کے ہیں یہ بَرّ بفتح الباء سے ماخوذ ہے بمعنی کشادہ فضاء، بِرٌّ ہر طرح کی خیر کو شامل ہے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ بِرّ تین ہیں بِرّ فی عبادۃ اللہ الخ یعنی ایک نیکی وہ ہے جس کا مظاہرہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کی صورت میں ہوتا ہے، دوسری نیکی وہ ہے جس کا مظاہرہ رشتہ داروں کا لحاظ رکھنے کی صورت میں ہوتا ہے، تیسری قسم کی وہ نیکی ہے جو اجانب سے معاملات کرتے ہوئے ظاہر ہوتی ہے

تنسون انفسکم۔ کے معنی ہیں اپنے آپ کو نیکی سے ایسا دور چھوڑتے ہو جیسے بھولی بسری چیز کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ یہ آیت علماء یہود کے بارے میں اتری جن کا عمل یہ تھا کہ جن کی خیر خواہی ان کو مقصود ہوتی تھی انھیں چپکے سے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی اتباع کا حکم کرتے تھے اور خود اتباع نہیں کرتے تھے۔ بعض نے کہا کہ وہ صدقہ وخیرات کا حکم دیتے تھے لیکن خود صدقہ ادا نہیں کرتے تھے۔

وانتم تتلون الکتاب۔ اس جملہ کا مقصود عار دلانا اور دھمکی دینا ہے، جیسے ارشاد ہے وانتم تعلمون یہاں کتاب سے مراد توریت ہے، اور آیت میں عناد اور ترکِ بِرّ اور مخالفتِ قول وعمل پر وعید ہے۔

افلا تعقلون۔ یعنی کیا تم اپنے عمل کی قباحت کو نہیں سوچتے کہ یہ سوچنا تم کو عمل قبیح سے باز رکھے، یا کیا تمھیں ذرا بھی عقل نہیں ہے جو تم کو اس چیز سے روک دے جس کے انجام کی خرابی کو تم جانتے ہو۔

اور عقل دراصل مقید کرنے اور روکنے کا نام ہے، اور اک انسانی کو عقل اس لئے کہتے ہیں کہ وہ قبیح چیزوں سے انسان کو روکتا ہے اور عمدہ چیزوں پر اس کو جما دیتا ہے۔ پھر عقل اس قوت کا بھی نام ہے جس کے ذریعہ نفس

انسانی ادراک کرتا ہے، اور آیت کریمہ ان لوگوں کی بدعملی اور خبثِ نفس کا اظہار کر رہی ہے جو دوسروں کو تو نصیحت کرتے ہیں لیکن خود نصیحت حاصل نہیں کرتے، نیز آیت یہ بتلا رہی ہے کہ یہ عمل اُسی شخص کا ہو سکتا ہے جو شریعت سے ناواقف ہے یا ایسا احمق ہے جو عقل سے بالکل خالی ہے، کیونکہ جو شخص عقل اور شریعت دونوں کا جامع ہو اس کی طبیعت ایسے عمل سے ابا کرتی ہے۔

اور مقصود یہ ہے کہ واعظ کو اس پر آمادہ کیا جائے کہ وہ اپنے نفس کا تزکیہ کرے اور تزکیہ کی جانب پوری طرح متوجہ ہو، تاکہ خود سیدھا ہو جائے پھر دوسروں کو سیدھا کر سکے، مقصود یہ نہیں ہے کہ فاسق کو وعظ گوئی سے روک دیا جائے، اس لئے کہ اگر دو چیزیں مامور بہ ہوں اور ان میں کسی ایک کی بجا آوری میں کمی ہو رہی ہو تو ضروری نہیں ہے کہ دوسری کی بجا آوری میں بھی کمی کی جائے۔

التشریح اَتَأْمُرُوْنَ النَّاسَ۔ کا ہمزۂ استفہام یہاں تین معانی کے لئے ہے۔ تقریر[1]، توبیخ[2]، تعجب[3] اس ہمزہ سے مابعد کے مضمون کا اثبات واقرار بھی مقصود ہے۔ اور اس پر ملامت کرنا اور عار دلانا بھی مقصود ہے اور ان کو تعجب دلانا بھی پیش نظر ہے، گویا یہ کہا جا رہا ہے کہ اے علماء بنی اسرائیل یہ بات ثابت شدہ ہے اور اس حقیقت کا خود تمہیں بھی اقرار کرنا چاہئے کہ تم لوگوں کو تو "برّ" کا حکم دیتے ہو لیکن خود اپنے آپ کو فراموش کر دیتے ہو، اور اے علماء یہود تمہاری یہ روش قابلِ نفرین اور لائق ملامت ہے اور اے علماء یہود تم کو اپنے اس رویہ پر تعجب ہونا چاہئے، تمہیں اس پر حیرت ہونا چاہئے کہ تمہارا عمل یہ ہے۔

"البِرّ" بِرٌّ ماخوذ ہے بَرٌّ سے بَرٌّ کے معنی کشادہ میدان کے ہیں، یہاں بِرٌّ کے معنی ہیں خیر میں وسعت پیدا کرنا بِرّ کا لفظ ہر قسم کی خیر کو وسیع ہے، حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالٰے عنہ نے بِرٌّ کے معنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت کئے تھے تو آپ نے جواب میں آیت قرآنی "لَیْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ الیٰ قوله تعالٰے اُولٰٓئِكَ الَّذِیْنَ صَدَقُوْا وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ" کی تلاوت فرمائی، جس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالے اور یوم آخر پر ایمان، اور اقامتِ صلوٰۃ وایتاء زکوٰۃ، وفاءِ عہد اور صبر وغیرہ سبھی چیزیں بِرّ کے تحت آتی ہیں۔

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ بِرّ ایک ایسا لفظ ہے جو تمام اعمالِ خیر کو جامع ہے، مثلاً بِرّ الوالدین یعنی والدین کی اطاعت، عَمَلٌ مبرورٌ اللہ تعالے کا پسندیدہ عمل، بَرَّ فی یمینه یعنی قسم وغیرہ میں سچا ہونا۔ ولٰکِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقٰی۔ یعنی بِرّ تقویٰ کو بھی شامل ہے۔

قاضی نے کہا کہ بِرّ کے تین پہلو ہیں اللہ تعالے کی عبادت میں خوبی، رشتہ[4] داروں کے حقوق کا لحاظ رکھنے میں خوبی، اور اجانب[5] سے معاملہ کرنے میں خوبی، یہ تینوں خوبیاں بِرّ ہیں۔

وَ تَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ بیضاوی فرماتے ہیں کہ تَنْسَوْنَ کا کلمہ یہاں استعارہ کے طور پر استعمال ہوا ہے، یعنی خود کو خیر سے محروم چھوڑ دینا اُس شخص کے عمل کے مشابہ ہے جو کسی چیز کو بھول جائے اور اس کو نفع بخش چیزوں کے ساتھ متصف کرنے سے غافل ہو جائے۔

دوسروں کو نیکی کا حکم کرنا اور خود کو بھول جانا، اس کی تفسیر کرتے ہوئے ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ یہ علماء یہود کے بارے میں نازل ہوا کہ وہ خفیہ طور پر اپنے اُن رشتہ داروں کو جو

رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پر ایمان لا چکے تھے۔ کہتے تھے کہ اس ایمان پر قائم رہو، لیکن خود اس ایمان کی طرف نہیں بڑھتے تھے۔ بعض حضرات نے کہا کہ وہ لوگ دوسروں کو صدقہ کا حکم دیتے تھے اور خود صدقہ نہیں کرتے تھے، اس پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔

وَ اَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتَاب۔ یہ وَتَنْسَوْنَ کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے جیسا کہ وانتم تتلون الکتاب اپنے ماقبل سے حال واقع ہے، اس حال کا مقصد ماقبل کے حکم کو مقید اور مخصوص کرنا نہیں ہے بلکہ مزید شناعت اور قباحت کا اظہار مقصود ہے۔

اَفَلَا تَعْقِلُوْن = قبح صنیعکم اور اَفَلَا عَقْلَ لکُمْ۔ ان دو تفسیروں سے اس جانب اشارہ ہے کہ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ فعل متعدی ہے، اب اس کی دو صورتیں ہیں اس کا مفعول بہ مقدر مانا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو درجۂ لازم میں اتار لیا جائے جس کو معانی کی اصطلاح میں مُنَزَّل بمنزلة اللازم کہتے ہیں پہلی صورت میں اس کا مفعول بہ مقدر قبح صنیعکم ہوگا۔ معنی ہوں گے کیا تم لوگ اپنے عمل کی قباحت کو نہیں سوچتے؟ اور دوسری صورت میں مطلق عقل کی نفی پر سوال مرتب ہوگا۔ معنی ہوں گے کیا تمہارے پاس ذرا بھی عقل نہیں ہے؟ جو تم کو اس عمل سے روک دے جس کے سوءِ انجام سے تم خود واقف ہو۔

خفاجی نے کہا کہ دونوں احتمالوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں ادراکِ مخصوص اور ادراکِ مقید کی نفی ہے اور دوسری صورت میں مطلق ادراک کی نفی ہے۔

شیخ زادہ نے حواشی سعدیہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ بعض حضرات " اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ " سے اس پر دلیل لاتے ہیں کہ اشیاء کا قبح عقلی ہے کیونکہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء یہود اپنے عمل کے قبح کو عقل سے دریافت کر سکتے ہیں

صاحبِ حواشی نے کہا کہ وانتم تتلون الکتاب کے بعد افلا تعقلون فرمایا جا رہا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبح اشیاء شرعی ہے یعنی آیت میں یہ بتایا جا رہا ہے کہ تلاوتِ کتاب جب صاحبِ عقل کرتا ہے تو عقل کی مدد سے کتاب میں غور کر کے اشیاء کی قبح کو معلوم کر سکتا ہے، پس آیت سے تو قبح اشیاء کا شرعی ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ عقلی ہونا۔

وَالْعَقْلُ فِي الْاَصْلِ الْحَبْسُ۔ عقل کے لغوی معنی محبوس کرنا اور مضبوطی کے ساتھ کسی چیز کو باندھنا ہے، عَقَلَ الْبَعِيْر اس وقت بولتے ہیں جب اونٹ کے پیر کو موڑ کر رسی سے باندھ دیتے ہیں، جس رسی سے باندھا جاتا ہے اس کو عِقال کہتے ہیں۔ عَقُول وہ دوا ہے جو مُمسکِ معدہ ہے اور جس سے اسہال رُک جاتا ہے، عرف میں عقل کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے۔ ادراک اور علم دوسرے معنی وہ ہیں جو سبب ادراک ہیں یعنی قوتِ مدرکہ قوتِ مدرکہ کے معنی میں عقل کا استعمال حقیقتِ عرفی ہو گیا ہے، قوتِ مدرکہ یا ادراک کو عقل کے ساتھ موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ علم و ادراک میں باز رکھنے اور جما دینے اور محبوس کر دینے کے معنی پائے جاتے ہیں، علم، صاحبِ علم کو قبائح سے روکتا اور محاسن پر جما دیتا ہے۔

والاٰیة ناعیة۔ اس آیت کریمہ نیز ارشاد باری تعالےٰ "كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَالَا تَفْعَلُوْنَ" سے بعض حضرات نے اس پر استدلال کیا ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے فسق سے بری ہونا اور صالح ہونا

شرط ہے، جس میں یہ شرط نہیں پائی جاتی وہ آمر بالمعروف وناہی عن المنکر نہیں ہوسکتا بالفاظ دیگر وہ واعظ نہیں ہوسکتا، قاضی اس استدلال کا جواب دے رہے ہیں۔ حاصل جواب یہ ہے کہ آیت کا مقصود فاسق کو واعظ گوئی سے روکنا نہیں ہے بمقصود واعظ کو تزکیہ نفس کی دعوت دینا ہے، تاکہ ٹھپراچھی ہو تو اس کا ٹھپہ بھی اچھا لگے، یا چھتری سیدھی ہو تاکہ اس کا سایہ بھی سیدھا پڑے، اور عقلاً بھی ایک بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ انسان کو دو چیزوں کا الگ الگ حکم دیا گیا ہے، ایک یہ کہ خود کو معصیت سے باز رکھے، دوم یہ کہ دوسروں کو معصیت سے روکے، اب اگر ایک شخص پہلے حکم کی بجاآوری میں کوتاہی کرتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اس کو دوسرے حکم کی بجاآوری سے بھی روک دیا جائے۔

واسْتَعِيْنُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ متصل بما قبله كانهم لما امروا بما شق عليهم لما فيه من الكلفة وترك الرياسة والاعراض عن المال عولجوا بذلك والمعنى استعينوا على حوائجكم بانتظار النجح والفرج توكلا على الله او بالصوم الذى هو صبر عن المفطرات ما فيه وقد كفر الشهوة وتصفية النفس والتوسل بالصلوة والالتجاء اليها فانها جامعة لانواع العبادات النفسانية والبدنية من الطهارة وستر العورة وصرف المال فيهما والتوجه الى الكعبة العكون للعبادة واظهار الخشوع الجوارح باخلاص النية بالقلب ومجاهدة الشيطان ومناجاة الحق وقراءة القرآن والتكلم بالشهادتين وكف النفس عن الاطيبين حتى تجابوا الى تحصيل المآرب وجبر المصائب روى انه عليه السلام اذا حزبه امر فزع الى الصلوة ويجوز ان يراد بها الدعاء وانها اى الاستعانة بهما او الصلوة وتخصيصها برد الضمير اليها لعظم شانها واستجماعها ضروبا من الصبر او جملة ما امروا بها ونهوا لكبيرة لثقيلة شاقة لقوله تعالى كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ مَا تَدْعُوْهُمْ اِلَيْهِ اِلَّا عَلَى الْخٰشِعِيْنَ اى المخبتين

والخشوع الاخبات ومنه الخُشْعَة للرملة المتطامنة والخضوع اللين والانقياد و لذالك يقال الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب۔

ترجمہ (آیت) اور مدد چاہو صبر اور نماز کے ذریعہ اور یقیناً نماز شاق ہے مگر خشوع رکھنے والوں پر۔ (عبارت) اس حکم کا ماقبل سے تعلق ہے گویا ان کو جب اس چیز کا حکم دیا گیا جو ان پر دشوار تھی کیونکہ اس میں کلفت تھی اور سرداری کا ترک تھا اور مال سے اعراض تھا تو اس حکم کے ذریعہ ان کا علاج کیا گیا، آیت کے معنی ہوں گے کامیابی کا انتظار کر کے اور کشادگی غم کا انتظار کر کے اللہ تعالیٰ پر بھروسہ رکھتے ہوئے اپنی فرویات پر اللہ تعالیٰ سے مدد چاہو۔ یا یہ معنی ہیں کہ روزے کے ذریعہ مدد طلب کرو کیونکہ روزہ نام ہے مفطرات سے صبر کرنے کا اس لئے کہ اس میں شہوت کو توڑنا اور نفس کو پاک و صاف رکھا پایا جاتا ہے، اور مدد چاہو نماز کے ذریعہ، نماز کو وسیلہ بناؤ اور نماز کی جانب پناہ پکڑو، کیونکہ نماز عبادات قلبیہ و بدنیہ کی تمام قسموں کو جائز ہے اس میں طہارت ہے، ستر عورت ہے، صرف مال ہے، توجہ قبلہ ہے، عبادت کے لئے محبوس ہوتا ہے اعضاء وجوارح کے ذریعہ خشوع کا اظہار ہے، دل کی نیت کو خالص رکھنا ہے، شیطان سے مجاہدہ ہے، حق تعالیٰ سے شرف مناجات کا حصول ہے، قراءت قرآن ہے، شہادتین کی ادائیگی ہے، اور نفس کو اَطْیَبَیْن یعنی دو لذیذ ترین چیزوں سے روکنا ہے، الغرض نماز کو وسیلہ بناؤ تاکہ تمہاری ضرورتیں پوری کی جائیں اور مصائب کی تلافی کی جائے۔ حدیث شریف میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کوئی اہم بات درپیش ہوتی تھی تو آپ نماز کی جانب پناہ پکڑتے تھے، اور ممکن ہے کہ صلوٰۃ سے دعا مراد ہو۔

وَاِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ ۔ یعنی استعانت بالصبر والصلوٰۃ یا صرف صلوٰۃ اور صلوٰۃ کی تخصیص اور خاص طور سے اسی کی جانب ضمیر کا لوٹانا اس لئے ہے کہ صلوٰۃ عظیم الشان ہے، اور صبر کی بہت سی قسموں کو جامع ہے، یا اِنَّهَا کا مرجع تمام وہ چیزیں ہیں جن کا یٰبَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ اذْكُرُوْا نِعْمَتِیَ الَّتِیْ سے وَاسْتَعِیْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوۃِ تک حکم دیا گیا ہے، اور تمام وہ چیزیں ہیں جن سے روکا گیا ہے۔

کبیرۃ بمعنی ثقیل اور دشوار ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ مَا تَدْعُوْهُمْ اِلَيْهِ، مشرکین پر وہ چیز شاق اور دشوار ہے جس کی جانب آپ ان کو دعوت دے رہے ہیں۔

اِلَّا عَلَى الْخٰشِعِيْنَ ۔ خاشعین وہ ہیں جو عاجزی کرنے والے ہیں، خشوع کے معنی ہیں عاجزی کرنا، اسی سے لیا گیا ہے۔ خَشْعَة ۔ بچھا ہوا اور زمین پر پھیلا ہوا ریت، اور خضوع کے معنی ہیں نرم ہونا اور فرمانبردار ہونا اسی لئے کہا جاتا ہے کہ خشوع اعضاء وجوارح کے ذریعہ ہوتا ہے، اور خضوع دل کے ذریعہ،

التشریح یہاں دو بحثیں ہیں، اول یہ کہ وَاسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوۃِ کا مخاطب کون ہے؟ دوم یہ کہ صبر و صلوٰۃ سے کیا مراد ہے؟ بعض حضرات کا خیال ہے کہ آیت کے مخاطب بنی اسرائیل نہیں ہیں، بنی اسرائیل سے خطاب اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ پر ختم ہوگیا۔ واستعینوا بالصبر والصلوٰۃ کا خطاب مومنین اسلام

سے ہے، غالباً ان کے اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ صبر وصلوۃ فروع کے قبیل کی چیزیں ہیں لہٰذا بنی اسرائیل جو ایمان ہی نہیں لائے تھے۔ اُن کو ان فروعی احکام کا حکم دینے کے کیا معنی ہیں ؟

بیضاوی نے متصل بما قبلہ کہہ کر شاید اسی خیال کی تردید کی ہے اور یہ کہا ہے کہ اس آیت کا تعلق ما قبل سے ہے اور اس کے مخاطب وہی لوگ ہیں جو آیتِ سابقہ کے مخاطب ہیں، رہ گئی یہ بات کہ وہ فروعِ اسلام کے مخاطب کیونکر ہوسکتے ہیں جبکہ انہوں نے اصول ہی کی تصدیق نہیں کی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صبر اور صلوۃ سے کوئی مخصوص اصطلاحی معنی مراد نہیں ہیں، بلکہ وہ معنی مراد ہیں جو اس لفظ سے بنی اسرائیل کے یہاں بھی سمجھے جاتے تھے، اور جن کی اہمیت اور تاثیر کے وہ بھی قائل تھے، جب علماء بنی اسرائیل سے کہا گیا کہ مال وجاہ کو ٹھکراؤ اور حق کے حلقہ بگوش ہوجاؤ تو حُبّ مال وحُبِّ جاہ پر فتح پانے کے لئے اور ان کا مقابلہ کرنے کے لئے ایک معاون ہتھیار کی ضرورت تھی اور وہ ہتھیار صبر اور صلوۃ ہے۔ صبر جس کو ضبطِ نفس یا توکل یا تحمل کہئے نیز تخلیہ برائے عبادت جس کو الصلوۃ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہی وہ چیزیں ہیں جن کے دافعِ حرص ہونے کا اور جن کے باعثِ تسکین قلب ہونے کا بنی اسرائیل کو بھی اعتراف تھا، لہٰذا جس چیز کے وہ معترف تھے اگر اسی چیز کا ان کو مخاطب بنایا گیا تو اس میں استبعاد کیا ہے ؟

بحث ثانی یہ ہے کہ صبر اور صلوۃ سے مراد کیا ہے ؟ بیضاوی کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ انہوں نے دونوں میں دو دو احتمال ذکر کئے ہیں احتمال اول یہ ہے کہ صبر سے اس کے معنئ لغوی اور صلوۃ سے بھی اس کے معنی لغوی مراد ہوں۔ صبر لغت میں یہ ہے کہ جو چیزیں نفس کو ناگوار ہوتی ہیں ان کا خود کو عادی بنایا جائے، اس کا لازمی اثر یہ ہے کہ حصولِ مقصود پر کامیابی ہوگی اور کشادگی آئے گی، کیونکہ الصبر مفتاح الفرج اور اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، گویا صبر ایک وقفہ ہے جس میں کامیابی اور کشادگی کا انتظار کیا جاتا ہے، لہٰذا صبر کے لازمی معنی انتظارِ کامیابی کے ہوئے اور صلوۃ لغت میں دعا کے معنی میں ہے۔ اب آیت کے معنی ہوئے، اور مدد چاہو انتظارِ کامرانی اور دعا کے ذریعہ

احتمالِ ثانی یہ ہے کہ صبر سے روزہ اور صلوۃ سے نماز مراد ہو، اب معنی ہوں گے مدد چاہو روزہ اور نماز کے ذریعہ، روزہ اور نماز سے مدد کس طرح ملتی ہے ؟ بیضاوی کی عبارت میں اس کی مکمل وضاحت آگئی ہے اور اس کا سلیس ترجمہ کردیا گیا ہے۔ مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔

وانها لكبيرة۔ انها کی ضمیر کس طرف راجع ہے ؟ بیضاوی کی عبارت کی روشنی میں اس کی تین صورتیں ہیں، اول یہ کہ اِسْتَعِيْنُوْا کے مصدر استعانت کی جانب، اور استعانت سے مراد ہے استعانت بالصبر والصلوۃ، معنی ہوں گے صبر اور صلوۃ کے ذریعہ مدد طلب کرنا ایک دشوار امر ہے، لیکن خوفِ خدا کے بعد یہ دشواری رفع ہوجاتی ہے، اور فقط خوفِ الٰہی وہ شئ ہے جس کی بدولت یہ کارِ دشوار آسان ہوسکتا ہے۔ بالفاظِ دیگر یہ کہئے کہ قرآن کریم نے یہاں یہ حکم دیا کہ صبر وصلوۃ کے ذریعہ مدد چاہو، وہیں پر یہ بھی حکم دیا کہ اپنے اندر خوفِ خدا پیدا کرو، دوم یہ کہ ضمیر راجع ہے صلوۃ کی جانب، اب معنی ہوں گے، "نماز دشوار ہے مگر خاشعین کے لئے آسان ہے۔ تیسری صورت یہ ہے یٰبنی اسرائیل اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم سے واستعینوا بالصبر والصلوۃ تک جن امور کے بجالانے اور جن امور کے ترک کرنے کو فرمایا گیا ہے، انّها کی ضمیر اُن تمام امور کی جانب راجع ہے، اب معنی ہوں گے اور بلاشبہ

یہ تمام اوامر و نواہی ہر کس و ناکس پر شاق اور دشوار ہیں سوائے اُن کے جن کے دلوں میں خوفِ خدا ہے۔ خوفِ خدا رکھنے والوں کے لئے ان کی بجا آوری آسان ہے۔

الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ وَاَنَّهُمْ اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ ای يتوقعون لقاء الله ونيل ما عنده او يتيقنون انهم يحشرون الى الله تعالىٰ فيجازيهم ويؤيده ان فی مصحف ابن مسعود يعلمون وكان الظن لما شابه العلم فی الرجحان اطلق عليه لتضمين معنى التوقع قال اوس بن حجر ؎ فارسلته مُستيقن الظن انه ؛ مخالط ما بين الشراسيف جائف ؛ وانما لم تثقل عليهم ثقلها على غيرهم فان نفوسهم مرتاضة بامثالها متوقعة فی مقابلتها ما يستحقر لاجله مشاقها ويستلذ بسببه متاعبها ومن ثم قال عليه السلام وجُعلت قرة عينی فی الصلوٰة۔

ترجمہ (آیت) جو لوگ یہ توقع رکھتے ہیں کہ ان کو اپنے رب سے ملنا ہے اور یہ کہ وہ اس کی طرف رجوع ہونے والے ہیں۔

(ترجمہ عبارت) یعنی وہ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کی توقع رکھتے ہیں، اور جو اجر ان کے پاس ہے اس کو پانے کی امید رکھتے ہیں، یا معنی یہ ہیں کہ وہ یہ یقین رکھتے ہیں کہ ان کو اللہ تعالیٰ کے حضور جمع کیا جائے گا پھر وہ ان کو بدلہ عطا فرمائے گا، اس معنی کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مصحف ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں يَعْلَمُوْنَ آیا ہے اور ظن اعتقاد راجح ہونے میں چونکہ یقین سے مشابہ ہے اس لئے ظنّ کا یقین پر اطلاق کیا گیا ہے۔ تاکہ توقع کے معنی کی تضمین ہو جائے، اور ابن حجر کہتا ہے ؎ فَاَرْسَلْتُهٗ مُسْتَيْقِنُ الظَّنِّ اِنَّهٗ ، مُخَالِطُ مَا بَيْنَ الشَّراسيف جَائِفٌ۔

اور خاشعین پر نماز اتنی ثقیل نہیں ہے، جتنی غیر خاشعین پر ثقیل ہے، وجہ یہ ہے کہ وہ نماز جیسی چیزوں کے خوگر ہیں اور نماز کے بدلے وہ ان جزاؤں کی توقع رکھتے ہیں، جن کی وجہ سے نماز کی مشقتیں معمولی معلوم ہوتی ہیں، اور ان ہی جزاؤں کے سبب نماز کے تعب میں ڈالنے والی چیزیں ان کو لذیذ معلوم ہوتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِیْ فِی الصَّلٰوةِ۔

التشریح الذين يَظُنُّوْنَ ۔ الخاشعين کا بیان ہے، يظنون کے معنی میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ توقع اور امید کے معنی میں ہو دوم یہ کہ یقین اور علم کے معنی ہیں، لیکن یقین اور علم کے معنی میں ہوتے ہوئے بھی توقع کے معنی پر مشتمل ہوگا یعنی توقع کے معنی کی تضمین اس میں بہر صورت ہوگی اگر توقع کے معنی میں ہے

تو مفہوم یہ ہوگا کہ خاشعین وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی لقاء کی توقع رکھتے ہیں شیخ زادہ شارح بیضاوی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کی لقاء سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے یہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ ان کو کرامت اور اجر جزیل سے نوازے گا۔ لقاء رب کی یہ تشریح اس لئے ضروری ہے کہ توقع کے حقیقی معنی اسی وقت صادق آئیں گے جب یہ تشریح کی جائے گی کیونکہ توقع میں ایک پہلو تخلف کا بھی ہے یعنی یہ بھی ممکن ہے کہ متوقع جو توقع رکھتا ہے وہ پوری نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ لقاء بمعنی حضور عند اللہ تو ایسی چیز نہیں ہے جس میں شمہ برابر بھی تخلف کی گنجائش ہو۔ اسی لئے بیضاوی نے لقاء اللہ کے بعد "نیل ما عنده" کا لفظ اضافہ کر دیا ہے تاکہ واضح ہو جائے کہ توقع کے معنی کی صورت میں لقاء رب سے کیا مراد ہے۔

شیخ زادہ نے یہ بھی کہا ہے کہ "وَاَنَّهُمْ اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ" کا عامل اس صورت میں مقدر ماننا ہوگا کیونکہ "رجوع الی الرب" مظنون اور محتمل شیٔ نہیں بلکہ یقینی ہے، لہٰذا اس کا عامل (يَتَيَقَّنُوْنَ) پوشیدہ ہوگا، اب پورا مفہوم یہ ہوا کہ خاشعین وہ ہیں جو لقاء رب کی توقع رکھتے ہیں اور اس کا یقین رکھتے ہیں کہ ان کو اپنے پروردگار کی جانب رجوع ہونا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ يَظُنُّوْنَ کو يَتَيَقَّنُوْنَ کے معنی میں لیا جائے اُس وقت لقاء رب سے مراد حشر اور رجوع الی الرب سے مراد جزاء اعمال ہوگی یعنی ہوں گے وہ لوگ جو اس کا یقین رکھتے ہیں کہ اُن کے رب کے پاس اُن کا حشر ہوگا اور وہ اُن کے اعمال پر ان کو جزا دے گا، چونکہ حشر اور جزاء اعمال یقینی امور میں سے ہیں اس لئے ان کا عامل ایسے فعل کو قرار دیا گیا جو یقینی ہے، حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جس مصحف میں تلاوت کرتے تھے اس میں يَظُنُّوْنَ کے بجائے يَعْلَمُوْنَ ہے علم بمعنی یقین ہے۔ لہٰذا مصحفِ ابن مسعود سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ یہاں يَظُنُّوْنَ معنی میں يَتَيَقَّنُوْنَ کے ہے۔

یقین کو ظن کے لفظ سے تعبیر کرنے کا جواز یہ ہے کہ یقین اور ظن اعتقاد راجح ہونے میں مشترک ہیں، یعنی جس طرح یقین نام ہے اعتقاد راجح کا اُسی طرح ظن بھی نام ہے اعتقادِ راجح کا فرق یہ ہے کہ یقین میں اعتقاد راجح جازم ہوتا ہے اور ظن میں اعتقادِ راجح غیر جازم ہوتا ہے، نیز ظن کی تعبیر میں توقع کی جھلک آتی ہے جو یہاں مقصود بھی ہے،

عرب جاہلیت بھی ظن کو یقین کے معنی میں استعمال کرتے تھے، اوس بن حجر کہتا ہے ؎ فارسلته مستیقن الظن انه مخالط ما بين الشراسيف جائف۔ ارسلته کی ضمیر مفعول تیر کی جانب راجع ہے، شراسیف جمع ہے شُرسُوفۃ کی بمعنی پسلی اور پہلو جائف بمعنی جوف میں نفوذ کرنے والا معنی ہوں گے، میں نے تیر کو اس علم پر یقین کرتے ہوئے چھوڑا کہ وہ شکار کی پسلیوں کے درمیان سے جائے گا اور شکم میں نفوذ کرے گا۔ شعر میں الظن بمعنی العلم والیقین ہے۔

وانها لم يثقل عليهم۔ صلوٰۃ خاشعین پر شاق نہیں ہے۔ اس کی وجہ بیان ہو رہی ہے، فرماتے ہیں کہ خاشعین کے قلوب چونکہ اس طرح کی عبادت کے خوگر ہیں اور اس کے صلہ میں اس قدر اجر جزیل کے متوقع ہیں کہ اس کے مقابلہ میں یہ مشقتیں ہیچ ہیں اس لئے نماز ان کی طبیعتوں پر سہل اور آسان ہے اور دوسروں پر شاق اور دشوار ہے، اسی لئے حدیث شریف میں وارد ہے جُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِيْ فِي الصَّلٰوةِ۔ میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں رکھدی گئی ہے۔

شیخ زادہ نے کہا کہ یہاں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ عبادات کے اجر کا معیار مشقت پر ہے جو جتنی مشقت اٹھاتا ہے اسی قدر اجر پاتا ہے پس خاشعین پر نماز جب سہل ہوئی اور غیر خاشعین پر دشوار تو اجر غیر خاشعین کا زیادہ ہونا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ نماز میں مشقت اور محنت تو خاشعین ہی زیادہ اٹھاتے ہیں اس لئے کہ وہ حضور قلب آمادگی جوارح کے ساتھ نماز پڑھتے ہیں گویا نماز کے ظاہر و باطن ہر دو کا خیال رکھتے ہیں، اس کے برخلاف غیر خاشعین کہ وہ صرف ظاہر کا لحاظ کرتے ہیں اور وہ بھی نامکمل اور جو ظاہر و باطن ہر دو کو ملحوظ رکھتا ہو اس کا عمل زیادہ پر مشقت ہوگا بہ نسبت اُس کے جو ظاہر پر قناعت کرتا ہے پس اجر میں خاشعین ہی زیادہ ہونگے البتہ یہ ضرور ہے کہ اُس مشقت کو جھیل جانا خاشعین ہی پر زیادہ آسان ہے اور غیر خاشعین پر دشوار۔

يٰبَنِيٓ اِسْرَآءِيْلَ اذْكُرُوْا نِعْمَتِيَ الَّتِيٓ اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ كرره للتوكيد وتذكير التفضيل الذى هو من اجل النعم خصوصا وربطه بالوعيد الشديد تخويفا لمن غفل عنها واخلّ بحقوقها وَاَنِّيْ فَضَّلْتُكُمْ عطف على نعمتي عَلَى الْعٰلَمِيْنَ اى عالمى زمانهم يريد به تفضيل آبائهم الذين كانوا فى عصر موسىٰ وبعده قبل ان يغيروا بما منحهم الله من العلم والايمان والعمل الصالح وجعلهم انبياء وملوكا مقسطين واستدل به على تفضيل البشر على الملائكة وهو ضعيف وَاتَّقُوْا يَوْمًا اى ما فيه من الحساب والعذاب لَّا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا لا تقضى عنها شيئا من الحقوق او شيئا من الجزاء فيكون نصبه على المصدر وقرئ لا تُجْزِئُ من اجزأ عنه اذا اغنى عنه وعلى هذا تعين ان يكون مصدرا وايراده منكرا مع تنكير النفسين للتعميم والاقناط الكلى و الجملة صفة ليوم والعائد منها محذوف تقديره لا تجزئ فيه ومن لم يجوز حذف العائد المجرور قال اتسع فيه فحذف عنه الجار واجرى مجرى المفعول به ثم حذف كما حذف من قوله او مال اصابوا وَّلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَّلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ اى من النفس الثانية العاصية او من

الاولی وکانه ارید بالاٰیة نفی ان یدفع العذاب احد عن احد من کل وجه محتمل فانه اما ان یکون قهرا اوغیره والاول النصرة والثانی اما ان یکون مجانا اوغیره والاول ان یشفع له والثانی اما باداء ما کان علیه وهو ان یجزی عنه اوبغیره وهو ان یُعطی عنه عدلاً والشَّفاعة من الشفع کانّ المشفوع له کان فردا فجعله الشفیع شفعًا بضم نفسه الیه والعدل الفدیة وقیل البدل واصله التسویة سمّی به الفدیة لانها سُوّیت بالمفدیٰ وقرأ ابن کثیر وابو عمرو ولا تقبل بالتاء وَلَا هُمْ یُنْصَرُوْنَ یمنعون من عذاب الله والضمیر لما دلّت علیه النفس الثانیة المنکرة الواقعة فی سیاق النفی من النفوس الکثیرة وتذکیره بمعنی العباد والاناسی والنصرة اخص من المعونة لاختصاصه بدفع الضرر وقد تمسکت المعتزلة بهذه الاٰیة علی نفی الشفاعة لاهل الکبائر واجیب بانها مخصوصة بالکفار للاٰیات والاحادیث الواردة فی الشفاعة ویؤیده ان الخطاب معهم والاٰیة نزلت ردا لما کانت الیهود تزعم ان اٰباءهم تشفع لهم

ترجمہ (آیت) اے بنی اسرائیل میرے وہ انعامات یاد کرو جو میں نے تم پر کئے اور یہ کہ میں نے تم کو تمام عالم پر فضیلت بخشی اور اس دن سے ڈرو جس دن کوئی بھی شخص کسی بھی شخص کے کچھ کام نہ آئے گا اور نہ کسی کی جانب سے کوئی سفارش قبول کی جائے گی اور نہ کسی کی طرف سے کوئی فدیہ قبول کیا جائے گا، اور نہ اُن کی نصرت کی جائے گی۔

(عبارت) یٰبَنِیْ اسرائیل اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم کا خطاب مکرر لایا گیا ہے تاکہ تاکید ہو جائے اور اس تفضیل و تکریم کی یاد دہانی ہو جائے جو خاص طور پر اُن انعامات کی وجہ سے متحقق ہوئی۔ نیز تکرار کا مقصود یہ بھی ہے کہ اس خطاب کو وعید شدید کے ساتھ جوڑ دیا جائے۔ تاکہ جو نعمتوں سے غافل ہیں اور اُن کی ادائیگیِ حقوق میں کوتاہی کر رہے ہیں ان کی تخویف ہو اور وہ ڈریں۔

وَاَنِّیْ فَضَّلْتُکُمْ عَلَی الْعَالَمِیْنَ۔ معطوف ہے نعمتی پر، اور العالمین سے مراد اُن کے دور کا عالم ہے،

مراد یہ ہے کہ یہود کے آباؤاجداد جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دور میں تھے اور جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد ہوئے اور ابھی انہوں نے اللہ تعالیٰ کی عطا کی ہوئی چیزوں مثلاً علم، ایمان اور عمل صالح میں تبدیلی نہیں کی تھی ان کو فضیلت عطا کی، اور ان کو نبی بنایا اور انصاف کرنے والے بادشاہ بنایا اور اس آیت سے بعض نے اس پر استدلال کیا ہے کہ انسان افضل ہیں فرشتوں سے لیکن یہ استدلال کمزور ہے۔ واتقوا یوماً۔ یوماً سے مراد وہ دن ہے جس میں حساب وعذاب ہوگا۔

لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ۔ یعنی ادا نہ کرے گا کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کوئی حق یا ادا نہ کرے گا کچھ بھی ادا کرنا۔ اس تقدیر پر شیئاً کا نصب مصدر یعنی مفعول مطلق ہونے کی بنا پر ہوگا، اور ایک قرأت "لا تُجْزِی" بھی ہے یہ ماخوذ ہے اجزأ عنہ سے جس کے معنی ہیں کام آیا، اس صورت میں شیئاً کا مفعول مطلق ہونا متعین ہے اور شیئاً کو اور دونوں نفسٌ کو نکرہ لانا عموم پیدا کرنے اور کلی طور پر مایوس کرنے کے لئے ہے، اور "لا تجزی الخ" کا جملہ یوماً کی صفت واقع ہے اور جملہ میں موصوف کی جانب رجوع ہونے والی ضمیر محذوف ہے۔ تقدیری عبارت ہوگی "لا تجزی فیہ"۔ اور جو لوگ ضمیر عائد مجرور کا حذف جائز قرار نہیں دیتے وہ یہ کہتے ہیں کہ جملہ میں اتباع سے کام لیا گیا ہے یعنی فیہ کے حرف جار کو حذف کر کے عائد کو مفعول بہ کے قائم مقام کر دیا گیا ہے پھر اس مفعول بہ کو بھی حذف کر دیا گیا جیسا کہ شاعر کے اس کلام میں اسی طرح کا تصرف اور حذف ہوا ہے۔ کلام ہے " اَوْ مَالٌ اَصَابُوْ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ فَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ یہاں ضمیریں اُس نفسٌ کی طرف راجع ہیں جو جملہ اولیٰ میں بغیر دوبارہ مذکور ہے یعنی نفس عاصی، معنی ہوں گے نہیں قبول کی جائے گی نفس ثانیہ عاصیہ کی طرف سے کوئی سفارش الخ یا یہ کہ ضمیر نفس اولیٰ کی جانب راجع ہے، معنی یوں ہے کہ نفس اولیٰ اگر کوئی سفارش کرنا چاہے گا تو اس کی سفارش قبول نہیں کی جائے گی، اور گویا آیت کریمہ سے مقصود یہ ہے کہ کسی کے اوپر سے کوئی شخص عذاب کو جتنی ممکن اور محتمل صورتوں سے دفع کر سکتا ہے، ان تمام صورتوں کی نفی ہو جائے، اس لئے کہ دفع عذاب یا تو قہر اور غلبہ کے ذریعہ ہوگا یا اس کے بغیر، پہلی صورت نصرت کی ہے۔ اور دوسری صورت کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ دفع عذاب بلا عوض ہو دوم یہ کہ اس کے برعکس ہو یعنی بالعوض ہو۔

بلا عوض یہ ہے کہ اس کے لئے سفارش کی جائے اور بالعوض کی دو شکلیں ہیں یا تو اُس حق کی ادائیگی کے ذریعہ جو اُس پر عائد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مجرم کی جانب سے خود اپنے اعمال کو بدلے میں پیش کر دے یا اسکے سوا کوئی دوسری صورت ہو اور وہ یہ ہے کہ اس کی طرف سے فدیہ ادا کر دے، اور شفاعت نکلا ہے شَفْعٌ سے جو بمعنی جفت ہے گویا مشفوع لہ تنہا تھا اور شفیع نے اس کو جفت بنا دیا بایں طور کہ خود کو اس کے ساتھ شامل کر دیا، اور عدل کے معنی فدیہ کے ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ یہ بمعنی بدل ہے۔ اور اصل معنی اس کے ہیں برابر رکھنا، اس نام کے ساتھ فدیہ کو اس لئے موسوم کیا گیا کہ فدیہ مفدی کے برابر ہوتا ہے اور ابن کثیر اور ابو عمرو نے وَلَا تُقْبَلُ تا کے ساتھ پڑھا ہے۔

وَلَا هُمْ يُنْصَرُوْنَ یعنی ان کو اللہ تعالیٰ کے عذاب سے نہیں بچایا جائے گا۔ اور وَلَا هُمْ يُنْصَرُوْنَ

کی ضمیران نفوسِ کثیرہ کی جانب راجع ہے جن کے اوپر نفسِ ثانیہ دلالت کرتا ہے جونکرہ ہے اور نفی کے تحت داخل ہے اور اس کو مذکر لانا اس لئے ہے کہ وہ بندوں اور انسانوں کے معنی میں ہے،

اور نصرت معونہ کے مقابلہ میں خاص مطلق ہے، کیونکہ نصرت کے مفہوم میں مدد کے ساتھ ساتھ دفع ضرر کی خصوصیت بھی ہے، اور معتزلہ نے اس آیت کے ذریعہ اس پر استدلال کیا ہے کہ اہلِ کبائر کی شفاعت نہیں ہوسکتی اور اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت کفار کے ساتھ مخصوص ہے، قرینہ وہ آیات واحادیث ہیں جو شفاعت کے سلسلے میں وارد ہیں، اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ خطاب کفار سے ہے اور آیتِ کریمہ یہود کے اس دعوے کی تردید کے لئے اتری کہ ان کے آباؤ واجداد اُن کے لئے سفارش کریں گے۔

التشریح یٰبَنِیٓ اسرائیل اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم کا خطاب پہلے ہی ہوچکا ہے، دوبارہ اس خطاب کو لانا تاکید کے لئے بھی مفید ہے اور یہ مقصد بھی ہے کہ ان کو عالم پر فضیلت دینا جو کہ ان انعامات میں جو بنی اسرائیل پر کئے گئے ہیں سب سے بڑا انعام ہے اس کو صراحۃً یاد دلایا جائے اور یہ باور کرایا جائے کہ یہ اُن انعامات میں خصوصی انعام ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ تکرار نداء سے یہ اشارہ مقصود ہو کہ بنی اسرائیل کی حق سے پہلو تہی اس حد تک پہنچی ہوئی ہے کہ ان کے لئے نداء واحد کافی نہیں ہے۔

عَلَی الْعَالَمِیْنَ۔ العالمین سے ان کے آباء واجداد کا دور مراد ہے اور فضیلت بھی اُن کے آباء واجداد ہی کو دی گئی تھی۔ یہ وہ آباء واجداد ہیں جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دور میں تھے اور جو اُن کے بعد آئے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حاصل کئے ہوئے عقائد وعلوم اور اعمال پر برقرار تھے۔ ابھی تک ان چیزوں میں انہوں نے کوئی تبدیلی نہیں کی تھی انھیں میں بعض کو حق تعالیٰ نے نبی بنایا اور بعض کو بادشاہ۔

بعض حضرات نے وَاَنِّیْ فَضَّلْتُکُمْ عَلَی الْعَالَمِیْنَ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کو اُس دور میں تمام عالم پر فضیلت بخشی گئی تھی۔ اس سے اس مسئلہ پر استدلال کیا ہے کہ بشر ملک سے افضل ہے۔ اس لئے کہ تمام عالم میں عالم ملک بھی آتا ہے۔

قاضی نے کہا کہ یہ استدلال ضعیف ہے، وجہ ضعف یہ ہے کہ " وَاَنِّیْ فَضَّلْتُکُمْ عَلَی الْعَالَمِیْنَ " عام مخصوص منہ البعض ہے یعنی العالمین سے عام اور مطلق معنی مراد نہیں ہیں، ایسا ہوتا تو تاقیامت تک آنے والے انسانوں پر حتی کہ امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام پر اُن کی فضیلت ثابت ہوتی، اس سے خاص کر ایک مخصوص دور کے لوگ مراد ہیں اور مخصوص منہ البعض میں جس طرح ایک تخصیص ہوسکتی ہے۔ اُسی طرح کئی ایک تخصیصات ہوسکتی ہیں۔ لہٰذا ایک تخصیص یہ بھی ہے کہ یہ عالم انس کے ساتھ خاص ہے۔ عالم ملک اس سے مستثنیٰ ہے۔ اور اگر تسلیم بھی کرلیا جائے کہ آیتِ کریمہ سے تفضیل البشر علی الملک ثابت ہوتی ہے، تو یہ فضیلت من جمیع الوجوہ نہیں ثابت ہوتی بعض حیثیتوں سے بشر افضل ہے ملک سے اور بعض حیثیتوں سے ملک افضل ہے بشر سے۔

واتقوا یومًا لا تجزی نفسٌ الآیۃ۔ یومًا کی تفسیر کرتے ہوئے بیضاوی کہتے ہیں کہ اس سے وہ حساب کتاب مراد ہے جو اُس دن ہونے والا ہے، شیخ زادہ اس کی شرح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یومًا کو اتقوا کا مفعول فیہ نہیں قرار دے سکتے ورنہ یہ لازم آئے گا کہ تقویٰ روزِ قیامت میں اختیار کرو جبکہ یہیں دنیا میں تقویٰ اختیار کرنے کا حکم ہے لہٰذا یومًا مفعول بہ ہے اور یومًا کا مضاف مقدر ہے، عبارت ہوگی وَاتَّقُوْا عَذَابَ یوم یا واتقوا حساب

یوم، اس دن کے عذاب اور حساب سے ڈرو۔ لاتجزی نفسٌ اور اس کے مابعد والے جملے یومًا کی صفت ہیں اور تمام جملوں میں عائد محذوف ہے تقدیری عبارت ہوگی لاتجزی فیه نفسٌ عن نفسٍ شیئًا، ولا یقبل منها شفاعة فیه، ولا هُمْ ینصرون فیه الخ، تجزی، اگر فعل ناقص ہے جس کے معنی ادا کرنے کے ہیں، تو شیئًا میں دو احتمال ہیں، مفعول بہ بھی ہو سکتا ہے اور مفعول مطلق بھی، مفعول بہ کی صورت میں ترجمہ ہوگا کوئی شخص کسی شخص کا کوئی بھی حق ادا نہ کرسکے گا، گویا شیئًا معنی میں شیئًا من الحقوق کے ہوگا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ مفعول مطلق ہو اس وقت شیئًا معنی میں شیئًا من الجزاء کے ہوگا، ترجمہ ہوگا، جس دن بدلہ نہیں دے گا کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی بدلہ دینا، اور اگر تجزی مہموز اللام ہے تو شیئًا میں صرف ایک کا احتمال ہے وہ یہ کہ مفعول مطلق ہے۔ اور تجزئ کافی ہونے کے معنی میں ہوگا، ترجمہ ہوگا جس دن کافی نہیں ہوگا کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی کافی ہونا، نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شیئًا یہ تینوں نکرہ ہیں جو نفی کے تحت واقع ہیں لہٰذا اجزاء مجزی عنه مجزی له تینوں کی عموم کے ساتھ نفی ہوگی، اور مفہوم ہوگا کہ کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی بدلہ نہ دے سکے گا، یا کچھ بھی کام نہ آسکے گا۔ یہ تنکیریں اور یہ عموم نفی اس لئے ہے تاکہ لوگ غیر معتبر طریقہ پر جو امیدیں رکھتے ہیں ان سے قطعی طور پر مایوس ہوجائیں، شیخ زادہ نے کہا کہ وَلَا یُقْبَلُ منها شفاعةٌ ولا یؤخذ منها عدلٌ میں شفاعت اور عدل نکرہ ہیں اور نفی کے تحت واقع ہیں، ان کی تنکیر اور ان کا وقوع تحت النفی بھی اسی اِقناطِ کلی کے لئے ہے، یَوْمًا موصوف ہے اور لاتجزی الخ اس کی صفت ہے، اور عائد یعنی فیه محذوف ہے اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ عائد جب ضمیر مجرور ہو تو اس کا حذف جائز نہیں ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ یومًا قائم مقام مفعول بہ کے ہے لہٰذا اب عائد کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی اس لئے اس کو حذف کردیا گیا جیسا کہ "ام مال اصابوا" میں حذف کیا گیا ہے اس کی اصل اَمْ مالٌ اَصَابُوهُ ہے ضمیر عائد جو ضمیر مفعول بہ ہے حذف کردی گئی ہے۔

پس یومًا لاتجزی فیه، سابقہ توجیہ کے مطابق یومًا لاتجزیه ہوا پھر یومًا لاتجزی ہوگیا۔ اَمْ مَالٌ اَصَابُوا ایک شعر کا ٹکڑا ہے، شعر حارث بن کلدہ بن عمر و ثقفی کا ہے، صاحب قاموس نے ان کو صحابہ میں شمار کیا ہے اور صاحب اِستیعاب کے نزدیک ان کا اسلام ثابت نہیں ہے۔ پورا شعر اس طرح ہے ؎

وَلَا اَدْرِیْ اَغَیَّرَهُمْ تَنَاءٍ ✦ وطول العهد اَمْ مالٌ اَصَابُوا، تناءٍ اصل میں تناءِیٌ ہے بمعنی دور ہونا طولُ العهد بمعنی طول غیبوبت ہے، یہ شعر اس نے اس وقت کہے تھے جب اپنے چچا زاد بھائیوں کو خط لکھا تھا اور انہوں نے خط کا جواب نہیں دیا تھا۔ اس شعر سے پہلے کا ایک شعر اور سامنے آجائے تو معنی واضح ہوجائیں، شعر یہ ہے ؎ کَتَبْتُ اِلَیْهِمْ کُتُبًا مِرَارًا۔ فَلَمْ یرجِعْ اِلَیَّ لَهَا جَوَابٌ۔ وَلَا اَدْرِیْ اَغَیَّرَهُمْ تَنَاءٍ ✦ وَطُولُ العهدِ اَمْ مَالٌ اَصَابُوا

میں نے ان کو کئی ایک خطوط لکھے لیکن مجھے ان کا کوئی جواب نہیں ملا، مجھے نہیں معلوم کہ دوری اور طویل غیبوبت نے ان کو تبدیل کردیا ہے یا مال ان کے ہاتھ لگ گیا ہے۔ اور مالدار ہونے کی وجہ سے وہ بے مروت ہوگئے ہیں؟

شعر سے استشہاد یہ ہے کہ اصابوا در اصل اصابوہ تھا ضمیر کو حذف کردیا گیا ہے۔

ولا یقبل منها شفاعة ولا یؤخذ منها عَدْلٌ۔ یہاں منها مکرر ہے اس کی ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ بیضاوی فرماتے ہیں کہ مرجع میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ نفس عاصی جو آیت لاتجزی نفس عن نفس شیئًا میں

دوسرے نمبر پر مذکور ہے وہ مرجع قرار پائے، مفہوم ہوگا کہ مجرم کے حق میں نہ کوئی سفارش قبول کی جائے گی اور نہ کوئی فدیہ ہی لیا جائے گا۔ دوم یہ کہ نفس اولیٰ کو مرجع ٹھہرائیں اب مفہوم ہوگا کہ جو شخص مجرم کی ہمدردی میں آنا چاہے تو سن لے کہ یہاں نہ تو کسی کی سفارش سنی جائے گی اور نہ کسی سے کوئی معاوضہ لیا جائے گا۔

بعض محشین کا کہنا ہے کہ دوسری آیات کے اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلا احتمال راجح ہے، کیونکہ لَا یُقْبَلُ منها شفاعةٌ کی ترکیب کہتی ہے کہ ھا ضمیر نفس مجرم کی طرف راجع ہے، اگر یہ ضمیر نفس شافع کی جانب راجع ہوتی تو اس کی تعبیر یہ ہوتی لَا یُقْبَلُ شَفَاعَةُ نَفْسٍ۔ چنانچہ دوسرے موقع پر ارشاد ہے، فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ

بیضاوی نے احتمالِ ثانی کو ترجیح دی ہے اور یہ ترجیح ان کے اگلے کلام وکانه اریدبالآیة سے ترشح ہوتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ارشاد باری وَاتَّقُوا یَوْمًا لا تجزی سے ولا ھم ینصرون تک کا مقصود یہ ہے کہ قیامت کے روز جن لوگوں کے معذب ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا ان کے عذاب کو دفع کرنے کی جتنی بھی صورتیں ممکن ہیں وہ سب منتفی ہوں گی، اگر کوئی چاہے کہ عذاب دینے والی ہستی پر غالب آکر اپنے آدمی کو نکال لے ولا ھم ینصرون سے اس کی نفی ہو رہی ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ معاوضۂ مالی پیش کر دیا جائے لایؤخذ منها عدل نے اس امکان کو بھی ختم کر دیا ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ جو حقوق مجرم پر عائد ہوتے ہیں ان کو ادا کر دیا جائے۔ لا یجزی نفسٌ عن نفسٍ شیئًا نے کہا ہے کہ یہ بھی نہیں ہو سکتا، آخری صورت خوشامد منت وسماجت اور سفارش کی ہے سو وَلَا یُقْبَلُ منها شفاعة سے وہ احتمال بھی ختم ہو جاتا ہے۔

شفاعت، شَفْعٌ سے ماخوذ ہے، شَفْعٌ وِتْر کی نقیض ہے، جوہری نے صحاح میں کہا کہ عرب کہتے ہیں کَانَ وَتْرًا فَشَفَعَهُ، وہ طاق تھا پھر اس کو جفت کر دیا۔ سفارشی کو شفیع یا شافع اس لئے کہتے ہیں کہ مشفوع له (جس کی سفارش کی جائے) تنہا تھا۔ شفیع نے خود کو اس کے ساتھ شامل کر دیا، اب وہ جفت ہو گیا، "عَدْلٌ" بمعنی فدیہ ہے یا بمعنی بدل ہے۔ فدیہ اور بدل میں فرق یہ ہے کہ فدیہ میں یہ ملحوظ ہوتا ہے کہ وہ مفدی له کے مساوی ہو اور بدل میں اس کا لحاظ ضروری نہیں ہوتا،

عدل کے حقیقی معنی تسویہ یعنی برابر رکھنا ہیں۔ فدیہ میں چونکہ تسویہ ہوتا ہے۔ اس لئے اس کو عدل کہتے ہیں۔

وَلَا هُمْ یُنْصَرُونَ۔ ھم اور ینصرون کی ضمیریں نفس ثانی عاصی کی طرف راجع ہیں، یعنی اور نہ اُن گنہگاروں کی نصرت کی جائے گی، مرجع اگرچہ لفظوں میں مفرد ہے لیکن معنی کے لحاظ سے جمع ہے، کیونکہ نکرہ ہے اور نفی کے تحت ہے لہٰذا عموم اور کثرت کے معنی کا حامل ہے۔ پس وہ نفسِ واحدہ نہیں ہے بلکہ نفوس کثیرہ کے معنی میں ہے ہاں یہ بات ضرور کھٹکتی ہے کہ ضمیریں مذکر کی کیوں لائی گئیں ہیں۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ نفس معنی میں عباد (اللہ کے بندے) اور اناس (انسان) کے ہے اور عباد یا اُناس مذکر ہیں۔

ولا ھم ینصرون۔ میں نصرت سے بھی قاضی صاحب بحث کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ بادی النظر میں نصرت اور معونت شیئ واحد معلوم ہوتے ہیں، لیکن درحقیقت یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ معونت عام مطلق ہے

اور نصرت خاص مطلق ہے، معونت کے معنی ہیں کسی کے اوپر سے ضرر کو دفع کر دینا۔ اور نصرت کے مفہوم میں دفعِ ضرر کے ساتھ ساتھ یہ مفہوم بھی شامل ہے کہ اس کے لئے مفید اور نفع بخش چیزیں بھی فراہم کی جائیں، اس پر احسان اور انعام بھی کیا جائے۔

وقد تمسکت المعتزلۃ بھذہ الاٰیۃ۔ کفار و مشرکین خواہ اہلِ کتاب ہوں خواہ بت پرست ہوں، دونوں کی شفاعت نہیں ہوگی۔ اور مؤمنینِ صالحین جو کبائر کے مرتکب نہیں ہوئے یا ارتکاب کبیرہ کے بعد انہوں نے توبہ کرلی ان کے لئے شفاعت ہوگی یہ دونوں مسئلے اہلِ سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان متفق علیہ ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ جو مومنین مرتکبِ کبائر ہیں اور توبہ کئے بغیر مرگئے ان کی شفاعت ہوگی یا نہیں؟ اہلِ سنت والجماعت کہتے ہیں کہ ان کی شفاعت ہوگی۔ معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں، معتزلہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ آیت میں جیسا کہ پہلے مذکور ہوا کہ نفسٌ نکرہ ہے اور نفی کے تحت ہے، نیز شفاعۃ بھی نکرہ ہے۔ اور نفی کے تحت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عمومی طور پر شفاعت کی نفی کی جارہی ہے۔ مزید برآں یہ کہ اگر ان کی شفاعت ممکن ہے تو گویا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اُن کے ناصر اور مددگار ہوئے۔ حالانکہ فرمایا گیا ہے وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ۔ اہلِ سنت کی دلیل وہ احادیث ہیں جو شفاعت کے بارے میں وارد ہیں۔ ارشاد ہے۔ شفاعتی لاھل الکبائر من امتی، میری شفاعت میری امت کے مرتکبین کبیرہ کے لئے ہے، لَيْسَ مِنْ نَبِيٍّ اِلَّا وَقَدْ اعطی دعوۃ وانّي اختبأتُ دَعْوَتِي شفاعۃً لِاُمَّتِي وھی نائلۃ ان شاء اللہ منھم من لا یشرک باللہ شیئًا؟ ہر نبی کو دعا کا حق دیا گیا ہے جسے قبول کیا جائے گا۔ میں نے اپنی دعا کو امت کی شفاعت کے لئے محفوظ کر رکھا ہے اور وہ شفاعت انشاء اللہ ان کو پہنچ کر رہے گی، ہاں وہ جو شرک کرتے ہیں اُن کو نہیں پہونچے گی۔

اہلِ سنت کہتے ہیں کہ معنی کے اعتبار سے یہ احادیث درجۂ تواتر اور درجۂ شہرت کو پہونچتی ہیں۔ لہٰذا ان کے ذریعہ آیت کریمہ میں تخصیص کی جائے گی اور یہ کہا جائے گا کہ آیت میں کفار و مشرکین سے شفاعت کی نفی کرنی مقصود ہے اس تخصیص کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آیت بنی اسرائیل کے رد میں اُتری ہے جو سمجھتے تھے کہ ان کے اسلاف اُن کی شفاعت کریں گے خواہ وہ کچھ بھی کرتے رہیں۔ امام المفسرین ابن جریر طبری نے کہا " وھذہ الآیۃ وان کان مخرجھا عامًا فی التلاوۃ فان المراد بھا خاص فی التاویل" طبری ج۱ ص۲۱۱

وَاِذْ نَجَّيْنٰكُمْ مِّنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ تفصیل لما اجملہ فی قولہ اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم وعطف علیٰ نعمتی عطف جبرئیل ومیکائیل علی الملائکۃ وقرئ انجینکم واصل اٰل اھل لان تصغیرہ اھیل وخص بالاضافۃ الی اولی الخطر کالانبیاء والملوک وفرعون لقب لمن ملک العمالقۃ ککسریٰ وقیصر لملکی الروم والفرس ولعتوھم اشتق منہ تفرعن الرجل اذا عتا وکان فرعون

موسی مصعب بن ریان وقیل ابنہ ولید من بقایا عاد وفرعون یوسف علیہ السلام ریان وکان بینہما اکثر من اربع مائۃ سنۃ یَسُوْمُوْنَکُمْ یبغونکم من سامہ خسفا اذا اولاہ ظلما واصل لسوم الذہاب فی طلب الشئ سُوْءَ الْعَذَابِ اقطعہ فانہ قبیح بالاضافۃ الی سائرۃ والسوء مصدر ساء یسوء ونصبہ علی المفعول لیسومونکم والجملۃ حال من الضمیر فی نجیناکم من اٰل فرعون اومنہما جمیعا لان فیہا ضمیر کل واحد منہما یُذَبِّحُوْنَ اَبْنَاءَکُمْ وَیَسْتَحْیُوْنَ نِسَاءَکُمْ بیان یسومونکم ولذلک لم یعطف وقرئ یذبحون بالتخفیف انما فعلوا بہم ذلک لان فرعون رای فی المنام اوقال لہ الکہنۃ سیولد منہم من یذہب بملکہ فلم یرد اجتہادہم من قدر اللہ شیئا وَفِیْ ذٰلِکُمْ بَلَاءٌ محنۃ ان اشیر بذلکم الی صنیعہم ونعمۃ ان اشیر بہ الی الانجاء واصلہ الاختبار لکن لما کان اختبار اللہ عبادہ تارۃ بالمحنۃ وتارۃ بالمنحۃ اطلق علیہما ویجوزان یشار بذلکما الی الجملۃ ویراد بہ الامتحان الشائع بینہما مِّنْ رَّبِّکُمْ بتسلطہم علیا اوببعث موسٰی علیہ السلام وتوفیقہ لتخلیصکم اوبہما عَظِیْمٌ صفۃ بلاء وفی الاٰیۃ تنبیہ علی مایصیب العبد من خیر اوشر اختبار من اللہ تعالٰی فعلیہ ان یشکر علی مسارہ ویصبر علی مضارہ لیکون من خیر المختبرین۔

ترجمہ آیت اور جب ہم نے تم کو فرعون کے لوگوں سے نجات بخشی، وہ تم کو بدترین عذاب چکھا رہے تھے وہ تمہارے لڑکوں کو ذبح کرتے تھے اور تمہاری عورتوں کو زندہ رکھتے تھے، اور اس میں تمہارے رب کی طرف سے بڑی آزمائش تھی۔

ترجمہ عبارت مع التشریح اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم میں جو بات مجمل تھی اس کی یہ تفصیل ہے۔ وہاں مجملاً یہ فرمایا گیا ہے کہ اے بنی اسرائیل میرے انعامات کو یاد کرو

لیکن وہ انعامات کیا ہیں؟ اُن کی تفصیل واذ نجینا کم سے شروع ہوتی ہے، اذ نجینا کم کا عطف نعمتی پر ہے نعمتی عام ہے اور اذ نجینا کم خاص ہے۔ لہذا یہ عطفِ خاص علی العام ہے۔ جیسے الملائکۃ پر جبریل ومیکائیل کا عطف عطف خاص علی العام ہے۔ ایک قراءت انجینکم کی بھی ہے مفہوم دونوں قراءتوں کا تقریبًا ایک ہے۔ آل کی اصل اھل ہے کیونکہ تصغیر اُھَیْل آتی ہے اور تصغیر سے کلمہ کی اصلیت واضح ہوجاتی ہے، آل کا مضاف الیہ ہمیشہ مشہور اور اہم شخصیتیں ہوتی ہیں جیسے انبیاء اور ملوک، نیز مفسر ابن جریر کہتے ہیں کہ عرب کے استعمال عام سے واضح ہوتا ہے کہ اس کا مضاف الیہ ذی عقل ہوتا ہے، لہذا آل مدینہ یا آلِ مکہ نہیں کہیں گے، اور اگر کہیں ایسا ہے تو شاذ و نادر ہے۔ فرعون قوم عمالقہ کے بادشاہ کا لقب ہے جیسے کسریٰ شاہِ فارس اور قیصر شاہِ روم کا لقب ہے چونکہ شاہان عمالقہ سرکش تھے، اس لئے فرعون سے مشتق کرکے تَفَرْعَنَ الرجل بولتے ہیں یا اس وقت بولتے ہیں جب کوئی سرکشی کرے، حضرت موسٰی علیہ السلام کے دور میں جو فرعون تھا اُس کا نام تھا مصعب بن ریان، بعض نے کہا کہ حضرت موسٰی علیہ السلام کا معاصر مصعب کا بیٹا ولید ہے، یہ قوم عاد کی نسل سے جو لوگ رہ گئے تھے ان میں سے ہیں، اور حضرت یوسف علیہ السلام کے دور کا فرعون رَیّان ہے، فرعون موسٰی اور فرعون یوسف کے درمیان چار سو سال سے زیادہ کا فاصلہ ہے، یسومونکم معنی میں یبغونکم کے ہے یعنی وہ تمہارے لئے عذاب کے طالب تھے، یہ ماخوذ ہے سَامَهُ خسفًا سے جس کے معنی ہیں اس پر ظلم کرنے کا ارادہ کیا۔ اُس سے ظلم وستم کو قریب کردیا،" سَوْم" کے اصل معنی ہیں کسی شئی کی طلب میں جانا۔

سوء العذاب۔ یعنی قبیح ترین عذاب تو تمام کا تمام قبیح اور شنیع ہے، اس کی تمام اقسام قبیح وشنیع ہیں لہذا سوء العذاب کی تفسیر عذاب قبیح سے نہیں کی جاسکتی ورنہ سوء کا مفہوم ادا نہیں ہوسکتا۔ اُس کا مفہوم اُسی وقت ادا ہوگا جب کہ اس کی تفسیر قبیح ترین عذاب سے کی جائے، السُّوء مصدر ہے سَاءَ یسوءُ کا جس کے معنی ہیں رنج پہونچانا، سُوْءَ العذاب یَسُوْمُونکم کا مفعول ثانی ہے اور اسی بناء پر منصوب ہے۔ جملہ یَسُوْمُونکُمْ، نجینا کم کی ضمیر مفعول بہ یا آلِ فرعون سے حال واقع ہے، یا یہ کہ دونوں سے حال واقع ہے، کیونکہ اس میں دونوں کی ضمیریں موجود ہیں، ترجمہ ہوگا، اور یاد کرو وہ وقت جبکہ ہم نے تم کو آلِ فرعون سے نجات بخشی اس حال میں کہ وہ تم کو بدترین عذاب چکھا رہے تھے، 'یُذَبِّحُوْنَ اَبناءکم ویستحیون نساءکُمْ'۔ یسومونکم کا بیان ہے اور بیان ومُبَیَّن کے درمیان چونکہ کمالِ اتصال ہوتا ہے اس لئے اِس کا اُس پر عطف نہیں کیا گیا، اور ایک قراءت یَذْبَحُوْنَ ہے بغیر تشدید کے اور آلِ فرعون نے بنی اسرائیل کے ساتھ یہ سلوک اس لئے کیا کہ فرعون نے خواب میں دیکھا تھا یا اُس سے منجّمین نے کہا تھا کہ بنی اسرائیل میں وہ شخص پیدا ہونے والا ہے جو تمہاری سلطنت کو ختم کردے گا۔ لیکن فرعونیوں کی یہ تمام تر کوششیں اللہ تعالٰی کی تقدیر کو کچھ بھی دفع نہ کرسکیں، وَفِی ذٰلکم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّکم عظیم اگر ذالکم کا مشارٌ الیہ آلِ فرعون کا سلوک قرار دیا جائے تو بلاءٌ سے مراد محنت اور آزمائش ہے، معنی ہوں گے فرعونیوں کے اس سلوک میں تمہارے لئے بڑی آزمائش تھی، اور اگر ذالکم کا مشارٌ الیہ نجینا کم کو مانا جائے تو بلاءٌ کے معنی نعمت کے ہوں گے، ترجمہ ہوگا، اور ہمارے اس نجات دینے میں بہت بڑا انعام تھا، بَلاءٌ کے اصل معنی امتحان لینے اور جانچنے کے ہیں، لیکن اللہ تعالٰی کا امتحان کبھی مصیبت کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی انعام اور عطیات کے ذریعہ، اس لئے بَلاءٌ کا اطلاق دونوں معنی پر ہوسکتا ہے اور

ایک تیسری صورت یہ ہے کہ ذالکم کا مشارٌ الیہ دونوں چیزوں کا مجموعہ قرار دیا جائے یعنی حق تعالٰے کا انجاء اور آل فرعون کی تعذیب، اور بلاءٌ سے امتحان اور آزمائش کے معنیٰ مراد لئے جائیں جو دونوں کے درمیان مشترک ہیں۔

بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ۔ ابتلاء یا انعام جو تمھارے رب کی طرف سے تھا۔ ابتلاء کا ربّ کی طرف سے ہونا اس طرح تھا کہ اُس نے آلِ فرعون کو تمھارے اوپر مسلط کردیا تھا اور انعام کا ربّ کی طرف سے ہونا اس طرح تھا کہ اس نے حضرت موسٰی علیہ السلام کو مبعوث فرمایا اور ان کو اس کی توفیق بخشی کہ تم کو نجات دلائیں، اور جب ذلکم کا مشارٌ الیہ دونوں چیزوں کا مجموعہ قرار دیا جائے تو بلاءٌ من ربکم کی تفسیر یہ ہوگی کہ اللہ تعالٰے نے یہ دونوں موقعے دیئے، آلِ فرعون کو تمھارے اوپر مسلط بھی کیا اور حضرتِ موسٰی کے ذریعہ تمھاری گلوخلاصی بھی کروائی

عَظِيمٌ۔ بلاءٌ کی صفت ہے، اور آیتِ کریمہ میں اس حقیقت پر متنبہ کیا گیا ہے کہ بندہ کو جو خیر یا شر پیش آتا ہے وہ حق تعالٰے کی جانب سے آزمائش ہے۔ بندے کا کام یہ ہے کہ اللہ تعالٰے کی عطا کردہ مسرتوں پر شکر کرے اور اس کے بھیجے ہوئے مصائب پر صبر کرے، تاکہ خیر المختبرین اچھا جانچا ہوا امتحان میں اچھا نکلا ہوا قرار پائے ۔۔۔

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فلقناه وفصلنا بين بعضه وبعض حتى حصلت فيه مسالك بسلوككم فيه او بسبب انجائكم او متلبسا بكم كقوله شعر ۔ تدرس بنا الجماجم والتريبا ÷ وقرئ فَرَّقْنَا على بناء التكثير لان المسالك كانت اثنا عشر بعدد الاسباط فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ اراد به فرعون وقومه واقتصر على ذكرهم للعلم بانه كان اولى به وقيل شخصه كما روى ان الحسن كان يقول اللهم صل على آل محمد اى شخصه واستغنى بذكره عن ذكر اتباعه وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ذلك اوغرقهم واطباق البحر عليهم او انفلاق البحر عن طرق يابسة مذللة او جثثهم التى قذفها البحر الى الساحل او نظر بعضكم بعضا روى انه تعالى امر موسى ان يسرى ببنى اسرائيل فخرج بهم فصبحهم فرعون وجنوده فصادفوهم على شاطئ البحر فاوحى الله تعالى اليه ان

اَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فضربه فظهرت فيه اثنا عشر طريقًا يابسًا فسلكوها فقالوا ياموسى نخاف ان يغرق بعضنا ولا نعلم ففتح الله فيها كوى فتراء وا وتسامعوا حتى عبروا البحر ثم لما وصل اليه فرعون وراه منفلقا اقتحم فيه هو وجنوده فالتطم عليهم واغرقهم اجمعين واعلم ان هذه الواقعة من اعظم ما انعم الله به على بنى اسرائيل ومن الآيات الملجئة الى العلم بوجود الصانع الحكيم وتصديق موسى عليه السلام ثم انهم اتخذوا العجل وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ونحو ذالك فهم بمعزل فى الفطنة والزكاء وسلامة النفس وحسن الاتباع عن امة محمد صلى الله عليه وسلم فانهم اتبعوا مع ان ما تواتر من معجزاته امور نظرية دقيقة يدركها الاذكياء واخباره عليه السلام عنها من جملة معجزاته على ما مر تقريره

ترجمہ (آیت) اور جب ہم نے تمہاری وجہ سے دریا کو چیر دیا پھر ہم نے تم کو نجات بخشی اور آل فرعون کو ڈبو دیا درآنحالیکہ تم دیکھ رہے تھے۔

(عبارت) یعنی ہم نے دریا کو پھاڑ دیا اور اس کے بعض حصہ کو بعض حصہ سے جدا رکھدیا، یہاں تک کہ تمہارے اس میں سے گذرنے کے سبب بہت سے راستے بن گئے، یا یہ معنی ہیں کہ ہم نے دریا کو اس لئے پھاڑا تھا کہ تم کو نجات دینی تھی، یا یہ کہ بکُمْ کی باء مصاحبت اور ملابست کے لئے ہے، اب معنی ہوں گے تمہارے دریا میں داخلہ کے ساتھ ہی ہم نے دریا کو پھاڑ دیا، یہ باء اسی طرح ملابست کے لئے ہے جس طرح متنبی کے شعر ؎
تدرس بنا الجماجم والتريبا، میں باء ملابست کے لئے ہے، متنبی گھوڑوں کی تعریف کر رہا ہے کہتا ہے ؎

كَاَنَّ خُيُولنا كانت قديما ÷ تُسَقّٰى فى قحوفهم الحَلِيْبَا ÷ فَمَرَّتْ غَيْرَ نا فِرَةٍ عليهم ÷ تَدُوْسُ بنا الجَمَاجمَ والتَّرِيبَا ÷

الحليب دودھ، قحوف، کھوپڑیاں، جماجم، جمع ہے جمجمۃ کی کھوپڑی، تریب جمع ہے، تریبۃ کی سینہ کی ہڈی " شاعر کہتا ہے کہ گویا ہمارے گھوڑے پہلے ہی سے دشمنوں کی کھوپڑی میں دودھ پی چکے تھے۔ لہٰذا جب اُن کے نعشیں پر سے گذرے تو بدکے نہیں بلکہ اس طرح گذرے کہ ہمارے ساتھ اُن کی کھوپڑیوں اور ان کے سینہ کی ہڈیوں کو روند رہے تھے"۔ یہاں شاہد لفظ بنا ہے جس میں باء ملابست کے لئے ہے اور فَرَقْنَا میں ایک قرأت فَرَّقْنَا ہے مبالغہ وتکثیر کے صیغہ کے ساتھ، اب معنی ہوں گے اور جب ہم نے تمہارے لئے دریا کو بہت زیادہ پھاڑ دیا تھا، اور یہ تکثیر اس لئے ہے کہ بنی اسرائیل

کے گھرانوں کی گنتی کے مطابق دریا میں بارہ راستے ہو گئے تھے، فانجیناکم واغرقنا آل فرعون، آل فرعون سے مراد فرعون اور فرعون کی قوم ہے اور ذکر صرف قوم فرعون کا کیا گیا ہے، فرعون کا نہیں وجہ یہ ہے کہ یہ سب کو معلوم ہے کہ فرعون تو اس سزا کا سب سے زیادہ مستحق ہے اور بعض مفسرین کی رائے ہے کہ آل فرعون سے مراد فرعون کی ذات ہے، جیسا کہ منقول ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ تعالےٰ عنہ فرمایا کرتے تھے اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی آلِ مُحَمَّدٍ" مراد تھی ذاتِ محمد، گویا اتباعِ فرعون کے ذکر کے بجائے خود فرعون کے ذکر پر اکتفا کیا گیا، وَاَنْتُمْ تَنظُرُوْن درانحالیکہ تم دیکھ رہے تھے، یہاں تنظرون کا مفعول بہ محذوف ہے یعنی اس سے مراد یا تو مذکورہ بالا چیزیں ہیں، یعنی تم یہ تمام مذکورہ واقعات بچشم خود دیکھ رہے تھے یا مفعول بہ ان کا ڈبویا جانا ہے، اب معنی ہوں گے کہ تم اُن کے ڈوبتے جانے کو اور دریا کے اُن پر ڈھک دینے کو دیکھ رہے تھے، یا یہ مراد ہے کہ دریا شق ہو رہا تھا، اور قابو میں آنے والے خشک راستے ظاہر ہو رہے تھے اس کو تم دیکھ رہے تھے یا یہ کہ تم آل فرعون کے جُثّے اور لاشے دیکھ رہے تھے جن کو دریا نے ساحل پر پھینک دیا تھا، یا یہ مراد ہے کہ تم ایک دوسرے کو دیکھ رہے تھے، منقول ہے کہ اللہ تعالےٰ نے حضرت موسٰی علیہ السلام کو حکم دیا کہ بنی اسرائیل کو لے کر راتوں رات نکل جائیں، چنانچہ آپ ان کو لے کر نکل گئے، صبحدم فرعون اور لشکر فرعون نے اُن کو آلیا، اور ان کو دریا کے کنارے پایا، تو اللہ تعالےٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جانب وحی بھیجی کہ اپنے عصا سے دریا کو مارو، چنانچہ انہوں نے دریا کو مارا، تو اس میں سے بارہ خشک راستے بن گئے، قافلہ بنی اسرائیل ان راستوں پر چل پڑا، پھر کہنے لگے کہ اے موسٰی ہم کو اندیشہ ہے کہ ہم میں سے بعض افراد ڈوب جائیں اور دوسروں کو پتہ نہ چل سکے، تو اللہ تعالےٰ نے اُس میں روشن دان کھول دئے کہ ایک دوسرے کو دیکھ سکیں اور ایک دوسرے کی بات سُن سکیں، اس طرح ان لوگوں نے دریا کو پار کیا، پھر جب دریا پر فرعون پہونچا اور دریا کا پانی پھٹا ہوا پایا تو اس میں اپنے لشکر سمیت گھس گیا۔ پس اُن پر دریا مل گیا اور سب کو ڈبو دیا

واضح ہو کہ فرعون کی غرقابی کا یہ واقعہ اللہ تعالےٰ کی جانب سے بنی اسرائیل پر عظیم ترین احسان ہے اور ان نشانیوں میں سے ہے جو انسانوں کو اس جانب کھینچ کر لاتی ہیں کہ صانع حکیم جل وعلا کے وجود کا یقین کریں، اور موسٰی علیہ السلام کو اللہ تعالےٰ کا سچا رسول مانیں، پھر بھی بنی اسرائیل نے گوسالہ کو معبود بنایا اور حضرت موسٰی علیہ السلام سے کہا کہ ہم تمہارے کہنے کی وجہ سے ہرگز ایمان نہیں لائیں گے تاوقتیکہ ہم خود اللہ تعالےٰ کو اپنی آنکھوں سے برملا دیکھ لیں، اسی طرح اُن کی اور بھی بہت سی باتیں تھیں، لہٰذا جو فطانت وذکاوت، سلامت طبع اور حسن اتباع امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ملا ہے اس سے بنی اسرائیل کوسوں دور ہیں معجزات ہی کو دیکھئے کہ جو معجزات رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ ثابت ہیں وہ نظری ہیں، دقیق ہیں بغیر غور وفکر اور دقت نظر کے ان کا علم نہیں ہو سکتا اور امور نظریہ دقیقہ کا ادراک واذعان اذکیاء کے سوا دوسرا نہیں کر سکتا، پس جب امت محمدیہ معجزات صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتی ہے اور آپ کا اتباع کرتی ہے تو ثابت ہوا کہ یہ امت ذکاوت میں دوسری امم سے بدرجہا فائق ہے، اسی واقعہ کو لیجئے، محمد صلے اللہ علیہ وسلم کا اس واقعہ کی خبر دینا اور جس طرح یہ واقعہ سرزمین مصر میں پیش آیا تھا اُس طرح بیان کرنا آپ کے معجزات میں سے ایک معجزہ ہے جیسا

کر اس کی تقریر سابق میں بھی ہو چکی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کتب سابقہ کا مطالعہ نہیں کیا نہ آپ کی کسی یہودی عالم سے صحبت رہی پھر بھی آپ اتنا راست اور صحیح واقعہ بیان فرما رہے ہیں یہ اس کی دلیل ہے کہ آپ حق تعالٰے کے سچے رسول ہیں، حق تعالٰے نے آپ کے قلب پر اس کو نازل فرمایا۔

التشریح وَاِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ۔ امام المفسرین ابن جریر طبری نے فرمایا کہ بعض اہل عربیت آیت کے معنی یہ کرتے ہیں کہ اذ فرقنا الفصل بین الماء وبینکم یعنی ہم نے تمہارے درمیان اور دریا کے پانی کے درمیان جدائی ڈال دی تھی اور اس کو تمہارے پاس پہونچنے سے روک لیا تھا۔

ابن جریر فرماتے ہیں کہ گو واقعہ یہی تھا کہ حق تعالٰے نے پانی کو روک لیا تھا اور وہ اِدھر اُدھر ہٹ گیا تھا لیکن آیت کریمہ کے معنی یہ نہیں ہیں، اگر معنی یہ ہوتے تو تعبیر یہ ہوتی "واذ فرقنا بین البحر وبینکم" بلکہ یہاں باء ملابست کے لئے ہے اور معنی یہ ہیں کہ ہم نے تمہارے ساتھ دریا کو پھاڑ دیا یعنی جس طرح دریا میں مختلف راستے پھوٹ نکلے اسی طرح تم بھی اُس کے مختلف راستوں میں پھٹ گئے اور تقسیم ہوگئے۔

وانتم تنظرون - تنظرون کا مفعول بہ محذوف ہے اور غالباً یہ حذف اس لئے ہے کہ عموم کا فائدہ دے اور شاید قاضی نے ذالک کا لفظ نکال کر اُسی عموم مفعول بہ کی جانب اشارہ کیا ہے، اب معنی یہ ہوئے کہ تم ان سب چیزوں کو دیکھ رہے تھے یعنی یہ کہ ہمارے حکم سے دریا میں راہیں پیدا ہوگئیں ہیں، اور پانی جیسی سیال چیز صرف ہمارے حکم سے مٹی کے تودوں کی طرح اِدھر اُدھر منجمد کھڑی ہوئی ہے، پھر فرعون اور اس کا لشکر آتا ہے تو یہی پانی کی دیواریں جو سد سکندری کی طرح جمی کھڑی تھیں طوفانِ نوح بن کر اس پر اور اُس کے لشکر پر چھا جاتی ہیں اور تمام کے تمام کو اپنے لپیٹ میں لے لیتی ہیں۔ اے بنی اسرائیل تم ان سب چیزوں کو دیکھ رہے تھے

فانھم اتبعوا مع ان ما تواتر من معجزاته۔ یہاں ظاہری نظر ڈالنے سے ایک اشکال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ بیضاوی نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے معجزات کو نظری لکھا ہے۔ حالانکہ بہت سے معجزات حسّی اور بدیہی تھے، جن کے اعجاز کا سمجھنا غور وفکر پر موقوف نہیں تھا، مثلاً آپ صلے اللہ علیہ وسلم کی برکت سے کھانے کا بڑھنا، انگشتانِ مبارک سے پانی کا فوارہ چھوٹنا وغیرہ حسی اور بدیہی ہیں، جس نے بھی ان کو دیکھا بالبداہتہ ان کے معجزہ ہونے کا قائل ہوگیا، البتہ قرآن کا معجزہ ہونا نظری ہے، جو غور وفکر کے بعد واضح ہوتا ہے۔ پس قاضی نے تمام معجزات کو نظری کیسے لکھ دیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی نے معجزۂ متواترہ کو پیش نظر رکھا ہے یعنی جن معجزات کا ثبوت تواتر سے ہے جیسے آیات قرآنیہ اور ظاہر ہے کہ وہ نظری ہے اور جو معجزات معترض نے ذکر کئے ہیں شاید قاضی کے نزدیک اُن کا تواتر ثابت نہیں ہے۔ واللہ اعلم

وَاِذْ وٰعَدْنَا مُوْسٰی اَرْبَعِیْنَ لَیْلَةً لما عادوا الی مصر بعد ھلاک فرعون وعد اللہ تعالٰی موسٰی ان یعطیه التورٰة وضرب له میقاتا ذا القعدة و عشر ذی الحجة وعبر عنھا باللیالی لانھا غرر الشھور وقرأ ابن کثیر ونافع

وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائى واعدنا لانه تعالىٰ وعده الوحى ووعده موسى المجئ للميقات الى الطور ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ الهًا ومعبودًا من بعده من بعد موسى عليه السلام اى مضيه وَاَنْتُمْ ظٰلِمُوْنَ باشراككم ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ حين تبتم والعفو محو الجريمة من عفا اذا درس مِنۢ بَعْدِ ذٰلِكَ اى الاتخاذ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ كى تشكروا عفوه وَاِذْ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ وَالْفُرْقَانَ يعنى التورٰىة الجامع بين كونه كتابا وحجة تفرق بين الحق والباطل وقيل اراد بالفرقان معجزاته الفارقة بين المحق والمبطل فى الدعوٰى اوبين الكفر والايمان وقيل الشرع الفارق بين الحلال والحرام او النصر الذى فرق بينه وبين عدوه كقوله تعالى يَوْمَ الْفُرْقَانِ يريد به يوم بدر لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ٥ لكى تهتدوا بتدبر الكتاب والتفكر فى الآيات

ترجمہ (آیت) اور جب ہمارے اور موسیٰ کے درمیان چالیس راتوں کا عہد و پیمان ہوا۔ پھر اُن کے چلے جانے کے بعد تم نے بچھڑے کو معبود بنا لیا، اُس وقت تم ظلم کر رہے تھے، پھر اس کے بعد ہم نے تم سے درگذر کر دیا، تاکہ تم شکر ادا کرو، اور جب ہم نے موسیٰ کو کتاب اور فرقان عطا کیا تاکہ تم ہدایت پاؤ۔

(عبارت) فرعون کے ہلاک ہونے کے بعد جب بنی اسرائیل مصر کو واپس ہوئے، تو اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے یہ وعدہ کیا کہ اُن کو توریت عطا فرمائے گا، اور اعطاءِ توریت کے لئے جو میعاد مقرر ہوئی تھی وہ ماہ ذی قعدہ اور دس ذی الحجہ کے گذرنے کے بعد تھی، ایک ماہ دس دن کی مدت کو قرآن حکیم نے چالیس راتوں سے تعبیر کیا ہے تقویم عربی میں راتوں ہی سے شہور کا آغاز ہوتا ہے، راتیں ہی غُرر الشہور (اوائل الشہور) ہیں اس لئے حساب دنوں کی بجائے راتوں سے لگایا گیا، ابن کثیر، نافع، عاصم، ابن عامر، حمزہ اور کسائیؒ نے وَاعَدْنَا بصیغۂ مفاعلت کی قراءت اختیار کی ہے۔ کیونکہ یہاں وعدہ میں مشارکت تھی، حق تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے وحی کرنے کا وعدہ کیا تھا اور موسیٰ علیہ السلام نے وقت مقررہ کے مطابق طور پر آنے کا وعدہ کیا تھا،

ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ یعنی تم نے بچھڑے کو الٰہ اور معبود بنا لیا۔ من بعدہ یعنی موسیٰ علیہ السلام کے بعد یعنی اُن کے میقات پر چلے جانے کے بعد، وانتم ظالمون یعنی تم اپنے شرک کی وجہ سے ظلم کر رہے تھے۔ ثم عفونا عنکم۔ یہ اس وقت ہوا جب تم نے توبہ کی، عفو کے معنی ہیں جرم کو مٹا دینا، عَفْوٌ سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں مٹا دینا، مٹ جانا مِن بعد ذالك یعنی اس معبود سازی کے بعد لعلکم تشکرون

یعنی تاکہ تم اللہ تعالیٰ کی نعمتِ عفو کا شکر ادا کرو۔ واذ آتینا موسی الکتاب والفرقان۔ کتاب وفرقان کا مفہوم یہ ہے کہ ہم نے توریت عطا کی جو دونوں وصفوں کی جامع تھی، وہ کتاب بھی تھی اور ایک حجت بھی تھی جو حق و باطل کے درمیان فرق کر رہی تھی، اور بعض نے کہا ہے کہ فرقان سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزات مراد ہیں، جو محق و مبطل کے دعوؤں میں فرق کر رہے تھے۔ یا کفر و ایمان کے درمیان فرق کر رہے تھے۔ بعض نے کہا کہ شریعت موسیٰ مراد ہے جو حلال و حرام کے درمیان فارق تھی، بعض نے وہ نصرتِ الٰہی مراد لی ہے جس نے حضرت موسیٰ علیہ السّلام اور آپ کے دشمنوں کے درمیان فرق و امتیاز قائم کر دیا تھا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ یوم الفرقان سے یوم بدر مراد لیتا ہے، لعلکم تھتدون تاکہ تم کتاب میں تدبر کر کے اور اس کی آیات میں غور کر کے راہ پایا

تشریح

وَاِذْ وٰعَدْنَا، وَاِذْ وَعَدْنَا۔ یہ دو قراءتیں ہیں، پہلی قراءت باب مفاعلت سے ہے اور دوسری ثلاثی مجرد باب ضرب سے ہے۔ پہلی قراءت کی جانب قراء کی بڑی جماعت ہے اور دوسری کی جانب چھوٹی جماعت ہے۔ ابن جریر نے فرمایا ہے کہ پہلی قراءت والوں کا استدلال یہ ہے کہ وعدہ جانبین سے ہوا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا تھا کہ میں کتاب عطا کروں گا اور حضرت موسیٰ نے وعدہ کیا تھا کہ میں میعاد کے مطابق کوہ طور پر حاضری دوں گا۔ جانبین کے عہد و پیمان کی تعبیر مفاعلت کے باب میں ہے اس لئے یہ قراءت راجح ہے، دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ اصول بندوں کے درمیان ہونے والے عہد و پیمان کا ہے حق تعالیٰ اور بندے کے درمیان جو وعدہ ہوتا ہے اس کی تعبیر یک طرفہ ہوتی ہے، ارشاد ہے ان اللہ وعدکم وعد الحق دوسری جگہ ہے واذ یعدکم اللہ احدی الطائفتین انہا لکم، نیز فرمایا گیا ہے الم یعدکم رَبُّکُمْ وغیرہ۔ ان تمام مواقع پر تعبیر مجرد کے صیغہ سے آئی ہے لہٰذا یہاں بھی مجرد کا صیغہ راجح ہے۔

ابن جریر نے دونوں اقوال اور ان کی وجوہِ ترجیح کو نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ مجھے حیرت ہے کہ تفضیل قراءت پر اتنی طویل بحث فریقین کے درمیان کیوں کر چل پڑی، جب دونوں قراءتیں امت کے نزدیک ثابت ہیں تو ایک کو افضل اور دوسری کو مفضول قرار دینے کے کیا معنی ہیں؟ جب کہ مآل اور مدعا دونوں کا ایک ہی نکلتا ہے، خود اپنے درمیان ہونے والے معاملات میں تجربہ کرتے ہیں کہ ایک جانب سے ہونے والا وعدہ بھی یکطرفہ نہیں رہتا بلکہ دو طرفہ ہو جاتا ہے کیونکہ لازمی طور پر صاحب جانب آخر بھی اُس وعدہ کے مطابق کسی شئی کا پابند ہوتا ہے مثلاً آپ نے کسی سے وعدہ کیا کہ آپ فلاں وقت اُس کے گھر آئیں گے اور وہ خاموش رہا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے بھی آپ سے اس کا وعدہ کیا کہ وہ آپ کو گھر پر ملے گا، (ابن جریر ص ۲۲۱ ج ۱)

اربعین لیلۃ۔ میں بعض مفسرین یہ کہتے ہیں کہ چالیسویں رات کا وعدہ تھا یعنی چالیسویں رات گذرنے نہیں پائے گی اور کتاب عطا کر دی جائے گی، عام مفسرین یہ کہتے ہیں کہ وعدہ چالیس رات گذارنے کے بعد کا تھا، چالیس کے اندر نہیں تھا، یہ چالیس دن حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے اسرائیلی روایات کے مطابق طور پر عبادت و ریاضت اور صوم و صلوٰۃ میں گذارے، اور اسی وقفہ میں قوم نے گوسالہ پرستی اختیار کی، کہتے ہیں کہ بیس دن بعد سامری نے کہا کہ چالیس دن پورے ہو گئے، کیونکہ اس نے رات اور دن کا الگ الگ حساب کیا تھا، رات کا ایک دن اور دن کا دوسرا دن —

وانتم ظالمون۔ ظلم کسی چیز کو بے موقع رکھ دینے کا نام ہے۔ عبادت کا موقع بارگاہ الٰہی ہے، لہٰذا اس کو بارگاہ الٰہی کے سوا کسی بھی آستانے پر پیش کرنا ظلم ہے۔ اور انسان کا حیوان اور وہ بھی بیل بچھڑے کی عبادت کرنا تو ظلم شدید ہے۔

ثم عفونا عنکم۔ عفوٌ باب نصر سے لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے، مٹ جانا، اور مٹا دینا کے معنی میں آتا ہے۔ صاحب صحاح علامہ جوہری لکھتے ہیں عفت الرسومُ (نشان مٹ گئے) عَفَتِ الرِّیَاحُ الرسوم (ہواؤں نے نشانات مٹا دیئے) یَلزَمُ ویتعدیٰ، یعنی لازم و متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے یہاں عفو سے مراد جرم گوسالہ پرستی کو مٹانا ہے۔ ہم نے تم سے عفو و درگذر کی۔ یعنی ہم نے تمہارے اوپر سے گوسالہ پرستی کو مٹا دیا۔

لعلکم تشکرون۔ یہ لَعَلَّ ترجی کے لئے نہیں بلکہ کئی جو غرض اور علت غائی پر دلالت کرتا ہے اُس کے معنی میں ہے۔ مفہوم یہ ہوگا کہ ہم نے تم سے عفو و درگذر اس لئے کیا تھا کہ تم ہمارے اس انعام و احسان کا شکر ادا کروگے، اور غرض یا علت غائی کے الفاظ سے کہیں آپ کو فعل باری کے معلل بالاغراض ہونے کا شبہ نہ ہو

واذ آتینا موسی الکتاب والفرقان۔ ابن جریر کی رائے یہ ہے کہ کتاب اور فرقان دونوں سے مراد توریت ہے یہ دونوں کلمے ایک ہی شیئی کی دو صفتیں ہیں، مفہوم یہ ہے کہ ہم نے موسیٰ کو توریت عطا کی جس کا ایک وصف یہ ہے کہ وہ لوح محفوظ میں لکھی ہوئی ہے اور دوسرا وصف یہ ہے کہ اس سے حق کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور باطل کا امتیاز آتا ہے، ابن جریر کہتے ہیں کہ الکتاب والفرقان کی یہ توجیہ راجح ہے کیونکہ کسی لفظ کو قریب کے لفظ سے جس قدر ہم آہنگ کیا جاسکتا ہو وہی بہتر ہے، یہاں الکتاب تو بلاشبہ توریت کی صفت ہے تو قرب کی ہم آہنگی اور موافقت اسی میں زیادہ ہے کہ الفرقان کو بھی اسی شئی کی صفت قرار دیا جائے جس کی صفت الکتاب ہے۔ واللہ اعلم۔

وَاِذْ قَالَ مُوْسٰی لِقَوْمِهٖ یٰقَوْمِ اِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوْبُوْٓا اِلٰی بَارِئِكُمْ فاعزموا علی التوبة والرجوع الی من خلقکم بریئا من التفاوت ومميزا بعضها عن بعض بصور وهيئات مختلفة واصل التركيب لخلوص الشئ عن غيره اما على سبيل التفصي لقولهم برئ المريض من مرضه والمديون من دينه او الانشاء كقولهم برأ الله آدم من الطين او فتوبوا فَاقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ ط تماما لتوبتكم بالبخع او قطع الشهوات كما قيل من لم يعذب نفسه لم ينعمها ومن لم يقتلها لم يحيها وقيل امروا ان يقتل

بعضهم بعضا وقيل امر من لم يعبد العجل ان يقتل العَبَدَة روى ان الرجل يرى بعضه وقريبه فلم يقدر على المضى لامر الله فارسل ضبابة وسحابة سوداء لايتباصرون فاخذوا يقتلون من الغداة الى العشى حتى دعا موسى وهارون نكشفت السحابة ونزلت التوبة وكانت القتلى سبعين الفا والفاء الاولى للتسبب والثانيه للتعقيب ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ من حيث انه طهرة من الشرك ووصلة الى الحيٰوة الابدية والبهجة السرمدية فَتَابَ عَلَيْكُمْ متعلق بمحذوف ان جعلته من كلام موسىٰ عليه السّلام لهم تقديره ان فعلتم ما امرتم به فقد تاب عليكم وعطف على محذوف ان جعلته خطابا من الله لهم على طريقة الالتفات كانه قال ففعلتم ما امرتم به فتاب عليكم بارئكم وذكر البارى وترتيب الامر عليه اشعار بانهم بلغوا غاية الجهالة والغباوة حتى تركوا عبادة خالقهم الحكيم الى عبادة البقرة التى هى مثل فى الغباوة وان من لم يعرف حق منعمه حقيق بان يسترد منه ولذلك امروا بالقتل وفك التركيب اِنَّهٗ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ الذى يكثر توفيق التوبة او قبولها من المذنبين ويبالغ فى الانعام عليهم —

ترجمہ (آیت) اور جب موسیٰ نے کہا اے میری قوم بے شک تم لوگوں نے اپنی جانوں پر ظلم کیا ہے، کیونکہ تم نے گوسالہ کو معبود بنایا ہے، لہٰذا تم اپنے پیدا کرنے والے سے توبہ کرو، چنانچہ اپنوں کو قتل کرو یہ تمہارے لئے تمہارے پیدا کرنے والے کے نزدیک کہیں بہتر ہوگا وہ تم پر متوجہ ہوا بے شک وہ بہت توبہ قبول کرنے والا انتہائی مہربان ہے۔

(عبارت) توبہ کرو کے معنی ہیں توبہ کرنے کا عزم کرو، اور اُس ہستی کی طرف رجوع ہونے کا ارادہ کرو جس نے تم کو تفاوت سے بری بنا کر پیدا کیا یعنی تمہارے اعضاء وغیرہ میں توازن و تناسب کو ملحوظ رکھا، اور تم کو ایک دوسرے

سے مختلف صورتوں اور مختلف ہیئتوں کے ذریعہ ممتاز کیا، اور برء کی اصل ترکیب یا اس مادہ کے اصل معنی ہیں ایک شئی کو دوسری شئی سے جُدا کردینا، یہ جدائی گلو خلاصی کے طور پر ہو جیسے بَرِئَ المَرِیضُ من مرضہ، بیمار نے اپنی بیماری سے نجات پائی۔ بَرِئَ المدیون من دَینہ، مقروض نے اپنے قرض سے نجات پائی، یا انشاء او ایجاد کے طور پر ہو جیسے عرب کہتے ہیں بَرَءَ اللہُ آدَمَ مِنَ الطِّین، اللہ تعالٰی نے آدم کو مٹی سے موجود کیا یعنی مٹی میں ہستی آدم کی صلاحیت تھی پس اللہ تعالٰی نے اُس سے موجود کیا۔

یا فَتُوبُوا کے معنی اپنے ظاہر پر ہیں یعنی توبہ کرو یعنی اپنوں کو قتل کرو، یہ قتل نفس تمھاری توبہ کی تکمیل کے لئے ہے، قتل کی تفسیر خودکشی کے ذریعہ کی جائے یا نفس کشی کے ذریعہ کی جائے، جیسا کہ مقولہ ہے کہ جو شخص اپنے نفس کو عذاب نہیں دے گا وہ اُس کو آسائش نہیں دے سکتا اور جس نے اپنے نفس کو قتل نہیں کیا اس نے اس کو زندگی نہیں دی، اور بعض کا قول ہے کہ اُن کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ ایک دوسرے کو قتل کرے اور بعض کہتے ہیں کہ جنہوں نے گوسالہ پرستی نہیں کی تھی اُن کو حکم دیا گیا کہ وہ گوسالہ پرستی کرنے والوں کو قتل کریں، منقول ہے کہ آدمی اپنے لخت ہائے جگر یعنی باپ بیٹوں کو اور رشتہ داروں کو اپنے سامنے پاتا تھا تو اس کو اس پر قدرت نہیں ہوتی تھی کہ اللہ تعالٰی کے امر کو کر گذرے تو اللہ تعالٰی نے ایک ہلکی بدلی اور سیاہ بادل بھیجا جس کے سبب وہ ایک دوسرے کی نگاہوں سے روپوش ہوئے، پھر قتل کرنا شروع کیا چنانچہ صبح سے شام تک قتل کیا یہاں تک کہ حضرت موسٰی اور حضرت ہارون علیہما الصلوۃ والسلام نے دعا کی تو بادل چھٹ گیا اور توبہ قبول ہو گئی، اس وقت تک مقتولین کی تعداد ستر ہزار ہو چکی تھی، آیتِ کریمہ میں فاء اولی سببیت پر دلالت کرنے کے لئے ہے اور فاء ثانیہ تعقیب کے لئے ہے۔ ذالکم خیرٌ لکم عند بارئکم۔ یہ بہتر اس لئے ہے کہ حیاتِ ابدی کا ذریعہ اور سرورِ سرمدی کا وسیلہ ہے، فتاب علیکم۔ اگر یہ کلام موسٰی کا جزو ہے تو جملہ محذوفہ سے متعلق ہے، تقدیری عبارت ہوگی، ان فعلتم ما امرتم بہ فقد تاب علیکم، اگر تم اس چیز کو بجالائے جس کا تمہیں حکم کیا گیا ہے تو بس سمجھو کہ اللہ تعالٰی نے تمھاری توبہ قبول کر لی۔

اور اگر یہ اللہ تعالٰی کی طرف سے قومِ موسٰی کو التفات کے اسلوب میں خطاب ہے تو جملہ محذوفہ پر معطوف ہے گویا یوں ارشاد فرمایا گیا ففعلتم ما امرتم بہ فتاب علیکم بارئکم یعنی تم کو جن چیزوں کا حکم دیا گیا تھا وہ تم بجالائے تو پھر حق تعالٰی نے تمھاری توبہ قبول کی۔

اور "بارئ" کا دوسرا مرتبہ ذکر فرمانا اور امر توبہ کو اس پر مرتب کرنا، یہ بتلانے کے لئے ہے کہ وہ جہالت اور غباوت میں انتہا کو پہونچ چکے تھے حتی کہ اپنے خالقِ حکیم کی عبادت کو چھوڑ کر گائے اور بیل کی عبادت پر آگئے تھے جو غباوت میں ضرب المثل ہے، نیز اس حقیقت پر آگاہ کرنے کے لئے ہے کہ جو اپنے منعم کا حق نہ پہچانے وہ اس لائق ہے کہ اس سے وہ نعمت واپس لے لی جائے، اور اسی وجہ سے یہ حکم ہوا کہ ان کو قتل کر دیا جائے اور ان کی بندشِ جسم کو کھول دیا جائے۔

اِنَّہ ھو التواب الرحیم۔ تَوَّاب یعنی توبہ کی بہت زیادہ توفیق عطا کرنے والا، یا گنہگاروں کی طرف سے بہت زیادہ توبہ کو قبول کرنے والا، اور الرحیم وہ جو اُن کے اوپر بہت زیادہ انعام کرنے والا ہے۔

تشریح اے میری قوم بے شک تم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا، یعنی بچھڑے کو معبود بنا کر تم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا، کیونکہ تمھارے اس عمل کی وجہ سے تمھاری جانیں عقوبت اور سزا کی مستحق ٹھہریں اور اپنی جانوں کے لئے عقوبت وسزا کا سامان کرنا سراسر ظلم ہے، اس ظلم اور جرم سے توبہ کرو! توبہ کرنا تم پر فرض ہے، توبہ اس طرح کرو کہ معصیت کو چھوڑ کر طاعت کی طرف آؤ، اللہ تعالیٰ جس چیز سے ناراض ہوتے ہیں اس سے بالکلیہ دست بردار ہو کر اس چیز کی طرف آؤ جس سے اللہ تعالیٰ راضی ہوتے ہیں۔ یہاں اس کی صورت یہ ہے کہ اپنے نفسوں کو قتل کرو، اس طرح کی توبہ تمھارے خالق کے نزدیک تمھارے حق میں بہتر ہوگی کیونکہ اس سے تمھارے گناہ معاف ہو جائیں گے اور تم کو آخرت کی حیاتِ ابدی حاصل ہو جائے گی۔ جب تم نے اس طرح کی توبہ کی تو ہم نے تمھاری توبہ قبول کی، یعنی تم ہماری طرف طالبِ عفو بن کر رجوع ہوئے تو ہم تمھاری طرف معافی عطا کرنے والے ہو کر رجوع ہوئے، اور ہم تو ہیں ہی بہت زیادہ رجوع ہونے والے، یا باربار معاف کرنے والے، اپنے بندوں کے اوپر انعامات کی بارش کرنے والے۔

اپنے نفسوں کو قتل کرو، اس کی دو تفسیریں دل کو لگتی ہیں ایک یہ کہ جنہوں نے گوسالہ پرستی نہیں کی وہ گوسالہ پرستوں کو قتل کریں، دوسری تفسیر اس سے بھی زیادہ دل نشیں ہے اس کو امام تفسیر ابوجعفر بقول ابن جریر نے اختیار کیا ہے، ابنِ جریج فرماتے ہیں کہ بنی اسرائیل میں بہت سے ایسے بھی تھے جنہوں نے حضرت ہارون کا ساتھ نہیں چھوڑا اور گوسالہ پرستی نہیں کی، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ انہوں نے گوسالہ پرستوں کو سختی سے روکا بھی نہیں کہ مبادا خونریزی ہو جائے، اس اندیشہ کا حائل ہونا ان کی شانِ توحید کے خلاف تھا، شرک کی مقاومت کے لئے انھیں اٹھ جانا چاہئے تھا، اس اندیشہ کی انھیں قطعاً پرواہ نہیں کرنی چاہئے تھی، اب جب توبہ کی باری آئی تو حق تعالیٰ نے توبہ اُسی شئی کو قرار دیا جس کے اندیشہ کی بنا پر انہوں نے نہی عن الشرک نہیں کی تھی، اب فرمایا جارہا ہے کہ توبہ یہ ہے کہ تم دونوں فریق ایک دوسرے سے قتال کرو، قتال کی دو صفیں قائم کی جائیں، ایک طرف بچھڑے کے پجاری ہوں دوسری طرف وہ ہوں جنہوں نے بچھڑے کی پوجا نہیں کی تھی، اس قتال میں فریقین کے جو لوگ بھی مارے جائیں گے وہ شہید ہوں گے اور جو زندہ رہیں گے وہ مقبول التوبہ ہوں گے۔ ابن جریر کہتے ہیں کہ فتاب علیکم سے پہلے فتبتم محذوف ہے۔ بیضاوی نے فَتُوْبُوْا اِلٰی بارئکم کی دو تفسیریں کی ہیں، اوّل فاعزموا علی التوبۃ الخ دوم فتوبوا فاقتلوا شراح کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل کے لئے اگر سزا صرف قتل تجویز ہوتی تھی تو وہ قرآنِ کریم میں فاقتلوا انفسکم کا فتوبوا پر عطف، عطف شئ علی عین شئ ہوا اس لئے فتوبوا سے عزم توبہ مراد ہوگی معنی ہوں گے پس توبہ کا عزم کرو اور اپنے آپ کو قتل کرو، اور اگر بنی اسرائیل سے یہ کہا گیا تھا کہ اظہارِ ندامت کر، جس کی ایک صورت قتل نفس ہے تو پھر توبوا کی وہ تفسیر ہوگی جس کی طرف بیضاوی نے آخر میں اشارہ کیا ہے یعنی "او فتوبوا فاقتلوا انفسکم"۔

قاضی نے فاقتلوا انفسکم کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ اس سے خودکشی بھی مراد ہو سکتی ہے اور نفس کشی بھی، خودکشی کا مطلب یہ ہے کہ گوسالہ پرستی کرنے والے خود کو قتل کریں اور ارتداد کی سزا اپنے ہاتھ سے اپنے اوپر

جاری کریں، نفس کشی یا قطع شہوات کی تفسیر کو تغیر نہیں رمز کیا جاسکتا ہے، قاضی کے اس طریق تفسیر کو فقہاء اسلام اور محدثین کرام پسند نہیں کرتے کہ وہ صوفیہ کے بیان کردہ رموز و اسرار کو تفسیر کے اسلوب میں بیان کر جاتے ہیں، ہم نے جزو اول کے مقدمہ میں اس پر کچھ روشنی ڈالی ہے، فتوبوا کی فاء سببیت کے لئے ہے یعنی اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا ماقبل سبب ہے اور مابعد مسبب ہے، ماقبل میں گوسالہ پرستی کا ذکر ہے، گوسالہ پرستی سبب ہے، وجوب توبہ کا، فاقتلوا انفسکم کی فاء تعقیب کے لئے ہے یعنی اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا مابعد ماقبل پر مرتب ہے چنانچہ قتل نفس مرتب ہے وجوب توبہ پر پہلے توبہ واجب ہوئی پھر قتل نفس ضروری ہوا۔

فتاب علیکم اگر کلام موسیٰ ہے تو اس سے پہلے محذوف ہوگا الاجلہ بصورت شرط ہوگا اور تاب سے پہلے قد کا لفظ مقدر ہوگا عبارت ہوگی ان فعلتم ما امرتم به فقد تاب علیکم۔ اور اگر یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خطاب ہے تو جملہ کی تقدیر اس طرح ہوگی ففعلتم ما امرتم به فتاب علیکم۔

وَاِذْ قُلْتُمْ يٰمُوْسٰى لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ لاجل قولك اولن نقر لك حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً عيانا وهي فى الاصل مصدر قولك جهرت بالقراءة استعيرت للمباينة ونصبها على المصدر لانها نوع من الرؤية او الحال من الفاعل او المفعول وقرئ جهرة بالفتح على انها مصدر كالغلبة او جمع جاهر كالكتبة فيكون حالا والقائلون هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام للميقات وقيل عشرة الاف من قومه والمؤمن به ان الله الذى اعطاك التورٰية مكالمك او انك نبى فَاَخَذَتْكُمُ الصّٰعِقَةُ لفرط العناد والتعنت وطلب المستحيل فانهم ظنوا انه تعالٰى يشبه الاجسام فطلبوا رؤيته رؤية الاجسام فى الجهات والاحياز المقابلة للرائى وهى محال بل الممكن ان يرى رؤية منزهة عن الكيفية وذلك للمؤمنين فى فى الاخرة والافراد من الانبياء فى بعض الاحوال فى الدنيا قيل جاءت نار من السماء فاحرقتهم وقيل صيحة وقيل جنود سمعوا بحسيسها فخروا صعقين ميتين يوما وليلة وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ ما اصابكم بنفسه او اثره ثُمَّ بَعَثْنٰكُمْ

مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ بسبب الصاعقة وقيد البعث بالموت لانه قد يكون عن عماء او نوم كقوله تعالىٰ ثم بعثناهم لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ٥ نعمة البعث اوما كفرتموه لما رايتم باس الله بالصاعقة

ترجمہ (آیت) اور جب تم نے کہا کہ اے موسیٰ ہم تم پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے یہاں تک کہ اللہ تعالے کو کھلم کھلا دیکھ لیں، تو تم کو کڑک نے آلیا اور حال یہ تھا کہ تم دیکھ رہے تھے، پھر ہم نے تم کو تمھارے مرنے کے بعد زندہ کیا تاکہ تم شکر ادا کرو،

(عبارت) "لك" کے معنی ہیں تمھارے کہنے کی وجہ سے، یعنی تمھارے کہنے کی وجہ سے ہم ہرگز ایمان نہیں لائیں گے، یا یہ معنی ہیں کہ ہم تمھارے اقرار نہیں کریں گے، جهرةً کے معنی ہیں آنکھوں سے دیکھنا، اور دراصل یہ لفظ جَهَرْتُ بالقراءة کا مصدر ہے جس کے معنی ہیں بآوازِ بلند قراءت کرنا، مجازاً اشاہدٌ کے معنی میں استعمال ہوا ہے، اور اس کا نصب مفعول مطلق ہونے کی بنا پر ہے، کیونکہ یہ رویت کی ایک قسم ہے، یا نَرَى اللهَ کے فاعل یا اُس کے مفعول بہ سے حال ہونے کی بنا پر منصوب ہے۔

اور ایک قراءت جَهَرَةً بفتح الہاء بھی ہے، اس صورت میں غَلَبَةٌ کے وزن پر مصدر ہے یا جمع ہے جیسے كَتَبَةٌ جمع ہونے کی صورت میں حال ہوگا، اور حَتّٰى نَرَى اللهَ جهرةً کہنے والے وہ ستر آدمی ہیں جن کو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے میقات کے لئے منتخب کیا تھا، اور بعض کہتے ہیں کہ یہ لوگ قوم موسیٰ کے دس ہزار نفر تھے، اور لن نومن لك كامُوْمَنْ به" ان الله الذى الخ ہے یعنی انہوں نے جس چیز پر ایمان لانے کی نفی کی تھی وہ یہ بات تھی کہ اللہ تعالے نے آپ کو توریت عطا کی ہے اور آپ سے کلام کیا ہے، یا یہ کہ آپ نبی ہیں، فاخذ تكم الصاعقة، کڑک کا آلینا، تمھاری انتہائی ہٹ دھرمی، دشوار کوشی اور محال طلبی کی وجہ سے ہوا، کیونکہ ان کا یہ خیال تھا کہ اللہ تعالے اجسام کے مشابہ ہے لہٰذا انہوں نے اللہ تعالیٰ کی رویت کا اس طرح مطالبہ کیا جیسے اجسام کی رویت ہوتی ہے کہ وہ رائی کی جہت اور اس کے سامنے کے حیز میں ہوتے ہیں، اور اللہ تعالے کا اس طرح مرئی ہونا محال ہے بلکہ ممکن یہ ہے کہ اللہ تعالے کی رویت اس طرح حاصل ہو کہ وہ کسی قسم کی کیفیت سے پاک ہو، اور آخرت میں مومنین کو یہ رؤیت حاصل ہوگی اور بعض اوقات دنیا میں انبیاء کرام کو اس طرح کی رؤیت حاصل ہو جاتی ہے۔

صاعقہ نے آلیا۔ بعض نے کہا کہ صاعقہ آسمان سے آنے والی ایک آگ تھی جس نے ان سب کو جلا دیا، اور بعض کہتے ہیں کہ وہ ایک چنگھاڑ تھی، اور بعض نے کہا کہ لشکر تھے جن کے آنے کی انھوں نے آواز سنی اور بے ہوش و بے جان ہو کر زمین پر گر گئے اور ایک رات اور ایک دن یوں ہی پڑے رہے۔

وَاَنْتم تنظرون بعينه اُس چیز کو دیکھ رہے تھے جس نے تم کو پکڑ لیا تھا، یا اس کے آثار و نشانات کو دیکھ رہے تھے، پھر ہم نے تم کو تمھارے مرنے کے بعد زندہ کیا۔ یہ موت بجلی کی کڑک کی وجہ سے ہوئی تھی اور بَعث کو موت کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ بعث کبھی بے ہوشی یا نیند کی وجہ سے بھی ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ

کا ارشاد ہے " ثم بعثناھم " تاکہ تم شکر ادا کرو یعنی زندہ کرنے کی نعمت کا شکر ادا کرو، یا جس چیز کا تم نے انکار کیا تھا اس پر ایمان لانے کا شکر ادا کرو۔ کیونکہ بجلی اور کڑک کی صورت میں تم نے اللہ تعالیٰ کی طاقت کا کچھ اندازہ کر لیا۔

تشریح ابن جریر کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل میں گوسالہ پرستی کا واقعہ پیش آنے کے بعد یہ واقعہ پیش آیا ہے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام گوسالہ کے بارے میں حضرت ہارون علیہ السلام سے گفتگو کر چکے اور سامری کی بازپرس کر چکے اور گوسالہ کو جلا کر اس کی راکھ دریا میں پھینکوا چکے تو بنی اسرائیل میں سے ستر منتخب افراد کو لے کر طور کی طرف روانہ ہوئے تاکہ قوم کی طرف سے یہ لوگ نماز و روزہ کے ذریعہ اپنی تطہیر کریں اور قوم نے جو کچھ کیا اس کی معافی چاہیں، ایک وقتِ خاص پر اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کلام کرنے کا وعدہ فرمایا تھا، یہ لوگ کہنے لگے کہ ہم کو بھی کلام الٰہی سنوا دیجئے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بارگاہِ الٰہی سے استیذان کیا، وہاں سے اذن ملا، حضرت موسیٰ علیہ السلام سے جب کلام ہوتا تھا تو آپ کے چہرۂ انور سے ایسا نور اٹھتا تھا جسے دیکھنے کی کسی میں تاب نہیں تھی، اس لئے انتظام قدرت کی طرف سے یہ ہوا کہ پورے علاقہ طور پر رقیق بادل چھا گیا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اسی بادل میں لے لیا گیا اور قوم کو آپ سے قریب رکھا گیا، وہاں اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کلام کیا اور اوامر و نواہی نازل فرمائے غالباً قوم سجدے میں پڑی ہوئی تھی، کلام ختم ہوا، یہ لوگ سجدے سے اٹھے تو کہنے لگے، لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرةً ۔ ہم اس وقت تک ایمان نہیں لائیں گے جب تک اللہ تعالیٰ کو کھلم کھلا نہ دیکھ لیں، یعنی ہمارے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی ساتر اور حجاب نہ ہو، اس گستاخانہ مطالبہ پر ان پر صاعقہ نازل ہوا اور وہ ایک شب و روز مرے پڑے رہے پھر حضرت موسیٰ و حضرت ہارون نے دعا کی تب ان کو زندہ کر دیا گیا، لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ حکم بھی ہوا کہ گوسالہ پرستی کی توبہ کی صورت یہ ہے کہ ایک دوسرے کو قتل کریں۔

جَهْرةً ۔ ماخوذ ہے جَهَرَ الركيّة سے یہ اس وقت بولتے ہیں کہ جب کنوئیں کے پانی پر چڑھا ہوا مٹی کا غلاف اتار دیا جائے اور پانی صاف دکھائی دینے لگے، الصاعقة ہر خوفناک اور ہولناک چیز صاعقہ ہے خواہ آگ ہو، بجلی ہو، چنگھاڑ ہو یا زلزلہ ہو، صاعقہ کا لفظ ہلاک کر دینے والی شیٔ کے لئے خاص نہیں ہے بے ہوشی کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ وَخَرَّ موسىٰ صَعِقًا۔ ثم بعثناكم من بعد موتكم۔ بعث کے معنی ہیں کسی شیٔ کو اس کے مقام سے اٹھا دینا، کہتے ہیں بعثت الراحلة " یہ اس وقت کہتے ہیں جب اونٹنی بیٹھی ہوئی ہو اور اس کو سفر وغیرہ کے لئے اٹھا دیا جائے، مردوں کو زندہ کرنا بھی ان کو ان کی جگہ سے اٹھانا ہے اس لئے بعث کا لفظ مردوں کو زندہ کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، ابن جریر فرماتے ہیں کہ سُدّی نے اس موقع پر ایک نئی تفسیر اختیار کی ہے وہ یہ کہ یہاں بعث کے معنی ہیں نبی بنانا، اور آیتِ کریمہ میں تقدیم و تاخیر ہے یعنی بعض اجزاء جو واقعہ میں مقدم ہیں وہ یہاں ذکر میں مؤخر ہیں، اسی طرح جو ذکر میں مقدم ہیں وہ واقعہ میں مؤخر ہیں۔ پس مراد باری اس طرح ہے فاخذتكم الصاعقة فاحييناكم من بعد موتكم وانتم تنظرون ثم بعثناكم لعلكم تشكرون ۔ یعنی تم کو بجلی یا آگ نے آکر ہلاک کر دیا

پھر تمھارے مرنے کے بعد ہم نے تم کو زندہ کیا اور تم ہمارے زندہ کئے جانے کو دیکھ رہے تھے پھر ہم نے تم کو نبی بنایا تاکہ تم شکر ادا کرو۔

سُدّی کی یہ تفسیر ابن جریر اور دیگر مفسرین کے یہاں قابل قبول نہیں ہے، جمہور کے نزدیک بعث کے معنی زندہ کرنے کے ہیں۔

لاجل قولك اولن نقرلك۔ لن نؤمن لك میں لام نؤمن کے بعد آرہا ہے، ایمان کے صلہ میں بارآتی ہے لام نہیں آتا اس لئے بیضاوی نے دو لفظ بڑھائے ہیں جن سے اس جانب اشارہ کیا ہے کہ لام نومن کے صلہ یا اس کو متعدی بنانے کے لئے نہیں لایا گیا بلکہ یہ لام علت کے معنی کے لئے ہے، یا یہ کہئے کہ نؤمن میں نُقر یعنی اقرار کے معنی کی تضمین کی گئی ہے اور مقرلہ یعنی جس کے لئے یا جس کے حق میں اقرار کیا جاتا ہے اُس پر لام داخل کیا گیا ہے، اور جس چیز کا اقرار کرنے یا نہ کرنے کی بات ہو رہی ہے وہ محذوف ہے جس کو مفسر نے والمومن به ان الله الذی اعطاك التوراة الخ سے بیان کیا ہے، معنی ہوں گے اے موسیٰ ہم تمھارے لئے اس کا اقرار نہ کریں گے کہ تم سے اللہ تعالیٰ نے کلام کیا،

جَهْرَةً۔ بسکون هاء اور بفتح هاء دونوں طرح پڑھا گیا ہے، بسکونِ هاء کی صورت میں مصدر ہے، اور بفتح هاء جاهرٌ کی جمع ہے۔ جهرٌ کے اصل معنی ہیں بآواز بلند قرارت کرنا، یہاں مشاہدہ اور بے پردہ دیکھنے کے بارے میں مجازًا استعمال ہوا ہے، نَرَیٰ یعنی دیکھنے کی کئی صورتیں ہوسکتی ہیں، آنکھ سے دیکھنا دل سے دیکھنا، نیز پردہ سے دیکھنا بے پردہ دیکھنا، جَهْرَةً نے نَرَیٰ کی نوعیت متعین کر دی اس لئے یہ مفعول مطلق برائے نوع ہے اور اسی بنا پر منصوب ہے، بیضاوی فرماتے ہیں کہ جَهَرَة کو بفتح هاء کی صورت میں بھی مصدر قرار دیا جا سکتا ہے جیسے غَلَبَةٌ بفتح لام مصدر ہے۔

وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ سخر الله لهم السحاب يظللهم من الشمس حين كانوا فی التيه وانزلنا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوٰى والترنجبين والسمانی قيل كان ينزل عليهم المن مثل الثلج من الفجر الی الطلوع ويبعث الجنوب عليهم السمانی وينزل بالليل عمودُ نا يسيرون فی ضوءه وكانت ثيابهم لا تتسخ ولا تبلی كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنٰكُمْ علی ارادة القول وَمَا ظَلَمُوْنَا فيه اختصار واصله فظلموا بأن كفروا هذه النعم وَمَا ظَلَمُوْنَا وَلٰكِنْ كَانُوْٓا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ بالكفران لانه لا يتخطاهم ضرره وَاِذْ قُلْنَا ادْخُلُوْا هٰذِهِ الْقَرْيَةَ يعنی بيت المقدس وقيل اريحا وامروا به بعد التيه فَكُلُوْا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا واسعًا نصب علی

المصدر او الحال من الواو وَّادْخُلُوا الْبَابَ ای باب القریة او القبلة التی کانوا
یصلون الیها فانهم لم یدخلوا بیت المقدس فی حیوة موسیٰ علیه السلام سُجَّدًا
متطامنین مخبتین او ساجدین الله تعالیٰ شکرا علی اخراجهم من التیه
وَّقُوْلُوْا حِطَّةٌ ای مسئلتنا او امرك حطة وهی فعلة من الحط کالجلسة وقری
بالنصب علی الاصل بمعنی حُطَّ عنا ذنوبنا حطة او علی انه مفعول قولوا ای
قولوا هٰذه الکلمة وقیل معناامرنا حطةٌ ای نحُطُّ فی هٰذه القریه ونقیم بها
نَّغْفِرْ لَکُمْ خَطٰیٰکُمْ بسجودکم ودعائکم وقرأ نافع بالیاء وابن عامر بالتاء علی
البناء للمفعول وخطایا اصله خطایئ کخطائع فعند سیبویه ابدلت الیاء الزائدة
همزة لوقوعها بعد الالف واجتمعت همزتان فابدلت الثانیة یاء ثم قلبت
الفا وکانت الهمزة بین الالفین فابدلت یاء وعند الخلیل قدمت الهمزة
علی الیاء ثم فعل بهما ماذکر وَسَنَزِیْدُ الْمُحْسِنِیْنَ ۝ ثوابا جعل
الامتثال توبة للمسیٔ وسبب زیادة الثواب للمُحْسن واخرجه عن صورة
الجواب الی الوعد ایهاما بان المحسن یصدد ذٰلك وان لم یفعله فکیف
اذا فعله وانه یفعله لامحالة فَبَدَّلَ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا قَوْلًا غَیْرَ الَّذِیْ قِیْلَ لَهُمْ
بدلوا بما امروا به من التوبة والاستغفار طلب مایشتهون من اعراض
الدنیا فَاَنْزَلْنَا عَلَی الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا کرره مبالغة فی تقبیح امرهم واشعارا
بان الانزال علیهم تظلمهم بوضع غیرالمامور به موضعه او علی انفسهم بان
ترکوا مایوجب نجاتها الی مایوجب هلاکها رِجْزًا مِّنَ السَّمَآءِ بِمَا کَانُوْا
یَفْسُقُوْنَ ۝ عذابا مقدرا من السماء بسبب فسقهم والرجز فی
الاصل مایعاف عنه وکذٰلك الرجس وقرئ بالضم وهو لغة فیه

والمراد به الطاعون روی انه مات به فی ساعة اربعة وعشرون الفا

ترجمہ (آیات) اور ہم نے تمھارے اوپر بادلوں کا سایہ کیا اور تمھارے اوپر منّ و سلویٰ اتارا، کہ جو کچھ ہم نے تم کو روزی دی ہے اُس میں سے پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور انھوں نے ہمارے اوپر ظلم نہیں کیا بلکہ وہ خود اپنی جانوں پر ظلم کر رہے تھے، اور جب ہم نے کہا کہ اس بستی میں داخل ہو اور اس میں سے جہاں سے چاہو بافراغت کھاؤ اور دروازے میں سجدہ کرتے ہوئے داخل ہونا اور کہتے جانا توبہ ہے تو بخش دیں گے ہم تمھارے لئے تمھاری خطاؤں کو اور نیکوکاروں کو عنقریب مزید عطا کریں گے، تو بدل دیں ظالم کہنے لگے ایسی بات جو اُس بات کے سوا تھی جو اُن سے کہی گئی تھی، تو ہم نے اُن لوگوں کے اوپر جنہوں نے ظلم کیا آسمان سے عذاب اُتارا، اس سبب سے کہ وہ نافرمانی کرتے تھے۔

ترجمہ عبارت مع التشریح جس وقت بنی اسرائیل میدانِ تیہ میں بھٹک رہے تھے اُس وقت اللہ تعالےٰ نے اُن کے لئے بادلوں کو حکم دیا کہ اُن کے اوپر دھوپ سے سایہ کریں، مَنّ سے مراد ترنجبین اور سلویٰ سے مراد سُمانی پرندہ جو بیٹر کی شکل کا ہوتا ہے لیکن اُس سے کچھ بڑا ہوتا ہے۔ کہتے ہیں کہ طلوعِ فجر سے لے کر طلوعِ آفتاب تک پالے اور برف کی طرح ان پر مَنّ اترتا تھا اور بادِ جنوبی اُن کے لئے سمانی پرندے لاتی تھی، اور رات کو روشنی کا ستون اترتا تھا، جس کی روشنی میں چلتے تھے، اور ان کے کپڑے نہ میلے ہوتے تھے اور نہ بوسیدہ ہوتے تھے، کلوا من طیبات ما رزقناکم سے پہلے قول کا کلمہ مراد ہے یعنی قُلنا مقدر ہے، وما ظلمونا اس ترکیب میں اختصار ہے۔ اصل عبارت یوں ہے فَظَلَمُوا بِاَنْ كَفَرُوا هذه النعم وما ظلمونا تو انہوں نے ظلم کیا جس کی صورت یہ ہوئی کہ ان نعمتوں کی ناشکری کی اور انھوں نے ہمارے اوپر ظلم نہیں کیا، بلکہ وہ خود اپنی جانوں پر ظلم کر رہے تھے کیونکہ ناشکری کر رہے تھے، اس لئے کہ ناشکری کا وبال ان ہی پر پڑنے والا تھا، ان سے ہٹ کر کسی اور پر پڑنے والا نہیں تھا، واذ قلنا ادخلوا هذه القرية ۔ قریہ سے مراد بیت المقدس ہے، اور بعض کا قول ہے کہ وہ اریحا ہے، اس قریہ میں داخلہ کا حکم میدانِ تیہ کے بعد ہوا ہے۔ فکلوا منها حیث شئتم رَغَدًا ۔ رَغَدًا کے معنی وسعت کے ساتھ ہیں اور یہ کلوا کا مفعول مطلق ہے اس بنا پر منصوب ہے یا کلوا کی ضمیر مخاطب واؤ سے حال واقع ہے، وَادْخُلُوا الباب باب سے مراد باب القریہ ہے یا باب القبلہ ہے جس کی طرف رُخ کر کے وہ لوگ نماز پڑھتے تھے، اس لئے کہ بیت المقدس میں وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی حیات مبارکہ میں داخل نہیں ہو سکے تھے، سُجَّدًا یعنی تواضع کرتے ہوئے، جھکے ہوئے یا میدانِ تیہ سے نکلنے کے شکریہ میں اللہ تعالےٰ کا سجدہ کرتے ہوئے، حِطَّةٌ کے معنی ہیں مسئلتنا حطة۔ ہماری درخواست یہ ہے کہ ہمارے گناہ معاف فرما دے، یا معنی ہیں اَمْرُكَ حِطَّةٌ اے اللہ تیری شان عفو کی ہے، اور یہ حَطٌّ سے فِعْلَةٌ یعنی اسم ہیئت ہے، جیسے جِلْسَةٌ بمعنی ہیئتِ جلوس، اور ایک قراءت حِطَّةً نصب کے ساتھ ہے یا اصل تقدیر کی بنیاد پر یہ معنی ہوں گے "حُطَّ عَنَّا ذُنُوبَنَا حِطَّةً" ہمارے گناہوں کو ہمارے اوپر سے اُتار دیجئے، معاف فرما دیجئے، یا یہ منصوب ہے قُولُوا کا مفعول بہ ہونے کی بنا پر یعنی قولوا هذه الكلمة اور ایک قول ضعیف یہ بھی ہے کہ

معنی میں اَمْرُنَا حِطَّۃٌ، یعنی ہمارا کام یہ ہے کہ ہم اس بستی میں اُتریں اور اس میں قیام کریں، نَّغْفِرْ لَکُمْ خَطَایَاکُمْ یعنی تمہارے سجود اور تمہاری دعا کی وجہ سے ہم تمہاری خطاؤں کو معاف فرمادیں گے، نافع کی قرارت یُغْفَرْ لکم یاء کے ساتھ بصیغۂ غائب مجہول ہے اور ابن عامر نے تُغْفَرْ لکم بصیغۂ مجہول مؤنث قرارت کی ہے ان دونوں قراءتوں کی روشنی میں معنی ہوں گے بخش دی جائیں گی تمہارے لئے تمہاری خطائیں۔

خطایا دراصل خطایئُ بروزن فعالِل بتقدیم یاء علی الھمزۃ تھا کیونکہ یہ جمع ہے خَطِیْئَۃٌ کی جس میں یاء ہمزہ پر مقدم ہے، جیسے خضایع جمع ہے خضیعۃ (جانور کے پیٹ کا گڑگڑانا) کی یاء، الف کے بعد واقع ہے اس لئے ہمزہ سے تبدیل ہوگئی خطائِیُ ہوا، ہمزہ ثانیہ کو ماقبل کے مکسور ہونے کی وجہ سے یاء سے بدل دیا خطائِیُ ہوا، ہمزہ خود حرفِ ثقیل ہے۔ مزید براں یہ کہ اس پر کسرہ جیسی ثقیل حرکت اس پر مستزاد یہ کہ بعد میں کسرہ کی ہم جنس یاء بھی ہے گویا ثقل در ثقل ہے۔ لہٰذا کسرہ کو فتحہ سے بدل دیا خَطَائَیُ ہوا۔ یاء متحرک ماقبل مفتوح یاء کو الف سے بدل دیا خَطَاءَا ہوگیا، اب ہمزہ دو الفوں کے درمیان واقع ہے، اور ہمزہ اور الف متشابہ ہیں تو گویا تین الف جمع ہوگئے لہٰذا ہمزہ کو یاء سے تبدیل کردیا خَطَایَا ہوگیا، حاصل یہ کہ سیبویہ کے قول کے مطابق اس میں پانچ تغیرات ہوئے ۱ یاء زائدہ کو ہمزہ سے تبدیل کرنا ۲ ہمزۂ اصلیہ کو یاء سے تبدیل کرنا ۳ کسرہ کو فتحہ سے تبدیل کرنا ۴ یاء اصلی کو الف سے بدل دینا ۵ ہمزۂ زائدہ کو یاء سے بدلنا۔

خلیل نحوی کے نزدیک خَطَایَا کی اصل خَطَائِیُ بتقدیم ہمزہ ہے اس کے بعد اس میں وہی تعلیل ہوئی جو ابھی ذکر ہوئی، وسنزید المحسنین۔ اور عنقریب ہم نکوکاروں کو مزید عطا کریں گے، یعنی ثواب مزید عطا کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے امتثال امر کو گنہگاروں کے لئے توبہ اور مغفرت قرار دیا، اور نکوکاروں کے لئے زیادتی اجر کا باعث قرار دیا، اور یہ ترکیب جواب امر کے طور پر نہیں ہے، اگرچہ جواب امر ہوتا تو نَّغْفِرْ لَکُمْ کی طرح مجزوم ہوتا اور یوں فرمایا جاتا وَنَزِدِ الْمُحْسِنِیْنَ، غرضیکہ جواب کی صورت سے نکال کر اس کو مستقل وعدہ قرار دیا یہ خیال دلانے کے لئے کہ نکوکار اس زیادتی اجر کے درپے ہے، اس کو یہ اجر کی زیادتی مل کر رہے گی۔ اگرچہ وہ امتثال امر نہ کرے، اس سے اندازہ کیجئے کہ جب وہ امتثال اجر کرے گا تو اس کے اجر کا کیا عالم ہوگا؟ اور یہ طے شدہ امر ہے کہ وہ امتثال امر ضرور کرے گا، امتثال امر سے مراد ہے، باب القویہ میں سجدہ کرتے ہوئے داخل ہونا، اور حِطَّۃٌ کہنا حق تعالیٰ نے مغفرت کو تو قولوا اور ادخلوا پر موقوف کیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اے بدکارو! اور اے گنہگارو! اگر تم باب القویۃ میں سجدہ کرتے ہوئے داخل ہوئے اور تم نے حطۃ کی صدا لگائی تو ہم تمہارے گناہوں کو معاف فرمادیں گے، یہاں تک امر و جواب امر کا سلسلہ ختم ہوگیا، اب از سر نو نکوکاروں سے وعدہ کیا جارہا ہے۔

وسنزید المحسنین۔ جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ محسنین کو زیادتی اجر کا ملنا سابقہ امتثال امر پر موقوف نہیں ہے، گو اُن سے توقع یہی ہے کہ وہ امتثال امر کریں گے۔

فبدّل الّذین ظلموا قولاً غیر الّذی قیل لھم۔ یعنی جس توبہ و استغفار کا ان کو حکم دیا گیا تھا انہوں نے اُس کے بدلہ میں وہ چیزیں طلب کیں جن کی ان کے نفس میں خواہش پیدا ہوئی یعنی سامانِ دنیا۔

فانزلنا علی الذین ظلموا ۔ الذین ظلموا کو مکرر ذکر کیا گیا ہے، تاکہ اُن کے معاملہ کی قباحت کے اظہار میں زور پیدا ہو، اور یہ معلوم کہ اُن کے اوپر عذاب کا نازل کرنا اُن کے اس ظلم کی وجہ سے تھا کہ انھوں نے غیر مامور بہ کو مامور بہ کی جگہ پر رکھا۔ یا یہ کہئے کہ انھوں نے اپنی جانوں پر یہ ظلم کیا تھا کہ جو امور اُن کی ذات کی نجات کا باعث تھے ان کو چھوڑ کر ایسے امور اختیار کئے تھے جو ان کی ہلاکت کا باعث ہوئے۔

رجزًا من السماء بما کانوا یفسقون ۔ یعنی ایسا عذاب جس کا آسمان سے نزول طے ہو چکا تھا، اور یہ انکے فسق کی وجہ سے ہوا، اور رِجز درحقیقت وہ شئی ہے جس سے ناگواری ہو، اور رِجس بھی اسی معنی میں ہے، اور رُجز بضم الرا، اسی کا ایک لغت ہے، اور رجز سے مراد طاعون ہے، منقول ہے کہ ایک ساعت میں ۲۴ ہزار آدمی مرگئے۔

وَ اِذِ اسْتَسْقٰی مُوْسٰی لِقَوْمِهٖ لماعطشوا فی التیه فَقُلْنَا اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ اللام فیه للعهد علی ماروی انه کان حجرا طوریا مکعبا حمله معه وکان تنبع من کل وجه ثلث اعین یسیل کل عین فی جدول الی سبط وکانوا ستمائة الف وسعة المعسکر اثنا عشر میلا اوحجرا اهبطه ادم من الجنة ووقع الی شعیب فاعطاه مع العصا او الحجر الذی فرّ بثوبه لما وضعه علیه لیغتسل وبراه الله تعالی به عما رموه من الأُدْرَة فاشار الیه جبرئیل بحمله اوللجنس وهذا اظهر فی الحجة قیل لم یامره ان یضرب حجرا بعینه ولکن لما قالوا کیف بنا لو افضینا الی ارض لاحجارة بها حمل حجرا فی مخلاته وکان یضربه بعصاه اذا نزل فینفجر ویضربه بها اذا ارتحل فییبس فقالوا ان فقد موسی عصاه متنا عطشا فاوحی الله تعالی الیه لاتقرع الحجارة وکلّمها یُطعْك لعلهم یعتبرون وقیل کان الحجر من رخام وکان ذراعا فی ذراع والعصا عشرة اذرع علی طول موسی من اٰس الجنة وله شعبتان تتّقد ان فی الظلمة

ترجمۂ آیت اور جب موسیٰ نے اپنی قوم کے لئے پانی کی دُعا کی، تو ہم نے کہا کہ اپنے عصا سے پتھر کو مارو

ترجمۂ عبارت مع التشریح

یہ اُس وقت کا واقعہ ہے جب اُن کو میدانِ تیہ میں پیاس لگی تھی، الحجر اس میں لام تعریف عہد خارجی کا ہے، یعنی الحجر سے ایک متعینہ پتھر مُراد ہے جو کوہ طور سے لیا گیا تھا، وہ چار کونوں کا تھا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اُس کو ساتھ لے لیا تھا، اس کے ہر کونے سے تین چشمے ابلتے تھے، ہر چشمہ ایک نالی کی صورت میں ایک خاندان تک پہونچتا تھا بنی اسرائیل کی تعداد چھ لاکھ تھی، اور لشکر کی وسعت بارہ میل میں پھیلی ہوئی تھی، یا وہ پتھر مراد ہے جس کو حضرت آدم علیہ السلام جنت سے لے کر اُترے تھے، پھر وہ حضرت شعیب علیہ السلام تک پہنچا، حضرت شعیب علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عصا کے ساتھ یہ پتھر بھی عنایت فرمایا، یا یہ وہ پتھر ہے جس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے غسل کے وقت اپنے کپڑے رکھدیئے تھے اور وہ کپڑے لے کر بھاگ پڑا تھا، وجہ یہ تھی کہ اللہ تعالےٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس عیب سے بری کرنا چاہتا تھا جس کی بنی اسرائیل نے آپ پر تہمت رکھی تھی یعنی انتفاخ خصیتین، گویا وہ پتھر جب کپڑے لے کر بھاگا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو لوگوں نے دیکھ لیا کہ اُن میں یہ عیب نہیں ہے۔ اس موقع پر حضرت جبرائیل علیہ السلام نے مشورہ دیا کہ اس کو اٹھا لیجئے اور ساتھ رکھئے، یا الحجر کا لام تعریف جنس کے لئے ہے یہ توجیہ زیادہ ظاہر ہے کیونکہ اس سے حجت پوری طرح قائم ہوجاتی ہے اور یہ واضح ہوجاتا ہے کہ پانی کا پھوٹ نکلنا کسی خاص پتھر کی خصوصیت نہیں تھی بلکہ خالص معجزہ ہی تھا۔

قیل لم یا مرہ ان یضرب حجرًا بعاینہ۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر لام کو جنس پر محمول کریں گے تو مفہوم یہ ہوگا کہ اللہ تعالےٰ نے کسی معینہ پتھر پر ضرب لگانے کا حکم نہیں دیا تھا، بلکہ پتھر کی جنس میں سے کسی بھی پتھر پر مارنے کا حکم تھا، لیکن روایات بنی اسرائیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل نے اس اندیشہ کا اظہار کیا کہ جب ہم ایسی زمین پر پہونچیں گے جہاں کنکر پتھر نہیں ہیں تو ہمارا کیا حال ہوگا یعنی وہاں کس چیز پر عصا مار کر پانی نکالا جائے گا؟ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے تھیلے میں پتھر رکھ لیا اور جب کہیں قیام فرماتے تھے تو اسی پتھر پر عصا مارتے تھے اور وہ پھوٹ نکلتا تھا، پھر جب کوچ کرنا ہوتا تھا تو پھر اس پر عصا مارتے تھے وہ خشک ہوجاتا تھا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک متعینہ پتھر تھا یعنی وہ پتھر جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے تھیلے میں تھا، لہٰذا جنس کے معنی کیوں کر صحیح ہوئے؟ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ وہ پتھر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس حیثیت سے نہیں لیا تھا کہ معین طریقہ پر اسی کو لینے کا حکم دیا گیا تھا بلکہ اس لئے لیا تھا کہ جنس حجر کا وہ بھی ایک فرد ہے۔

فقالوا ان فقد موسیٰ عصاہ ۔ عصا اور حجر کے بارے میں جو تفصیلی روایت بیضاوی نے ذکر کی ہے یہ اسی کا جزو ہے یعنی بنی اسرائیل جب حجر کے بارے میں مطمئن ہوئے تو انہوں نے عصا کے بارے میں اندیشے ظاہر کرنا شروع کئے، کہنے لگے کہ اگر عصا موسیٰ گم ہوگیا تو ہم پیاس سے مرجائیں گے تو اللہ تعالےٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو وحی بھیجی کہ پتھر کو مارنے کی ضرورت نہیں ہے، اس سے صرف کہدو وہ تمہاری اطاعت کرے گا، شاید بنی اسرائیل اس سے سبق حاصل کریں، کہا جاتا ہے کہ وہ پتھر پتلا سا تھا اور ایک ہاتھ لمبا اور ایک ہاتھ چوڑا تھا، اور عصا دس ہاتھ کا تھا، یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قد کے بقدر، جنت کے درخت مورد کی لکڑی کا تھا، اس میں دو شاخیں تھیں جو رات میں روشن ہوجاتی تھیں۔

فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا متعلق بمحذوف تقديره فان ضربت فقد انفجرت او فضرب فانفجرت كما مر في قوله فتاب عليكم وقرئ عشِرة بكسر الشين وفتحها وهما لغتان فيه قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ كل سبط مَّشْرَبَهُمْ بعينهم التي يشربون منها كُلُوا وَاشْرَبُوا على تقدير القول مِن رِّزْقِ اللهِ يريد به ما رزقهم من المنّ والسلوى وماء العيون وقيل الماء وحده لانه يشرب ويوكل ماينبت به وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ولا تعتدوا حال فسادكم وانما قيده لانه وان غلب في الفساد فقد يكون منه ما ليس بفساد كمقابلة الظالم المعتدي بفعله ومنه مايتضمن صلاحا راجحا كقتل الخضر الغلام وخرقه السفينة ويقرب منه العبث غيرانه يغلب فيما يدرك حسا ومن انكر امثال هٰذه المعجزات فلغاية جهله بالله وقلة تدبره في عجائب صنعه فانه لما امكن ان يكون من الاحجار مايحلق الشعر وينفر الخل ويجذب الحديد لم يمتنع ان يخلق الله حجرا يسخره لجذب الماء من تحت الارض او لجذب الهواء من الجوانب وتصييره ماء بقوة التبريد ونحو ذالك

ترجمۂ آیت پس پھوٹ نکلے اس سے بارہ چشمے، ہر قبیلے نے اپنا اپنا گھاٹ معلوم کر لیا، کھاؤ اور پیو اللہ تعالےٰ کی روزی میں سے اور زمین میں فسادی بن کر نہ پھرو۔

ترجمہ عبارت مع التشریح فانفجرت کا تعلق جملۂ محذوفہ سے ہے، تقدیری عبارت ہے فَاِنْ ضَرَبْتَ فقد انْفَجَرَتْ یعنی اگر تم نے عصا کو پتھر پر مارا، تو بس ادھر مارا اور اُدھر چشمہ پھوٹ نکلا۔ یا تقدیری عبارت ہے فَضَرَبَ فانْفَجَرَتْ یعنی موسیٰ نے عصا مارا اور چشمے پھوٹ نکلے، یہ محذوفات ومقدرات ایسے ہی ہیں جیسے فرمان باری تعالےٰ فتاب علیکم میں بیان ہوئے ہیں، اور عشرۃ کا لفظ جب اثنان یا ثالثۃ وغیرہ کے ساتھ مرکب ہو کر استعمال ہوتا ہے تو اس کے شین میں دو لغتیں اور بھی ہوتی ہیں، سین کا کسرہ اور شین کا فتحہ، اور قرأنے ان دونوں لغات کے ساتھ پڑھا ہے، یعنی اثنتا عَشِرَۃ عَیْنًا۔ اور اثنتا عَشَرَۃَ عینًا کل اُنَاس سے بنی اسرائیل کا ہر قبیلہ اور خاندان مراد ہے۔ مَشْرَبَهُمْ یعنی وہ چشمہ جس سے اس خاندان کو پانی پینا ہے، کلوا واشربوا اس

سے پہلے قُلنا لھم مقدر ہے مِنْ رزق اللہ رزق سے مراد وہ ہے جو اللہ تعالےٰ نے ان کو عطا کیا تھا، یعنی مَن وسلویٰ اور چشموں کا پانی، پس کلوا متوجہ ہے مَن وسلویٰ کی جانب اور اِشربُوا متوجہ ہے ماء العیون کی جانب یعنی مَن وسلویٰ کھاؤ اور چشموں کا پانی پیو، بعض کہتے ہیں رزق سے مراد صرف پانی ہے۔ اس لئے کہ خود پانی پیاجاتا ہے اور پانی سے جو کچھ اُگتا ہے اس کو کھایا جاتا ہے، لہٰذا کلوا واشربوا کا امر اس تفسیر پر بھی منطبق ہے۔

وَلَا تَعْثَوْا فِی الْاَرْضِ مفسدین۔ لاتعثوا کے معنی ہیں حد سے تجاوز نہ کرو، اور مفسدین لاتعثوا کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے۔ لہٰذا ترجمہ ہوگا کہ تم اپنے فساد کرنے کی حالت میں حد سے تجاوز نہ کرو، شاید مقصود یہ ہے کہ نہ فساد کرو اور نہ حد سے تجاوز کرو۔ اور لا تعثوا کو مفسدین کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عَثیٰ جس سے لا تَعْثَوا بنایا گیا ہے اگرچہ فساد کے معنی میں اس کا استعمال غالب ہے لیکن کبھی ایسی چیز پر بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جو فساد نہیں ہوتی جیسے ظالم متعدی کے بدلہ میں اس پر اعتداء کرنا باوجودیکہ فساد نہیں ہے لیکن اس پر عَثَا کا لفظ بولا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اُس صورت میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جس میں صلاح کا پہلو غالب ہو جیسے حضرت خضر علیہ السلام کا لڑکے کو قتل کرنا اور کشتی میں شگاف ڈالدینا، پس مفسدین کے ساتھ مقید کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مخاطبین کو اُس چیز سے منع کرنا مقصود ہے جس میں صرف فساد ہی کے معنی ہیں کوئی دوسرا پہلو اس میں نہیں ہے۔

عَثَا۔ یَعْثُو، عَثْوًا، باب نصر سے ناقص واوی اور عَثِیَ یَعْثیٰ، عَثیً، وَعِثِیًّا باب سمع سے اَفْسَدَ کے معنی میں ہے، یہ تو اس کا استعمال ناقص کی صورت میں ہے، اور اسی میں معمولی سا قلب کیا جائے تو اجوف یائی عَاثَ، یَعِیثُ، عَیْثًا ہوتا ہے یہ بھی فساد کے معنی میں ہے۔ بیضاوی چاہتے ہیں کہ ناقص یائی جس پر قرآن نازل ہوا ہے اُس کے درمیان اور اجوف یائی کے درمیان فرق کریں چنانچہ فرماتے ہیں کہ عَیْثٌ اگرچہ عَثیٌ کے معنی سے قریب ہے لیکن دونوں کے معنی میں فرق ہے، عیثٌ عموماً اس فساد میں استعمال ہوتا ہے جو محسوس ہو، اور عَثیٌ دونوں میں عام ہے، محسوس میں بھی اور غیر محسوس میں بھی، ومن انکر امثال ھٰذہ المعجزات عصا کا سانپ بن کر دوڑنے لگنا، چھوٹے سے پتھر سے بارہ چشموں کی سوتوں کا پھوٹ نکلنا وغیرہ معجزات ہیں قاضی فرماتے ہیں کہ کچھ لوگ ان معجزات کے منکر ہیں، لیکن یہ انکار اس پر مبنی ہے کہ منکر اللہ تعالیٰ کی شان سے جاہل ہے اور اس کی عجیب وغریب مخلوقات میں اس نے بہت کم غور کیا ہے، جو لوگ فاعل مختار کے وجود کا اعتقاد رکھتے ہیں یہ شبہات اُن کے خواب وخیال میں بھی نہیں آسکتے، اور جو قادر مختار کے وجود پر ایمان نہیں رکھتے اُن کے اوپر جہل اور غباوت، کی ظلمت چھائی ہوئی ہے، ورنہ وہ یہ غور کرسکتے ہیں کہ جب ہمارے سامنے پتھروں کی ایک ایسی قسم موجود ہے، جس کو بالوں پر رکھدیا جائے تو بال غائب ہوجائیں۔ اسی طرح ایک قسم پتھروں کی ایسی ہے جس کی طبیعت سرکہ کے منافی ہے، اس کو سرکہ میں ڈالیئے تو اچھل کر باہر آجائے گا، ایک پتھر ہے جو مقناطیسی خاصیت رکھتا ہے اور لوہے کو اپنی جانب کھینچ لیتا ہے، جب اللہ تعالےٰ نے ہمارے سامنے ایسی چیزیں رکھدی ہیں تو کیا اس قادر وتوانا کے یہاں یہ بعید ہے کہ ایسا پتھر پیدا فرمادے جو پانی کو زمین کے

نیچے سے کھینچ لے یا اپنے چاروں طرف سے ہوا کو جذب کرلے اور قوت تبرید یا اسی جیسی مخفی تدبیر سے اس کو پانی بنا دے ۔

وَاِذْ قُلْتُمْ یٰمُوْسٰی لَنْ نَّصْبِرَ عَلٰی طَعَامٍ وَّاحِدٍ یریدبه ما رزقوا فی التیه من المن والسلوی وبوحدته انه لا یختلف ولا یتبدل کقولهم طعام مائدة الامیر واحد یریدون انه لا تتغیر الوانه ولذلك اجموا اوضرب واحد لانهما معا طعام اهل التلذذ وهم کانوا فلاحة فنزعوا الی عکرهم واشتهوا ما القوه فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ سله لنا بدعائك ایاه یُخْرِجْ لَنَا یظهرلنا ویوجد وجزمه لانه جواب فادع فان دعوته سبب الاجابة مِمَّا تُنْبِتُ الْاَرْضُ مِنْۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَ فُوْمِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا من الاسناد المجازی واقامة القابل مقام الفاعل ومن للتبعیض تفسیر وبیان وقع موقع الحال وقیل بدل باعادة الجار والبقل ما انبته الارض من الخضر والمراد به اطائبه التی توکل والفوم الحنطة و بقال للخبز ومنه فوموا لنا وقیل الثوم وقُرِیَٔ قُثَّائِهَا بالضم وهی لغة فیه

ترجمۂ آیت اور جب تم نے کہا کہ اے موسیٰ ہم ایک کھانے کے اوپر ہرگز صبر نہ کرسکیں گے، لہٰذا ہمارے لئے اپنے رب سے دعا کرو کہ وہ ہمارے لئے وہ چیزیں پیدا کرے جو زمین سے اُگتی ہیں یعنی زمین کی ترکاری، اس کی ککڑی، اس کا گیہوں، اس کی مسور اور اس کی پیاز

ترجمۂ عبارت وتشریح طعام واحد سے وہ چیزیں مراد ہیں جو اُن کو میدانِ تیہ میں عطا کی گئیں تھیں یعنی منّ وسلویٰ اور اس کے واحد ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ متنوع اور متبدل نہیں ہوتا، جیسے کہتے ہیں طعام الامیر واحدٌ مقصود اس سے یہ ہوتا ہے کہ اس کھانے میں ایک ہی لون رہتا ہے، مختلف الوان نہیں رہتے اور یک رنگی ہی کی وجہ سے وہ اکتا گئے تھے، یا طعامِ واحد سے مراد قسم واحد ہے، یعنی امیرانہ قسم کا کھانا، کیونکہ دونوں کھانے اہل تنعم کے تھے، جن کی معیشت میں ترفّہ ہوتا ہے وہ اُس قسم کا کھاتے ہیں، اور یہ لوگ کاشتکار تھے لہٰذا اپنی اصلیت کی جانب ان کی طبیعت کا ابھار ہوا اور جن چیزوں کی ایام زراعت میں عادت تھی اُن کی خواہش پیدا ہوئی۔ فادع لنا ربك یعنی اپنے رب سے دعا کر کہ ہمارے لئے یہ چیزیں مانگئے ۔ یخرج لنا ہمارے لئے وہ ظاہر فرمادے، ان چیزوں کو موجود کردے، اور یخرجْ مجزوم اس لئے ہے کہ فادعُ کا جواب ہے، اور چونکہ امر سبب ہوتا ہے جواب امر کے لئے، اس لئے یہ ترکیب استعمال ہوئی تاکہ واضح ہو کہ حضرت

کی دعا سبب بنی اس مقبولیت کا، مِمَّا تُنْبِتُ الارض ۔ ارض کی جانب انبات کی نسبت مجازاً ہے اور علت فاعلہ کی جگہ پر علتِ قابلہ یعنی ارض کو رکھ دیا گیا ہے اور مما کا مِنْ تبعیض کے لئے ہے، کیونکہ وہ تمام نباتاتِ ارض کے طالب نہیں تھے صرف بعض کے تھے، مِن بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها ۔ یہ مِمَّا تنبتُ الارض کی تفسیر اور اُس کا بیان ہے اور ترکیب نحوی کے لحاظ سے حال کے درجے میں ہے، اور بعض نے کہا کہ باعادۂ حرفِ جار بدل ہے، اور بقل زمین سے اگنے والی سبزی ہے، لیکن اس سے مراد لذیذ سبزیاں ہیں جو کھائی جاتی ہیں اور فوم گیہوں ہے اور روٹی کے لئے بھی بولا جاتا ہے، اور اسی سے ماخوذ ہے فَوِّموا لنا ہمارے لئے روٹی پکاؤ، اور بعض کہتے ہیں کہ فوم لہسن ہے ۔ اور قِثَّاءٌ میں ایک لغت قُثَّاءٌ ہے۔

قَالَ ای الله تعالىٰ او موسیٰ علیه السلام اَتَسْتَبْدِلُوْنَ الَّذِیْ هُوَ اَدْنیٰ اقرب منزلة وادون قدرا واصل الدنو القرب فی المكان فاستعير للخسة كما استعير البعد فی الشرف والرفعة فقيل بعيد المحل بعيد الهمة وقرئ ادنا من الدناءة بِالَّذِیْ هُوَ خَیْرٌ يريد به المن والسلوىٰ فانه خير فی اللذة والنفع وعدم الحاجة الى السعی اِهْبِطُوْا مِصْرًا انحدروا اليه من التيه يقال هبط الوادی اذا نزل به وهبط منه اذا خرج منه وقرئ بالضم والمصر البلد العظيم واصله الحد بين الشيئين وقيل اراد به العلم وانما صرفه لسكون وسطه او على تاويل البلد ويؤيده انه غير منون فی مصحف ابن مسعود وقيل اصله مصرائم فعرب فَاِنَّ لَكُمْ مَّا سَاَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ احيطت بهم احاطة القبة بمن ضربت عليه الصقت بهم من ضرب الطين على الحائط مجازاة لهم على كفران النعم واليهود فی غالب الامر اذلاء مساكين اما على الحقيقة او على التكلف مخافة ان تضاعف جزيتهم وَبَآءُوْ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ رجعوا به او صاروا احقاء بغضبه من باء فلان بفلان اذا كان حقيقا بان يقتل به واصل البوء المساواة ـــ

ترجمہ (آیت) موسیٰ نے کہا کیا حقیر ترین چیز کو اس چیز کے بدلے میں لے رہے ہو جو بہترین ہے ؟ اچھا! جا رہو تم کسی شہر میں تو یقینا تم کو وہ چیزیں ملیں گی جن کو تم نے مانگا ہے، اور لازم کردی گئی ان کے اوپر ذلت اور محتاجی اور لوٹے وہ اللہ تعالیٰ کے غضب کے ساتھ۔

(عبارت) قال کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے یا موسیٰ علیہ السلام ہیں، ادنیٰ یعنی نیچے درجہ اور کم مرتبہ کی چیز، اور دُنُوٌّ کے اصل معنی قرب مکانی کے ہیں، پھر مجازاً خست وحقارت کے لئے استعمال ہونے لگا جیسا کہ بعد شرافت اور بلندی رتبہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں بعید المحل، بعید الھمۃ۔ بلند مرتبہ بلند ہمت اور ایک قرات اَدْنَأُ مہموز اللام کی ہے، یہ دَنَاءَۃٌ سے ماخوذ ہے۔ بالذی ھو خیر۔ الذی ھو خیر سے مراد من وسلویٰ ہے، کیونکہ لذت اور نفع میں بھی وہ بہتر ہے اور اس کے لئے سعی محنت کی بھی ضرورت نہیں، اِهْبِطُوا مصراً یعنی میدان تیہ سے نکل کر شہر میں اترو، بولتے ہیں ھبطوا وادی جبکہ وادی میں اُترے اور اس میں ٹھہرے اور ھَبَطَ من الوادی اُس وقت کہتے ہیں جب وادی سے نکل جائے اور ایک قرات اُھْبُطُوا ہے، ہمزہ اور باء کے ضمہ کے ساتھ اور مصر بڑے شہر کو کہتے ہیں، اور اصل معنی دو چیزوں کے درمیان حدِ فاصل کے ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں کہ مصر علم ہے اور اس سے متعین شہر مراد ہے، اب رہی یہ بات کہ یہ منصرف کیوں ہے تو اس کی وجہ اس کا ساکن الاوسط ہونا ہے یا یہ کہ مصر البلد کی تاویل میں ہے لہٰذا مذکر ہونے کی بنا پر صرف ایک سبب کا عامل ہے، اور علمی معنی کے مراد لئے جانے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مصحف ابن مسعود میں مِصْرَ بغیر تنوین کے آیا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مصر دراصل مِصْرَائیم بروزن اسرائیل تھا پھر اس کو عربی بنایا گیا تو مصرا ردیا، وضربت علیھم الذلۃ یعنی ذلت اور محتاجی نے ان کے اوپر اس طرح گھیراڈالا جیسے خیمہ اور قبہ کا گھیرا اُن لوگوں پر ہوتا ہے جو اُس کے نیچے ہوتے ہیں اور ذلت اور محتاجی ان کے اوپر اس طرح لیس دی گئی جیسے مٹی دیوار پر لیس دی جاتی ہے یہ کفران نعمت کی سزا تھی جو ان کو دی گئی، اور عموماً وہ نسل ذلیل اور مسکون ہے یا تو حقیقتاً یا بتکلف کہ کہیں اُن پر جزیہ زیادہ نہ کر دیا جائے، وَبَاءُوْا بغضب من اللہ۔ یعنی لوٹے اللہ تعالیٰ کے غضب کے ساتھ یا مستحق ہوگئے اللہ تعالیٰ کے غضب کے، یہ نکلا ہے باءَ فلانٌ بفلانٍ سے، یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ فلاں اس لائق ہو کہ اس کو فلاں کے عوض قتل کر دیا جائے اور بَوْءٌ کے اصل معنی ہیں مساوی اور ہم پلہ ہونا، جوہری کہتے ہیں دَمُ فلانٍ بَوَاءٌ لِدَمِ فلانٍ اذا کان کفوًا لہ (مختار الصحاح) یعنی فلاں کا قتل فلاں کے قتل کے مساوی ہے

تشریح جب قوم موسیٰ کو اناج اور ترکاریوں کی یاد آئی اور انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے درخواست کی کہ اللہ تعالیٰ سے ان چیزوں کے لئے دعا کیجئے تو پہلے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان کی اس درخواست پر حیرت وتعجب کا اظہار کیا کہ بہترین چیزوں کو چھوڑ کر حقیر ترین چیزوں کو اختیار کر رہے ہو، استبدال کے معنی یہی ہیں کہ ایک چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز کو اختیار کیا جائے۔ اظہار تعجب کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی اور اللہ تعالیٰ نے وہ دعا اس طرح قبول فرمائی کہ میدان تیہ سے نکل کر مصر میں داخلہ کا حکم یا اس کی اجازت عطا فرمائی، گویا یہ فرمایا گیا کہ جو اناج اور ترکاریاں تم لوگ مانگ رہے ہو وہ سنگلاخ یا ریتیلے صحرا میں کہاں ملیں گی ؟

مِصْرًا - ابن جریر فرماتے ہیں کہ قراءات معتبرہ اس پر متفق ہیں کہ مِصْرًا تنوین کے ساتھ ہے، اگر کوئی قراءت بغیر تنوین کے ہے تو شاذ و نادر ہی ہے، اگر تنوین کو تنکیر کے لئے قرار دیں تو مصر کے معنی بلدۃ من البلاد ہوں گے کوئی بھی شہر اس کا مصداق ہوگا، اور اگر عدم تنوین برائے تعریف وعلمیت ہے تو مصر سے مراد مصر فرعون ہوگا، یہ بات اس لئے کہی گئی کہ مصرًا کو مُنَوَّن پڑھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مصر سے غیر متعین شہر مراد ہو، کیونکہ جو لوگ مصر سے، مصر فرعون مراد لیتے ہیں وہ تنوین کا جواب یہ دیتے ہیں کہ مصر اپنے معنی اور مراد کے لحاظ سے معرفہ ہے اور غیر منصرف ہے، لیکن مصحفِ عثمانی میں تنوین کے ساتھ لکھا ہوا ہے اس لئے اُس خط کی پیروی میں تنوین کے ساتھ لکھا بھی جاتا ہے اور تنوین ہی کے ساتھ پڑھا بھی جاتا ہے۔ جیسے قواریرا قواریر من فضة، میں قواریرًا غیر منصرف ہے۔ لیکن مصحف میں چونکہ اسی طرح لکھا ہوا ہے اس لئے اسی طرح اب تک لکھا جا رہا ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ یہاں مصر سے کیا مراد ہے اس میں دو گروہ ہو گئے ہیں، ایک گروہ کہتا ہے کہ مصر سے مصر فرعون مراد ہے۔ پس اھبطوا مصرًا فرمانے کے معنی یہ ہوئے کہ جس شہر سے تم آئے ہو اسی میں واپس جاؤ، چنانچہ بنی اسرائیل مصر واپس ہوئے اور وہیں پھر آباد ہو گئے، اس کی دلیل فرمانِ باری ہے فَاَخْرَجْنٰهُمْ مِّنْ جَنّٰتِ فِرْعَوْنَ کے وزروع ومَقَامٍ کریم، کَذٰلِكَ وَاَوْرَثْنٰهَا بنی اسرائیل" تو ہم نے اُن کو باغات اور چشموں اور خزانوں اور عزت کی مجلسوں سے نکالا، بات ٹھیک اس طرح ہوئی، اور ان کا وارث بنی اسرائیل کو بنایا، نیز دوسری جگہ ارشاد ہے کَمْ تَرَكُوْا مِنْ جَنّٰتٍ وَّعُيُوْنٍ وزروع ومقام کریم ونعمة کانوا فیہا فاکھین، کذالك واورثناھا قومًا آخرین۔ کتنے باغات اور چشمے اور کھیتیاں اور معزز مجلس اور وہ آسائش جس میں مزے اڑا رہے تھے سب چھوڑ گئے" بات یوں ہی ہوئی، اور دوسرے لوگوں کو ہم نے ان کا وارث بنایا" ان دونوں آیتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کو مصر کا وارث بنایا گیا، اور وارث بنانے کی صورت یہی ہے کہ وہ مصر واپس گئے اور وہاں آباد ہو گئے، دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ بنی اسرائیل مصر کو واپس نہیں ہوئے بلکہ ملکِ شام میں جا کر آباد ہوئے، جس کی پیشین گوئی یا جس کا حکم ان لفظوں میں دیا گیا تھا یا قوم ادخلوا الارض المقدسة التی کتب اللّٰہ لکم ولا ترتدوا علی ادبارکم فتنقلبوا خاسرین یہاں ارض مقدس سے سرزمین شام مراد ہے، جس وقت ان کو اس میں داخل ہونے کا حکم دیا گیا تھا، اُس وقت داخلہ جہاد کے ذریعہ ہو سکتا تھا لیکن بنی اسرائیل نے پہلوتہی کی اس کی سزا میں چالیس سال تک مارے مارے پھرتے رہے، پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد حضرت یوشع ابن نون کا دور آیا، اس وقت یہ لوگ شام میں آباد ہوئے اور پہلے گروہ نے جو وَاَوْرَثْنٰهَا بَنِیْ اسرائیل سے استدلال کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وراثت سے مراد تسلط ہے یعنی بنی اسرائیل ملکِ شام میں رہتے تھے لیکن مصر بھی ان کے تسلط میں تھا۔

امام المفسرین ابن جریر فرماتے ہیں کہ مصر کی یہ دو تفسیریں ہیں لیکن کتاب وسنت میں اس کی کوئی تعیین نہیں ملتی، اس لئے ہم قطعی طور پر کسی تفسیر کو صواب اور دوسری کو خطا نہیں کہہ سکتے، لیکن ہمارے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب اللہ تعالیٰ سے بنی اسرائیل کی مطلوبہ چیزوں یعنی اناج اور سبزی

وغیرہ کے لئے دُعا کی تو جواب یہ دیا گیا کہ یہ چیزیں اگر مطلوب ہیں تو کسی بستی یا شہر میں جا کر قیام کریں وہاں یہ چیزیں مل جائیں گی، اب اُس بستی یا شہر کا مصداق وہ مصر بھی ہو سکتا ہے جس سے نکل کر آئے تھے اور ارض مقدس کا کوئی شہر بھی اس کا مصداق ہو سکتا ہے۔

وَضُرِبَتْ علیھم الذلة والمسکنة وباءُوا بغضب من الله، ضَرَبَ الامیرُ الجزیة علی اھل الذمة، امیر نے ذمیوں پر جزیہ واجب کیا، ضرب الرجل علی عبدہ الخراج، آقا نے اپنے غلام پر خراج کو واجب کیا، ضرب الامیر علی الجیش البعث، امیر لشکر نے لشکر پر روانگی کو واجب کیا، ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ ضرب علیہ کے معنی واجب اور لازم کر دیتے کے ہیں، ذلت، ذلّ ذُلاًّ کا اسم ہیئت ہے مراد ہے حقارت، چھوٹاپن اور مسکنہ کے معنی محتاجی اور فاقہ کے ہیں، آیت کا مفہوم ہوا کہ بنی اسرائیل کے لئے ذلت اور محتاجی کو لازم کر دیا گیا۔

ابن جریر کہتے ہیں کہ ذلت سے مراد ہے چھوٹا بن کر جزیہ ادا کرنا، اور بیضاوی کہتے ہیں کہ مسکنہ یہ ہے کہ اگر محتاج نہ بھی ہوں تو جزیہ کے بڑھ جانے کے ڈر سے محتاج بنے رہتے ہیں، اگر یہود کی دولت دیکھ کر کسی کو اشکال ہو کہ آج کل تو وہ ذلیل و محتاج نہیں ہیں، تو اس کا جواب جدید مفسرین نے بہت عمدہ دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ عالمی خبریں شائع کرنے والے اور اقوام عالم کو دیکھ کر اُن کے احوال لکھنے والے لکھتے ہیں کہ بحیثیت مجموعی سب سے زیادہ غربت کی شروع یہود میں ہے۔ ان کے صرف چند افراد بہت زیادہ مالدار ہیں بقیہ تمام بہت زیادہ محتاج ہے، اور غربت و تمول کا اعتبار مجموعہ سے ہوتا ہے اشخاص سے نہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تفسیر ماجدی کا وہ نوٹ جو اس آیت کے ذیل میں ہے، دوسری جانب جو بات راقم الحروف کے ذہن میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ حکم اُس خصوصی نسل کے لئے ہے جو ابًا عن جد انبیاء سے تمرد کرتی چلی آ رہی ہے، مذہب یہودیت کے ہو جانے والے کے لئے نہیں ہے، اُس نسل کے لوگوں کو ٹٹولا جائے تو وہ ذلیل و مسکین ہی ملیں گے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ذلت اور محتاجی باطنی بھی ہوتی ہے جیسے حدیث شریف میں ہے۔ ما فتح العبد باب مسئلة الا فتح الله علیه باب الحاجة۔ جب بھی بندہ سوال کا دروازہ کھولتا ہے تو اللہ تعالےٰ اُس کے اوپر محتاجی کا دروازہ کھول دیتے ہیں، یعنی مانگنے کی عادت جس نے ڈالی تو طبعًا وہ محتاج ہی رہتا ہے، اس کی تصدیق کو بنی اسرائیل باطنی طور پر ذلیل و محتاج ہیں اُن کی حرص مال سے ہوتی ہے جو عالم پر آشکارا ہے اور جن پر وہ دوران جنگ قابو پاتے ہیں اُن کے ساتھ جو بہیمانہ سلوک کرتے ہیں اُس سے اُن کی ذلت معلوم کی جا سکتی ہے۔

راقم آثم نے اپنی رائے ڈرتے ڈرتے لکھی ہے اور چونکہ اس رائے پر کوئی منصوص قرینہ نہیں ہے۔ اس لئے اس کو ایک نکتہ ہی سمجھا جائے۔ تفسیر آیت نہ قرار دیا جائے۔ خدا کی پناہ اس سے کہ ہم اپنی رائے سے کلام اللہ کی تفسیر کریں۔

ذٰلِك اشارة الى ماسبق من ضرب الذلة والمسكنة والبوء بالغضب
بِاَنَّهُمْ كَانُوْا يَكْفُرُوْنَ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيّٖنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ط
بسبب كفرهم بالمعجزات التى من جملتها ما عدّ عليهم من فلق البحر واظلال الغمام وانزال المنّ والسلوىٰ وانفجار العيون من الحجر او بالكتب المنزلة كالانجيل والقراٰن واٰية الرجم والتى فيها نعت محمد صلے الله عليه وسلم من التورٰية وقتلهم الانبياء فانهم قتلوا شعيبًا وزكريّا ويحيىٰ وغيرهم بغير الحق عندهم اذ لم يروا منهم مَا يعتقدون به جواز قتلهم وانما حملهم على ذٰلك اتباع الهوٰى وحب الدنيا كما اشار اليه بقوله ذٰلك بِمَا عَصَوْا وَّكَانُوْا يَعْتَدُوْنَ ٥ اى جرّهم العصيان والتمادى والاعتداء فيه الى الكفر بالاٰيات وقتل النبيين فان صغار الذنوب سبب يؤدى الى ارتكاب كبارها كما ان صغار الطاعات اسباب مؤدية الى تحرى كبارها وقيل كرر الاشارة للدلالة على ما لحقهم كما هو بسبب الكفر والقتل فهو بسبب ارتكابهم المعاصى واعتدائهم حدود الله وقيل الاشارة الى الكفر والقتل والباء بمعنى مع وانما جوزت الاشارة وينفرد الى شيئين فصاعدا على تاويل ما ذكر او تقدم للاختصار ونظيره فى الضمير قول روبة فيها خطوط من سواد وبلق * كانه فى الجلد توليع البهق - والذى حسّن ذٰلك ان تثنية المضمرات والمبهمات وجمعهما وتانيثهما ليست على الحقيقة ولذٰلك جاء الذى بمعنى الجمع -

ترجمہ (آیت) یہ اس سبب سے کہ وہ لوگ اللہ تعالےٰ کی نشانیوں کا انکار کرتے تھے اور انبیاء کو ناحق قتل کرتے تھے، یہ اس سبب سے کہ انہوں نے نافرمانی کی اور حد سے گذر جاتے تھے۔

(عبارت) ذلك سے سابقہ اشیاء کی جانب اشارہ ہے یعنی ذلت اور محتاجی کو لازم کردینا اور بنو اسرائیل کا غضب الٰہی کو لے کر لوٹنا، بانهم كانوا يكفرون الآیہ یعنی بہ سبب اس کے کہ انہوں نے ان معجزات کا انکار کیا جن میں سے بعض معجزات وہ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے شمار کروایا ہے، یعنی دریا کو پھاڑ کر راستہ دینا اور بادلوں کا سایہ کرنا اور من وسلویٰ کو اتارنا اور پتھر سے چشموں کا جاری ہونا، یا مراد ہے کتب منزلہ کا انکار جیسے انجیل اور قرآن اور آیت رجم اور وہ آیاتِ تورات ہیں جن میں محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے اوصاف لکھے ہوئے ہیں اور انبیاء کرام کو قتل کرنا کیونکہ انہوں نے حضرت شعیب اور حضرت زکریا اور حضرت یحییٰ اور اُن کے سوا دوسرے انبیاء کرام کو قتل کیا، اور یہ قتل خود قاتلین کی نظر میں ناحق تھا کیونکہ قتل کرنے والوں نے ان انبیاء کرام میں ایسی کوئی بات نہیں دیکھی تھی جس کی بناء پر ان کے قتل کیلئے جائز سمجھتے، قتل پر آمادہ کرنے والی چیز تو صرف خواہشِ نفس کی پیروی اور حبِ دنیا تھی، جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے اس کی جانب اپنے اِس قول سے اشارہ فرمایا ہے ذالك بما عصوا وكانوا يعتدون یعنی ان کی معصیت شعاری اور معصیت میں حد سے تجاوز اُن کو یہاں تک کھینچ لایا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی آیتوں کا کفر کیا۔ اور انبیاء کو قتل کیا، کیونکہ چھوٹے گناہوں کا ارتکاب ایسا سبب ہے جو بڑے گناہوں کے ارتکاب تک پہنچا دیتا ہے جیسا کہ چھوٹی عبادتیں وہ اسباب ہیں جو بڑی طاعتوں کی جستجو تک پہنچاتی ہیں، اور بعض نے یہ کہا ہے کہ ذالك کے اشارہ کی تکرار اس حقیقت پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ بنی اسرائیل کو جو کچھ پیش آیا وہ جیسا کہ کفر اور قتل کے سبب سے ہے اسی طرح وہ ان کے معصیتوں کے ارتکاب اور اللہ تعالیٰ کی حدود سے تجاوز کرنے کی وجہ سے بھی ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ ذالك کا اشارہ کفر اور قتل کی جانب ہے اور بما عصوا کی با معنی میں مع کے ہے، اور دو یا دو سے زائد چیزوں کی جانب لفظ مفرد کے ذریعہ اشارہ اس لئے جائز ہے کہ مشار الیہ اختصار کے پیش نظر ما ذكر یا ما تقدم میں موجود ہے، شعر ہے ؎ فيها خطوط من سواد وبلق * كانه في الجلد توليع البهق۔ یہاں كانه کی ضمیر مفرد کا مرجع بظاہر مثنیٰ ہے اور مشار الیہ کے مثنیٰ ہونے کے باوجود اسم اشارہ کو مفرد لانے کا جواز یہ ہے کہ مضمرات اور مبہمات یعنی اسماء اشارہ اور اسماء موصولہ کا مثنیٰ اور جمع لانا اور مؤنث لانا حقیقت پر مبنی نہیں ہے، یعنی درحقیقت وہ نہ مثنیٰ ہوتے ہیں اور نہ جمع اور نہ مؤنث، یہی وجہ ہے کہ الذی جمع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

تشریح بنی اسرائیل پر ذلت اور محتاجی لازم کردی گئی اور وہ غضب الٰہی کے مستحق ٹھہرے، ذلت اور محتاجی اور استحقاقِ غضب الٰہی یہ تین چیزیں ہوئیں، ان تینوں چیزوں کا سبب دو باتیں ہیں اول بنی اسرائیل کا کفر بالآیات۔ دوم قتل انبیاء، اور ان دونوں باتوں کا سبب دوسری دو باتیں ہیں اول ان کی معصیت شعاری، دوم ان کا حد سے تجاوز کرنا، چھوٹے گناہ بڑے گناہوں کا سبب بنتے ہیں، پس معصیت اور حد سے تجاوز مقابلتہً اگرچہ چھوٹے گناہ ہیں تو یہی چھوٹے گناہ کفر آیات اور قتل انبیاء جیسے بڑے گناہوں کا سبب بن گئے۔ ہماری اس تفسیر سے یہ واضح ہو گیا ہوگا کہ باتهم كانوا يكفرون اور بما عصوا کی باء سببیت کے لئے ہے اور پہلے والے ذالك کا مشار الیہ ضرب ذلت ومسکنہ اور استحقاق غضب الٰہی ہے اور دوسرے والے ذالك کا مشار الیہ کفر بالآیات اور قتل انبیاء ہے، بیضاوی نے یہ تفسیر جس اسلوب میں بیان کی ہے

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہی تفسیر ان کے نزدیک راجح ہے، یعنی یہ تفسیر ذکر کرتے ہوئے بیضاوی نے قیل کا لفظ استعمال نہیں کیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس تفسیر میں ان کے نزدیک ضعف نہیں ہے، دوسری تفسیر یہ ہے کہ باء دونوں جگہ سببیت کے لئے ہو اور دونوں جگہ ذالك کا مشارٌ الیہ ایک ہو، اور معنی یہ ہوں کہ ضرب ذلت ومسکنہ اور استحقاق غضب الٰہی کا سبب جس طرح کفر بالآیات اور قتل انبیاء ہے، اسی طرح معصیت اور حد سے تجاوز بھی ایک سبب ہے۔ اور ذالك کو مکرر لانے میں نکتہ یہ ہے کہ ہر سبب کا استقلال ظاہر ہو، یعنی جس طرح کفر اور قتل مستقل سبب ہیں اسی طرح معصیت اور اعتداء بھی مستقل سبب ہیں، کوئی کسی کے تابع نہیں ہیں، اگر ذالك کو مکرر نہ لاتے اور یوں فرما دیتے" وبما عصوا وکانوا یعتدون" تو چونکہ واؤ جمعیت کے لئے آتا ہے اس لئے یہ مفہوم ہوتا کہ کفر بالآیات وقتل انبیاء و معصیت اور اعتداء کا مجموعہ سبب ہے سابق اشیاء کا۔ ہر واحد مستقلاً سبب نہیں ہے۔

یہ توجیہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں ذالك کو سابق کی تاکید پر محمول کیا گیا ہے کسی نئے معنی پر محمول نہیں کیا گیا ہے برعکس پہلی تفسیر کے کہ وہاں ذالك جدید معنی پر محمول ہے، اور قاعدہ ہے کہ التاسیس خیر من التاکید بالافادۃ افضل من الاعادۃ۔

تیسری تفسیر یہ ہے کہ ذالک ثانی کا مشارٌ الیہ کفر آیات اور قتل انبیاء ہے اور بما عصوا کی باء معنی میں مع کے ہے۔ اب مفہوم یہ ہوگا کہ بنی اسرائیل پر ذلت ومحتاجی لازم کردی گئی اور وہ غضب الٰہی کے مستحق ٹھہرے سبب یہ تھا کہ وہ کفر آیات کرتے تھے اور قتلِ انبیاء کے مرتکب ہوتے تھے اور کفر او قتل کے ساتھ ساتھ ان میں یہ خرابی بھی پائی جاتی تھی کہ وہ معصیت شعار اور حد سے متجاوز تھے۔

بغیر الحق۔ اس قید پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ انبیاء کا قتل تو ناحق ہی ہوتا ہے، اس کے ناحق ہونے میں تو کوئی شک نہیں پس بغیر الحق کی قید بڑھانے سے کیا مقصود ہے؟ اس کا جواب بیضاوی نے عندھم کے لفظ سے دیا ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ بغیر الحق کی قید کا مطلب یہ ہے کہ انبیاء کا قتل جس طرح دوسرے لوگوں کے نزدیک ناحق تھا اسی طرح خود قاتلین کے نزدیک بھی ناحق تھا وہ یہ قتل حق سمجھ کر نہیں کر رہے تھے۔

وانما جوزت الاشارۃ الی شیئین۔ یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ ذالك اول مفرد ہے اور اس کا مشارٌ الیہ جمع ہے کیونکہ اس کا مشارٌ الیہ ضرب الذلۃ، ضرب المسکنۃ، البوءُ بالغضب ہے اور یہ تین چیزیں ہیں، لہٰذا مشارٌ الیہ کا اگر لحاظ کیا جاتا تو اولٰئك فرمایا جاتا نہ کہ ذالك بصیغۂ مفرد نیز ذالك ثانی کا مشارٌ الیہ دو چیزیں ہیں الکفر بالآیات، قتل النبیین، اس لحاظ سے ذانك بصیغۂ تثنیہ فرمایا جاتا نہ کہ بصیغۂ مفرد یعنی ذالك

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مشارٌ الیہ "ماتقدم یا ماذکر" کی تاویل میں ہے، یعنی ذالك کے معنی ہوتے ماتقدم اور ما تقدم شیئ واحد ہے۔ اس لئے اسم اشارہ مفرد لایا گیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ضمائر اور موصولات اور اسماء اشارہ حقیقۃً نہ مثنّٰی ہوتے ہیں نہ جمع ہوتے ہیں اور نہ مؤنث ہوتے ہیں یعنی جس طرح دیگر اسماء کے واحد پر علامتِ تثنیہ وجمع وتانیث بڑھا دینے سے مثنّٰی وجمع و مؤنث کا صیغہ بن جاتا ہے، اس طرح ضمائر واشارات وموصولات میں نہیں ہوتا، بلکہ یہاں ہر اسم مستقل ہوتا

ہے وہ کسی سے ماخوذ یا مشتق نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ الذی جمع کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ ارشاد ہے الذی استوقد نارًا۔ یہاں الذي معنی میں الذین کے ہے، ماذکر اور ماتقدم کی تاویل کی نظیر ضمائر میں بہت ملتی ہے، جہاں مثنیٰ اور جمع کو ماتقدم کی تاویل میں لے کر اُن کی جانب مفرد کی ضمیر راجع کی گئی ہے چنانچہ رُؤبہ کے اس شعر میں ؎ فیھا خطوطٌ مِنْ سواد وبَلَق ؛ کانه فی الجلد تولیعُ البَهَق، ضمیر اسی طرح مستعمل ہے ھا ضمیر گھوڑے کی طرف راجع ہے بَلَقْ سے مراد سفیدی ہے، تولیعٌ تفعیلٌ کے وزن پر رنگا رنگ کر دینا کے معنی میں ہے، بَهَقْ، کھال کے رنگ کے خلاف جو رنگ ہوتا ہے۔ وہ بَهَق کہلاتا ہے، یہ رنگ بَرَص یعنی کوڑھ کی وجہ سے نہیں ہوتا۔ تقریبی الفاظ میں اس کو بھورا رنگ کہنا چاہئے، شاعر کہتا ہے کہ گھوڑے کے جسم پر سفید اور سیاہ دھاریاں ہیں، ایسا لگتا ہے کہ یہ دونوں رنگ بھورے رنگ میں تنوع اور رنگا رنگی پیدا کر رہے ہیں یہاں کانه کی ضمیر سواد وبلق کی جانب راجع ہے یعنی باوجودیکہ مرجع مثنیٰ ہے ضمیر مفرد لائی گئی ہے۔ مشہور امام لغت جوہری ناقل ہیں کہ ابو عبیدہ نے رُؤبہ سے پوچھا کہ تم نے کانه کی ضمیر سے کیا مراد لیا ہے اگر خطوط مراد ہیں تو تمہیں کانّھا کہنا چاہئے، اور اگر سواد وبیاض مراد ہیں تو کانّھما کہنا چاہئے، رؤبہ نے جواب دیا کہ میں نے کانَّ ذالك مراد لیا ہے، شاید رؤبہ کی مراد یہ تھی کہ میں نے مَا ذُکِرَ کی تاویل کی ہے۔

اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بالسنتهم يريد به المتدينين بدين محمد صلى الله عليه وسلم المخلصين منهم والمنافقين وقيل المنافقين لانخراطهم فى سلك الكفرة وَالَّذِيْنَ هَادُوْا تهوّدوا يقال هاد وتهوّد اذا دخل فى اليهودية ويهود اما عزلى من هاد اذا تاب سموا بذلك لما تابوا من عبادة العجل واما معرّب يهودا كانهم سموا باسم اكبر اولاد يعقوب عليه السلام وَالنَّصَارٰى جمع نصران كندامى والياء فى نصرانى للمبالغة كما فى احمرى سموا بذلك لانهم نصروا المسيح او لانهم كانوا معه فى قرية يقال له نصران او ناصرة فسموا باسمها اومن اسمها وَالصَّابِئِيْنَ قوم بين النصارى والمجوس وقيل اصل دينهم دين نوح عليه السلام وقيل هم عبدة الملائكة وقيل عبدة الكواكب وهو ان كان عربيا فمن صبأ اذا خرج و قرأ نافع وحده بالياء اما لانه خفف الهمزة اولانه من صبا اذا مال لانهم

مالوا من سائر الادیان الی دینهم او من الحق الی الباطل مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا من کان منهم فی دینه قبل ان ینسخ مصدقا بقلبه بالمبدأ والمعاد عاملا بمقتضی شرعه وقیل مَنْ اٰمَنَ من هؤلاء الكفرة ایمانا خالصا ودخل الاسلام دخولا صادقا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ الذی وعد لهم علی ایمانهم وعملهم وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ حین یخاف الكفار من العقاب ویحزن المقصرون علی تضییع العمر وتفویت الثواب ومن مبتدأ خبره فلهم اجرهم والجملة خبر ان او بدل من اسم ان وخبرها فلهم اجرهم والفاء لتضمن المسند الیه معنی الشرط وقد منع سیبویه دخولها فی خبر ان من حیث انها لا تدخل الشرطیة ورُدّ بقوله تعالٰی ان الذین فتنوا المؤمنین والمؤمنات ثم لم یتوبوا فلهم عذاب جهنم۔

ترجمہ آیت بے شک وہ لوگ جو ایمان لائے اور وہ جو یہودی ہوئے اور نصرانی اور صابی، جو بھی ایمان لائے اللہ تعالیٰ پر اور روز آخرت پر اور انہوں نے عمل کئے نیک، تو اُن کے لئے ان کا اجر ان کے رب کے پاس ہے اور اُن کو نہ کوئی اندیشہ ہوگا اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔

ترجمہ عبارت مع التشریح اِنَّ الَّذِیْنَ آمَنُوْا ایمان لائے یعنی اپنی زبان سے ایمان لائے، اس سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے دین محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو اختیار کیا، خواہ اخلاص کے ساتھ اختیار کیا ہو، خواہ نفاق کے ساتھ لہٰذا اس میں منافق اور مخلص دونوں داخل ہوگئے، بعض مفسرین کہتے ہیں کہ اس سے منافقین مراد ہیں، کیونکہ وہ کافروں کی فہرست میں شامل ہیں، اس قول کا منشا یہ ہے کہ اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا معنی میں اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا کے ہے اب الَّذِیْنَ هَادُوْا سے اس کا جوڑ اس طرح ہوگیا کہ پہلے کفار کا ذکر ہوا پھر اہل کتاب کا۔ هَادُوْا یعنی جنہوں نے یہودیت اختیار کی، هَادَ اور تَهَوَّدَ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی شخص یہودیت میں داخل ہوتا ہے یَهُوْد کا لفظ اگر عربی ہے تو هَادَ بمعنی تَابَ سے ماخوذ ہوگا۔ یہود کا نام یہود اس لئے ہوا کہ انہوں نے گوسالہ پرستی سے توبہ کی تھی، اور اگر یہ لفظ غیر عربی ہے اور پھر عربی میں لیا گیا ہے تو اس کی اصل یہوذا ہے، یہوذا سے عربی بنائی گئی تو یہود ہوگیا، حضرت یعقوب علیہ السلام کے بڑے بیٹے کا نام یہوذا تھا، گویا ان کے نام پر پورے یہودیوں کا نام رکھا گیا۔

وَالنَّصَارٰی۔ نصاریٰ جمع ہے نصرانٌ کی جیسے ندمانٌ کی جمع ندامیٰ ہے، اور نَصْرَانِیٌّ کی یا مبالغ

کے لئے ہے یعنی پرلے درجہ کا نصرانی جیسے احمریؔ کے گہرا سُرخ، نصاریٰ یا نصرانی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انہوں نے نصرت مسیح علیہ السلام کی نصرت کی تھی، یا یہ وجہ ہے کہ وہ لوگ حضرت مسیح علیہ السلام کے ساتھ ایک بستی میں رہتے تھے جس کا نام نصران یا نصرہ ہے، اگر اُس بستی کا نام نصران ہے تو اسی نام کی جانب بغیر کسی تغیر کے نسبت کردی گئی اور نصرانی کہہ دیا گیا، اور اگر اس بستی کا نام ناصرہ ہے تو اس کے مادہ سے نصرانی بنا لیا گیا۔

والصابئین ۔صابئین، نصاریٰ اور مجوس کے درمیان کی ایک قوم ہے، اس کے عقائد و اعمال نصرانیوں اور مجوسیوں سے ملتے جلتے ہیں، بعض کہتے ہیں کہ ان کے دین کی اصل بنیاد حضرت نوح علیہ السلام کے دین پر ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ پرستارانِ ملائکہ ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ ستاروں کے پجاری ہیں، اور یہ لفظ اگر عربی ہے تو صَبَا سے ماخوذ ہے۔ صَبَا کے معنی ہیں خَرَجَ ۔ تمام قراء نے اس کو ہمزہ کے ساتھ پڑھا ہے ۔صرف نافع نے یاء کے ساتھ پڑھا ہے ۔نافع کی قراءت کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ہمزہ میں تخفیف کی ہے اور اُس کو حذف کرکے صابِئِیْنَ پڑھا ہے اور یا یہ وجہ ہے کہ یہ کلمہ صَبَا بمعنی مَالَ سے ماخوذ ہے چونکہ یہ لوگ تمام ادیان سے اعراض کرکے اپنے وضع کردہ دین کی طرف مائل ہوئے اس لئے ان کو صابی کہا گیا ، یا یہ کہ حق سے اعراض کرکے باطل کی طرف مائل ہوتے اس لئے صابی کہلائے۔

مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا۔ جو لوگ بھی اللہ تعالیٰ پر اور روز آخرت پر ایمان لائے اور نیک عمل کئے ،یعنی اپنے دین پر اُس کے منسوخ ہونے سے پہلے برقرار رہے اور اپنے دل سے مبدا ومعاد کی تصدیق کی اور اپنی شریعت کے مقتضیٰ پر عمل کیا، بعض حضرات من آمن وعمل صالحًا کی تفسیر میں یہ فرماتے ہیں کہ ان کافروں میں سے جن لوگوں نے سچا اور مخلصانہ ایمان قبول کیا اور ایمان میں سچائی کے ساتھ داخل ہوئے وہ مراد ہیں۔

فَلَھُمْ اَجْرُھُمْ عِنْدَ رَبِّھِمْ۔ اجر سے مراد وہ اجر ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے ایمان اور عمل کی بنیاد پر وعدہ فرمایا ہے۔

وَلَاخَوْفٌ عَلَیْھِمْ وَلَاھُمْ یَحْزَنُوْنَ ۔ نہ ان کو اندیشہ ہوگا اور نہ وہ غمگین ہوں گے ،یعنی جس وقت کفار کو عذاب کا اندیشہ ہوگا اور کوتاہی کرنے والوں کو عمر کے ضائع کرنے اور ثواب سے محروم ہونے پر رنج ہوگا اس وقت اُن کو نہ کوئی اندیشہ ہوگا اور نہ کوئی رنج ہوگا، اور من آمن موصول، صلہ مل کر مبتدا ہے اور فَلَھُمْ اَجْرُھُمْ اس کی خبر ہے ۔پھر مبتدا خبر مل کر پورا جملہ اِنَّ الَّذِیْنَ آمَنُوْا کی خبر ہے ، دوسری صورت یہ ہے کہ مَنْ آمن کو اِنَّ کے اسم کا بدل قرار دیا جائے اور فَلَھُمْ اَجْرُھُمْ کو اِنَّ کی خبر، اور خبر کے اوپر فاء کا دخول اس لئے ہے کہ اس خبر کا مسند الیہ شرط کے معنی کو متضمن ہے، اور سیبویہ نے ان کی خبر پر فاء کے دخول سے منع کیا کیونکہ اِنَّ جملہ شرطیہ پر داخل نہیں ہوتا لیکن ارشاد ربانی اِنَّ الَّذِیْنَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَتُوْبُوْا فَلَھُمْ عَذَابُ جَھَنَّمَ سے سیبویہ کے قول کی تردید ہوتی ہے اس لئے کہ اس آیت کریمہ میں اِنَّ کی خبر پر فاء داخل ہے۔

وَاِذْ اَخَذْنَا مِيْثَاقَكُمْ باتباع موسى والعمل بالتورٰية وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّوْرَ حتى اعطيتم الميثاق روى ان موسٰى لما جاءهم بالتورٰية قرأوا ما فيها من التكاليف الشاقة كبرت عليهم وابوقبولها فامر جبرئيل بقلع الطور فظلّله فوقهم حتى قبلوا خُذُوا على ارادة القول مَا اٰتَيْنٰكُمْ من الكتاب بِقُوَّةٍ بجد وعزيمة وَّاذْكُرُوْا مَا فِيْهِ ادرسوه ولا تنسوه اوتفكروا فيه فانه ذكر بالقلب او اعملوا به لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ه لكي تتقوا المعاصي اورجاء منكم ان تكونوا متقين ويجوز عند المعتزلة ان يتعلق بالقول المحذوف اى قلنا خذوا واذكروا ارادة ان تتقوا ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ ذٰلِكَ ثم اعرضتم عن الوفاء بالميثاق بعد اخذه فَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ بتوفيقكم للتوبة او بمحمد صلى الله عليه وسلم يدعوكم الى الحق ويهديكم اليه لَكُنْتُمْ مِّنَ الْخٰسِرِيْنَ ۝ المغبونين بالانهماك فى المعاصى اوبالخبط والضلال فى فترة من الرسل ولو فى الاصل لامتناع الشئ لامتناع غيره فاذا دخل على لا افاد اثباتا وهو امتناع الشئ لثبوت غيره والاسم الواقع بعد لا عند سيبويه مبتدأ خبره واجب الحذف لدلالة الكلام عليه وسد الجواب مسدّه وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف۔

ترجمہ آیت اور جب ہم نے تم سے عہد لیا اور صورت حال یہ تھی کہ تمہارے اوپر کوہ طور کو اٹھا کھڑا کیا تھا، کہ جو کچھ ہم نے تم کو دیا ہے اس کو مضبوطی سے تھام لو اور جو باتیں اس میں ہیں ان کو یاد رکھو، تاکہ تم متقی بنو، پھر اس کے بعد تم نے روگردانی کی تو اگر اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی رحمت تمہارے اوپر نہ ہوتی تو یقیناً تم خسارہ اٹھانے والوں میں سے ہو جاتے

ترجمۂ عبارت وتشریح میثاق سے مراد حضرت موسٰی علیہ السلام کی اتباع کرنے اور توریت پر عمل کرنے کا پختہ عہد ہے۔ ابن جریر فرماتے ہیں کہ میثاق پختہ عہد کو کہتے ہیں خواہ اس کو قسم کے ذریعہ پختہ کیا جائے یا کسی اور شئی کے ذریعہ

ورفعنا فوقکم الطور۔ رفعنا سے پہلے قد کا لفظ پوشیدہ ہے تقدیری عبارت ہے " وقد رفعنا فوقکم الطور" ماضی کو حال بنایا جائے تو قد اُس کے اوپر داخل کرنا ضروری ہے، معنی یہ ہیں کہ ہم نے تم سے عہد اس حال میں لیا کہ تمھارے اوپر کوہِ طور لاکھڑا کیا، کہ جب تک توریت پر عمل کرنے کا پختہ عہد نہیں کروگے اس وقت تک یہ پہاڑ تمھارے سروں کے اوپر سے نہیں ہٹے گا، چنانچہ جب تم نے پختہ عہد کرلیا تو ہم نے تمھارے سروں کے اوپر سے پہاڑ کو ہٹا لیا، منقول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جب توریت لیکر آئے او بنی اسرائیل نے اس میں مشقت کے احکام دیکھے تو وہ کتاب ان کے اوپر شاق ہوئی اور انھوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کردیا، تو اللہ تعالیٰ نے جبرئیل علیہ السلام کو حکم دیا کہ کوہ طور کو جڑ سے اکھاڑ کر سایہ کی طرح ان کے سروں پر لے آئیں، چنانچہ حضرت جبرئیل نے ایسا ہی کیا، تب انھوں نے قبول کیا، طور سے بعض کے نزدیک متعین پہاڑ مراد ہے جس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کلام ہوا تھا اور بعض کہتے ہیں کہ عبرانی زبان میں طور پہاڑ کو کہتے ہیں خواہ وہ کوئی بھی پہاڑ ہو، اسرائیلی روایت میں ہے کہ جتنی جگہ میں بنی اسرائیل خروکش تھے اتنا ہی طویل وعریض پہاڑ بھی تھا اور سروں سے صرف قدِ آدم اونچا تھا، ایسا لگتا تھا کہ بس گرنے ہی والا ہے۔

خذوا ما آتیناکم۔ ما آتیناکم سے مراد توریت ہے، بقوۃٍ قوت سے مراد محنت وکوشش اور عزم مُصمّم ہے، واذکروا ما فیہ۔ یعنی جو کچھ توریت میں ہے اس کو پڑھتے رہو اور اُس کو مت بھلاؤ یا یہ مراد ہے کہ اس کی آیات میں غور وخوض کرو کیونکہ کسی شیٔ میں غور وخوض کرنا اس کو دل سے یاد کرنا ہے یا مراد یہ ہے کہ اس پر عمل کرو، لعلکم تتقون۔ لعل معنی میں کَیْ کے ہے یعنی لکی تتقون تاکہ تم متقی ہوجاؤ اور معصیتوں سے بچ جاؤ، یا یہ کہ لعل ترجی کے لئے ہے اب معنی یہ ہوں گے کہ اے بنی اسرائیل تم کو کتاب دے کر اور اس کے مضامین کو یاد کرنے کا حکم دیکر ہم تم سے یہ امید کرتے ہیں کہ تم متقی ہوجاؤ گے اور معتزلہ لعلّ کو ارادہ کے معنی میں لیتے ہیں اور خذوا سے پہلے قلنا کو محذوف مانتے ہیں یعنی قلنا خذوا ما آتیناکم بقوۃ واذکروا ما فیہ مریدین تقواکم۔ ہم نے تم سے کہا کہ ہم جو کچھ تم کو دے رہے ہیں اس کو مضبوطی سے تھام لو اور جو باتیں اس میں ہیں ان کو یاد رکھو، اس سے ہماری مراد یہ تھی کہ تمھارے اندر تقویٰ پیدا ہو

چونکہ معتزلہ کے یہاں مراد باری کا ارادۂ باری سے متخلف ہونا جائز ہے اس لئے انھوں نے یہ معنی کئے ہیں اور مراد کا ارادہ سے متخلف ہونا ان کے نزدیک اس لئے جائز ہے کہ ارادۂ باری ان کے یہاں امر باری کے معنی میں ہے اور ممکن ہے کہ امر صادر ہو اور مامور نہ صادر ہو، فھکذا الارادۃ والمراد، واللہ اعلم۔

ثم تولیتم من بعد ذٰلک۔ یعنی تم نے پختہ عہد کرلینے کے بعد اُس کو وفا کرنے سے اعراض کیا، فلولا فضل اللہ علیکم ورحمتہ۔ اللہ تعالیٰ کا تم پر فضل یہ تھا کہ اس نے تم کو توبہ کی توفیق بخشی، یا تمھارے اس عہد میں محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا جو تمھیں حق کی طرف بلاتے ہیں اور حق کی جانب تمھاری رہبری کرتے ہیں، لکنتم من الخاسرین۔ خاسرین کے معنی ہیں نقصان پہنچانے والے، یہ نقصان ان کو معصیتوں میں انہماک کی وجہ سے پہنچا یا جس مدت میں رسولوں کی آمد منقطع رہی اس زمانۂ فترت میں بھٹکتے رہنے کی وجہ سے پہونچا، لَوْ۔ اس معنی پر دلالت کرنے کے لئے وضع ہوا ہے کہ ایک شیٔ دوسری شیٔ کے منتفی ہونے کی وجہ سے منتفی ہے

جب اُس کے ساتھ لَا شامل ہوگیا تو نفی کی نفی ہونے کی بنا پر اس نے اثبات کے معنی کا فائدہ دیا اب اس کا مفہوم ہوا کہ ایک شئی دوسری شئی کے وجود کی وجہ سے منتفی ہے اور لولا کے بعد جو اسم واقع ہے وہ سیبویہ کے نزدیک مبتداء ہے اور اس کی خبر کا حذف کرنا واجب ہے کیونکہ کلام اس پر دلالت کرتا ہے اور لولا کا جواب اس کے قائم مقام ہے، پس قرینہ کے وجود کی وجہ سے اس کا حذف جائز ہوا اور قائم مقام کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کا حذف واجب ہوا تقدیری عبارت ہوگی، فلولا فضل اللّٰہ موجود، کوفیین فرماتے ہیں کہ لَوْ حرفِ شرط ہے اور لَا حرفِ نفی ہے اور شرط اور نفی فعل کا تقاضہ کرتے ہیں۔ لہٰذا لولا کے بعد فعل محذوف ہے اور جو اسم لولا کے بعد مذکور ہے وہ اس فعل محذوف کا فاعل ہے۔ اب عبارت ہوگی فلولا وُجِد فضل اللّٰہ

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِيْنَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ اللام موطئة للقسم والسبت مصدر سبت اليهود اذا عظمت يوم السبت واصله القطع امروا بان يجردوه للعبادة فاعتدى فيه ناس منهم في زمن داؤد على نبينا وعليه السلام واشتغلوا بالصيد وذلك انهم كانوا يسكنون في قرية على الساحل يقال لها ايلة واذا كان يوم السبت لم يبق حوت في البحر الا حضر هناك واخرج خرطومه واذا مضى تفرقت فحفروا احياضا وشرعوا اليه الجداول وكانت الحيتان يدخلها يوم السبت فيصطادونها يوم الاحد فَقُلْنَا لَهُمْ كُوْنُوْا قِرَدَةً خَاسِئِيْنَ ٥ جامعين بين صورة القردة والخسوء وهو الصغار والطرد وقال مجاهد ما مسخت صورتهم ولكن قلوبهم فمثلوا بالقردة كما مثلوا بالحمار في قوله كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا وقوله كونوا ليس بامر اذ لا قدرة لهم عليه وانما المراد به سرعة التكوين وانهم صاروا كذلك كما اراد بهم وقرئ قردة بفتح القاف وكسر الراء خاسين بغير همزة فَجَعَلْنٰهَا اى المسخة او العقوبة نَكَالًا عبرة تنكل المعتبر بها اى تمنعه منه النكل للقيد لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا لما قبلها وما بعدها من الامم اذ ذكرت حالهم في زبر الاولين واشتهرت قصتهم في الآخرين او لمعاصريهم ومن بعدهم او لما بحضرتها

من القری وما تباعد عنها او لاھل تلك القریة وما حوالیها او لاجل ما تقدم علیها من ذنوبھم وما تاخّر منها وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِیْنَ ۝ من قومھم او لکل متق سمعھا۔

ترجمہ (آیت) اور تم اُن لوگوں کو یقیناً پہچان چکے ہو جنہوں نے تم میں سے تعظیم یوم سبت کے مسئلے میں زیادتی کی تھی، تو ہم نے ان سے کہا کہ ذلیل بندر ہوجاؤ، پھر بنادیا ہم نے اس واقعہ کو عبرت ان لوگوں کے لئے بھی جو اُن کے دور میں موجود تھے اور اُن کے لئے بھی جو اُن کے بعد آئے، اور پرہیزگاروں کے لئے ہم نے اس واقعہ کو نصیحت بنایا۔

(عبارت) لَقَدْ عَلِمْتُمُ الآیہ میں لام قرینہ ہے قسم محذوف کا، اور اَلسَّبْت مصدر ہے سَبَتَتِ الیھُوْد کا جس کے معنی ہیں۔ یہود نے یوم سَبْت کی تعظیم کی، اور اصل معنی ہیں قطع کردینا، کاٹ دینا، یہود کو حکم دیا گیا تھا کہ اس دن کو عبادت کے لئے خالی رکھیں، تو داؤد علی نبینا وعلیہ السلام کے عہد میں کچھ لوگوں نے اس مسئلہ میں حد سے تجاوز کیا اور شکار میں مشغول ہوگئے، بات یہ تھی کہ وہ لوگ ساحل دریا پر ایک بستی میں رہتے تھے بستی کا نام اَیْلَہ تھا، اور جب شنبہ کا دن ہوتا تھا تو کوئی بھی مچھلی دریا کی تہہ میں نہیں جاتی تھی بلکہ پانی کے اوپر رہتی تھی اور اپنا منہ نکال دیتی تھی اور جب شنبہ کا دن گذر جاتا تھا تو منتشر ہوجاتی تھیں تو اُن لوگوں نے یہ کیا کہ حوض کھودے اور حوضوں سے دریا کی جانب نالیاں بنائیں، وہ مچھلیاں شنبہ کے دن اُن حوضوں میں آجاتی تھیں، پھر یہ لوگ یکشنبہ یعنی اتوار کے دن ان کا شکار کرلیتے تھے، قردۃ خاسئین۔ یعنی ایسے بن جاؤ کہ دونوں باتیں تمہارے اندر جمع ہوجائیں، بندر بنا اور ذلت یعنی حقیر اور دھتکارے ہوئے، اور مجاہد نے فرمایا کہ اُن کی صورتیں اور شکلیں نہیں مسخ کی گئیں بلکہ ان کے دل مسخ کئے گئے، مسخ قلوب میں اُن کو بندروں کے ساتھ تشبیہ دیدی گئی ہے جیسا کہ ارشاد ربانی "کَمَثَلِ الحِمَارِ یَحْمِلُ اَسْفَارًا" میں گدھوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، اور اللہ تعالےٰ کا فرمان کُوْنُوْا امر نہیں ہے کیونکہ اس پر تو مامور کو قدرت ہی نہیں ہے، بلکہ کُوْنُوْا سے مقصود سرعتِ تکوین و ایجاد کو بیان فرمانا ہے، اور یہ ظاہر فرماتا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اُن کے حق میں جیسا ارادہ فرمایا ویسے ہی وہ ہوگئے اور ایک قراءت قَرِدَۃ بفتح القاف وکسر الراء کی بھی ہے، نیز خاسِیْنَ بغیر ہمزہ کے بھی پڑھا گیا ہے، فجعلناھا۔ ھا ضمیر سے مراد یہ مسخ اور یہ عقاب ہے۔ نکالاً یعنی ایسی عبرت جو عبرت حاصل کرنے والے کو ارتکاب جرم سے روک دے، اسی سے اخذ کرکے نِکْلٌ بیڑی او رقید کو کہتے ہیں، لما بین یدیھا وما خلفھا ما بین یدیھا سے مراد وہ قومیں ہیں جو اس واقعہ سے پہلے گذریں اور ما خلفھا سے مراد وہ قومیں ہیں جو اس واقعہ کے بعد پیدا ہوئیں پہلی قوموں نے جب اگلوں کے صحیفوں میں ان کا حال پڑھا تو اس سے عبرت حاصل کی اور بعد کی قوموں میں جب ان کا قصہ مشہور ہوا تو بعد کے لوگوں نے اُس سے سبق لیا، یا یہ کہ ما بین یدیھا سے مراد ہیں معاصرین یعنی جو اُس وقت دوسری جگہوں پر موجود تھے اور ما خلفھا سے مراد ہیں وہ جو بعد میں آئے یا جو بستیاں قریب ہی موجود تھیں وہ اور جو اُس بستی سے دور واقع تھیں وہ مراد ہیں، یا یہ کہ ما بین یدیھا سے خود اس

بستی کے لوگ مراد ہیں اور ما خلفها سے مضافات کے لوگ مراد ہیں، یا یہ کہ ما بین یدیها سے مراد ہیں وہ گناہ جو پہلے صادر ہوئے اور اُن کے اثرات ختم ہوگئے اور ما خلفها سے مراد ہیں وہ گناہ جو بعد میں صادر ہوئے اور ان کے اثرات اِس واقعہ کے بعد بھی باقی رہے۔ موعظة للمتقین متقین سے مراد اُن ہی کی قوم کے متقی ہیں یا جس کسی متقی نے اس واقعہ کو سُنا وہ مراد ہے

تشریح ولقد علمتم الذین اعتدوا منکم فی السبت اس کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ ہمارا فضل اور ہماری رحمت ہی نے اے بنی اسرائیل تم کو خسارہ اور تباہی سے بچایا، ورنہ ہم اس پر قادر ہیں کہ تم کو پکڑ لیں، تاریخ میں اس کی نظریں موجود ہیں، چنانچہ بنی اسرائیل میں ایک قوم گذری ہے جس نے تعظیم یوم سبت کے مسئلہ میں حد سے تجاوز کیا تھا تو ہم نے ان کی صورتوں کو مسخ کر دیا تھا اور ایسی عبرت ناک سزا دی تھی کہ تمام اقوام تھرا اٹھی تھیں، لقد علمتم۔ یہاں علمتم متعدی بہ یک مفعول ہے حالانکہ عَلِمَ افعالِ قلوب میں سے ہے جو متعدی بدو مفعول ہوتے ہیں وجہ یہ ہے کہ علمتم معنی میں عرفتم کے ہے، اور معرفت متعدی بہ یک مفعول ہوتی ہے، معرفت نام ہے کسی کی ذاتِ مجرد کو جاننے کا اور علم کہتے ہیں ذات مع الوصف کے جاننے کو لہٰذا معرفت شئ واحد پر واقع ہوتی ہے اور اس کے لئے مفعول واحد کافی ہوتا ہے اور علم کا وقوع دو چیزوں پر ہوتا ہے ایک ذات دوسرا وصف اس لئے اُس کو دو مفعول مطلوب ہیں، لَقَدْ کا لام قرینۂ قسم ہے یعنی اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے پہلے قسم محذوف ہے۔ گویا اصل یہ نکلی وَاللہِ لَقَدْ علمتم۔ جیسے لَئِنْ اَکرمتنی لَاُکرمنّك میں لام توطیۂ قسم کے لئے ہے، لیکن شیخ زادہ کہتے ہیں کہ لئن اکرمتنی لاکرمنك کے لام مفتوح کو توطیۂ قسم کے لئے لے سکتے ہیں کیونکہ جواب قسم کا لام آگے آرہا ہے، مگر لقد علمتم کے لام کو قرینۂ قسم نہیں بنا سکتے اگر یہ لام، لام قسم ہے تو جواب قسم کا لام کہاں ہے؟ حاصل یہ کہ یہ لام جواب قسم کا لام ہے۔

السبت سے بعض نے شنبہ کا دن مراد لیا ہے چنانچہ امام المفسرین ابو جعفر ابن جریر طبری کی بھی یہی رائے ہے، شیخ زادہ میں ہے کہ سبت کے معنی یہاں تعظیم کے ہیں اور فی السبت سے مراد ہے فی تعظیم یوم السبت بیضاوی کی عبارت سے بھی یہی معنی مستفاد ہوتے ہیں شیخ زادہ کہتے ہیں اس معنی میں گہرائی زیادہ ہے۔ بہ نسبت یوم سبت کے معنی کے، اس لئے کہ اس معنی سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ انہوں نے اعتداء اور حد سے تجاوز کس چیز میں کیا تھا؟ یوم السبت کے معنی سے یہ واضح نہیں ہوتا، کہا جاتا ہے کہ بنی اسرائیل سے کہا گیا تھا کہ جمعہ کے دن کاروبار دنیا سے منقطع ہو کر اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو اور شکار جس کا تمہیں بہت شوق ہے اور جس پر تمہاری معیشت ہے اس کو اس دن موقوف رکھو، تو بنی اسرائیل نے کہا کہ بجائے جمعہ کے ہم شنبہ کا دن منتخب کرتے ہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے تخلیقِ ارض و سماء اتوار سے شروع کر کے جمعہ کے دن مکمل کر لیا تھا اور شنبہ کے دن آرام کیا تھا پس جس دن اللہ تعالیٰ تمام کاروبار سے منقطع ہو کر نعوذ باللہ بیٹھا اسی روز ہم بھی منقطع ہو کر عبادت کریں گے الغرض ان کے حق میں شنبہ کا دن متعین ہو گیا۔ اس وقت کے نبی نے اُن کو اس سے آگاہ بھی کر دیا تھا کہ شنبہ کے دن شکار نہ کریں لیکن وہ نہیں مانے اور گرفتار عذاب ہو گئے۔

مشہور مفسر حضرت مجاہد کا یہ قول نہایت ضعیف ہے کہ مسخ معنوی ہوا تھا صوری نہیں ہوا تھا ابن جریر فرماتے ہیں کہ یہ قول اجماعِ مفسرین کے خلاف ہے، اجماع اسی پر ہے کہ مسخ صوری ہوا تھا شیخ زادہ میں ہے کہ محی السنہ

نے حضرت قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ نوجوان بندر بن گئے اور بوڑھے خنزیر ہوگئے پھر تین دن کے بعد مر گئے۔
حدیث میں ہے کہ اِنَّ الممسوخة لاتنسل ولا تاکل ولا تشرب ولاتعیش اکثر من ثلثة ایام۔ مسخ شدہ قوم کی نسل نہیں چلتی اور نہ وہ کھاتی اور پیتی ہے اور نہ تین دن سے زیادہ زندہ رہتی ہے۔

وَاِذْ قَالَ مُوْسٰى لِقَوْمِهٖۤ اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً اوّل هذه القصة قوله تعالىٰ وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيْهَا وانما فكت عنه وقدمت عليه لاستقلاله بنوع اٰخر من مَسَاوِيهم وهو الاستهزاء بالامر والاستقصاء فى السوال وترك المسارعة الى الامتثال وقصة انه كان فيهم شيخ موسر فقتل ابنه بنواخيه طمعًا فى ميراثه وطرحوه على باب المدينة ثم جَاءُوْا يطالبون بدمه فامرهم ان يذبحوا بقرة ويضربوه ببعضها ليحيى فيخبر بقاتله قَالُوْٓا اَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا اى مكان هزء او اهله اومهزوًّا بنا او الهزأ نفسه لفرط الاستهزاء استبعادا لما قاله او استخفا به وقرأ حمزة واسماعيل عن نافع بالسكون وحفص عن عاصم بضم الزاء وقلب الهمزة واوا قَالَ اَعُوْذُ بِاللّٰهِ اَنْ اَكُوْنَ مِنَ الْجٰهِلِيْنَ ۝ لان الهزء فى مثل ذلك جهل وسفه نفى عن نفسه ما رمى به على طريقة البرهان واخرج ذلك فى صورة الاستعاذ استفظاعا له

ترجمہ آیت اور جب موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تم کو اس بات کا حکم دیتا ہے کہ تم ایک گائے ذبح کرو، کہنے لگے کیا تم ہم کو تمسخر میں لیتے ہو، موسیٰ نے کہا میں اللہ تعالیٰ کی اس سے پناہ مانگتا ہوں کہ جاہلوں میں سے ہو جاؤں۔

ترجمۂ عبارت مع التشریح اس واقعہ کا شروع کا حصہ یہ ہے وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيْهَا لیکن قصہ کو اس سے الگ دیا گیا ہے اور واذ قال موسی لقومه الآیہ کے قصہ کو مقدم ذکر کر دیا گیا ہے، یعنی ترتیب وقوعی کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس طرح ارشاد فرمایا جاتا وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيْهَا فقال موسٰى لقومه اِنّ الله يامركم ان تذبحوا بقرة الآیہ لیکن قال موسیٰ لقومه کے قصہ کو پہلے جز سے الگ کر کے مقدم ذکر کیا گیا ہے، اس تفریق اور تقدیم کی وجہ یہ ہے کہ یہ جز بھی مستقل ظاہر ہو اور بنی اسرائیل کی برائیوں کی ایک الگ نوع پر دلالت کرے، ورنہ سلسلۂ قصہ میں رہتے ہوئے انکا استقلال

اور شخص ظاہر نہیں ہو سکتا تھا، قصہ کے اجزا کے خصوصی مشمولات قصہ کے تسلسل کی رو میں بہہ جاتے ہیں اور قصہ کو پڑھنے والا اُن خصوصیات کی جانب متوجہ نہیں ہوتا، لیکن جب قصہ کے اجزا میں تقدیم و تاخیر ہو جاتی ہے تو ہر جزو ملتفت الیہ بذات ہو جاتا ہے اور اس کے خصوصی مضامین پر براہِ راست غور کیا جاتا ہے، یہاں ایک شخص کا قتل ہو جانا پھر اس کے قاتل کے تعیین میں نزاع کا واقع ہونا اور اس کے بعد قاتل کا پتہ چلانے کے لئے ذبح بقرہ کا حکم دیا جانا اور بنی اسرائیل کا اس حکم میں کھود کرید کرنا، بلکہ مین میکھ نکالنا، یہ اجزاء قصہ ہیں اگر ان کو اسی ترتیب سے بیان کیا جاتا تو قصے کے تسلسل پر نظر رہتی اور ہر جزو جن حالات کی عکاسی کر رہا تھا اُن کی جانب مستقل توجہ نہ ہو پاتی، اس لئے قرآن حکیم نے، واقعۂ قتل کے پیش آنے کا ذکر مؤخر کر دیا، اور ذبح بقرہ کا حکم دیئے جانے کے جزو کو پہلے رکھا تاکہ یہ دونوں جزو مستقل حیثیت اختیار کر لیں اور دونوں جزو قوم کے حالات کی جو ترجمانی کر رہے ہیں اس کو بخوبی سمجھا جا سکے۔ جزو ثانی جس کو مقدم کیا گیا ہے یعنی ذبح بقرہ کا حکم بنی اسرائیل کے چند عیوب کو نمایاں کر رہا ہے وہ قاضی کے الفاظ میں وھو الاستھزاء بالامر الخ ہیں۔ یعنی انہوں نے امر موسیٰ یا امر الٰہی کا استہزا کیا، اور سوال کرنے میں بہت دور تک چلے گئے، اور امتثالِ امر کے لئے تیزی کے ساتھ آگے بڑھنے کو چھوڑ بیٹھے، علیٰ ہذا قصہ کا جزو اول جو بعد میں مذکور ہے وہ بنی اسرائیل کے ان عیوب کی عکاسی کر رہا ہے کہ انہوں نے ایک نفس محترم کو حق کے لئے نہیں، بلکہ خواہش نفس کے لئے قتل کیا، پھر بے گناہوں پر اس کی ذمہ داری عائد کرنے لگے وغیرہ۔

وقصته انه کان فیھم شیخٌ موسرٌ یہ واقعہ کی قدرے تفصیل ہے، بیضاوی فرماتے ہیں کہ واقعہ یہ ہے کہ بنی اسرائیل میں ایک مال دار بوڑھا تھا، اس کی میراث اس کے بیٹے کو پہونچتی تھی۔ اس کے بھتیجوں نے میراث کے لالچ میں آکر اس کے بیٹے کو قتل کر دیا، اور اس کی لاش کو فصیل شہر کے دروازے پر لاکر ڈال دیا، اور خود اس کے خون کا مطالبہ کرنے کے لئے پہونچے، تو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زبانی اُن کو یہ حکم دیا کہ وہ ایک گائے ذبح کریں، اور اس کے کسی حصہ کو لاشے سے لگائیں تو وہ زندہ ہو کر اپنے قاتل کی خبر دے گا۔

قالوا اتتخذ نا ھُزُوًا۔ اتخذ کے دو مفعول ہوتے ہیں اور معنوی حیثیت سے مفعول اول مبتدا اور مفعول ثانی خبر ہوتا ہے۔ یہاں اِنَا مبتدا ہوا اور ھُزُوٌ خبر ہوا، خبر مصدر ہے اور مصدر کسی ذات کے لئے خبر نہیں ہوتا اس لئے مفسرین کے اس لفظی اشکال کو دور کرنے کے لئے ھُزُوًا کے معنی اور اس کی تقدیریات بیان کرنے کی کوشش کی ہے، فرماتے ہیں کہ ھُزُوٌ سے پہلے مکان یا اھل کا لفظ مقدر ہے، اب معنی ہوئے اِنَا مکانُ ھُزُو، ہم محل تمسخر ہیں؛ اسی کو جب اَتَتَّخِذُ کا مفعول بنا دیا گیا تو معنی ہوئے کیا بناتے ہو تم ہم کو محل تمسخر، اسی طرح اہل کا لفظ جب مقدر مانا جائے تو معنی ہوں گے اِنَا اَھلُ تمسخر ہم تمسخر والے ہیں، جب اتخذ کا مفعول بنایا جائے تو اتتخذ نا ھُزُوًا کے معنی ہوں گے کیا تم ہم کو تمسخر کا اہل ٹھہراتے ہو، ایک تاویل یہ ہے کہ ھُزُوٌ کو مَھزُوٌّ بِه کے معنی میں لیا جائے۔ مھزوٌ به وہ شخص جس کا مذاق اُڑایا جائے، اب معنی ہوں گے کیا ہم کو آپ مذاق اُڑایا ہوا اور تمسخر کیا ہوا بناتے ہیں، آخری تاویل یہ ہے کہ شدّت استہزاد کے اظہار کے لئے انہوں نے خود کو نفس تمسخر قرار دیا ہے، یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اُن کو یہ حکم دے کر ان کا اتنا تمسخر کیا کہ وہ خود کو سراپا تمسخر سمجھنے لگے۔ اَتَتَّخِذُنَا ھُزُوًا انہوں نے اس لئے کہا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام

کی بات کو انہوں نے مستبعد سمجھا، یا یہ کہ نعوذ باللہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا استخفاف مقصود تھا۔
اور حضرت نافع سے حمزہ اور اسماعیل نے نقل کیا ہے کہ انہوں نے زا کے سکون کے ساتھ ھُزءً پڑھا ہے
اور حفص عاصم کی قراءت میں زا کا ضمہ ہے اور ہمزہ کو واؤ سے بدل دیا گیا ہے یعنی ھُزُءً کے بجائے ھُزُوًا ہے،
قال اعوذ باللہ ان اکون من الجاھلین ۔ جواب میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ نہیں فرمایا کہ ہم مذاق نہیں کر رہے ہیں، بلکہ اعوذ باللہ ان اکون من الجاھلین فرمایا۔ وجہ یہ ہے کہ ایسے مواقع پر تمسخر کرنا جہل اور کم عقلی ہے، اس لئے جو تہمت حضرت موسیٰ علیہ السلام پر لگائی گئی اُس کی نفی استدلالی انداز میں فرمائی، استدلالی انداز یہ ہے کہ نفی صراحت پر نفی کنایہ کو ترجیح دی ہے ۔ یہاں نفی کنائی سے ہماری مراد یہ ہے کہ کسی شیٔ کے اصل سبب کی نفی کر دی جائے، تمسخر کا اصل سبب کم عقلی اور جہالت ہے، اور جب اصل سبب کسی سے منتفی ہو جائے تو اُس پر متفرع ہونے والے تمام مسببات منتفی ہو جاتے ہیں، کسی کا تمسخر کرنا، کسی کی مصیبت کا احساس نہ کرنا، کسی کی فریاد اور مطالبہ کو اہمیت نہ دینا، قوم کے مسائل سے لاپروائی برتنا وغیرہ جہل پر متفرع ہیں، یہ سب باتیں جہل سے پیدا ہوتی ہیں پس حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ارشاد کے معنی یہ ہوئے کہ یہ یا اس جیسی کوئی بات نہیں ہے، اور اَعُوذُ باللہ یعنی استعاذہ کی صورت میں نفی کرنے میں استہزاء کی قباحت کا اظہار جیسے اُردو میں کہتے ہیں "توبہ توبہ استغفر اللہ کہیں ایسا ہو سکتا ہے"۔

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ اى ماحالها وصفتها وكان حقه ان يقولوا اى بقرة هي اوكيف هي لان ما يسال به عن الجنس غالبا لكنهم لما راوا ما امروبه على حال لم يوجد بها شئ من جنسه اجروه مجرى ما لم يعرفوا حقيقته ولم يرومثله قال اِنَّهٗ يَقُولُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَّلَا بِكْرٌ ط لا سنة ولا فتية يقال فرضت البقرة فرضا من الفرض وهو القطع كانها فرضت سنها وتركيب البكر للاولية ومنه البُكرة والباكورة عَوَانٌ ط نصف قال ÷ نواعم بين ابكار وعون ÷ بَيْنَ ذٰلِكَ اى ما ذكر من الفارض والبكر ولذلك اضيف اليه بين فانه لا يضاف الا الى متعدد وعود هذه الكنايات واجراء تلك الصفات على بقرة يدل على ان المراد بها معينة ويلزمه تاخير البيان عن وقت الخطاب ومن انكر فيه انى

ان المراد بها بقرة من شق البقر غير مخصوصة ثم انقلبت مخصوصة بسؤالهم ويلزمه النسخ قبل الفعل فان التخصيص ابطال للتخيير الثابت بالنص والحق جوازهما ويؤيد الراى الثانى ظاهر اللفظ والمروى عنه عليه السلام لو ذبحوا اى بقرة ارادوا لاجزأتهم ولكن شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وتقريعهم بالتمادى وزجرهم عن المراجعة بقوله فافعلوا ما تؤمرون ٥ اى تؤمرونه بمعنى تؤمرون به من قوله ÷ امرتك الخير فافعل ما امرت به ÷ اوامركم بمعنى ماموركم۔

ترجمہ آیت کہنے لگے کہ ہمارے لئے اپنے رب سے دعا کیجئے کہ وہ ہمارے لئے بیان فرمادے کہ وہ گائے کیا ہے؟ فرمایا کہ وہ فرماتا ہے کہ وہ ایک گائے ہے جو نہ بوڑھی ہے اور نہ بچھیا ہے' ان دونوں کے درمیان بیچ کی راس ہے، تو جس چیز کا تم کو حکم دیا جارہا ہے اس کو کر گزرو۔

(عبارت) مَا هِیَ کے معنی ہیں اس کا حال کیا ہو؟ اور اس کی صفت کیسی ہو؟ حقیقی سوال یہ تھا کہ بنی اسرائیل یہ کہتے " اَیُّ بقرة هِیَ یا کیفَ هِیَ" وہ کونسی گائے ہے یا کیسی گائے ہے؟ اس لئے کہ عموماً مَا کے ذریعہ جنس اور حقیقت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے، لیکن چونکہ بنی اسرائیل نے مامور بہ کو ایسے حال اور ایسی صفت پر سمجھا کہ اس حال کے رہتے ہوئے مامور بہ کی جنس کا کوئی بھی فرد نہیں پایا جا سکتا اس لئے انہوں نے مامور بہ کو اس مقام پر رکھا کہ گویا اس کی ماہیت اور حقیقت ہی کو نہ پہچان سکے اور نہ اس کی مثال ان کی نظر سے گذری، لا فارضٌ ولا بکر۔ یعنی نہ تو سن دراز ہو اور نہ کم سن ہو، عرب والے کہتے ہیں فرضَت البقرة فرضًا (گائے اپنی عمر گزار چکی) یہ فَرْضٌ سے ماخوذ ہے جو قطع کرنے کے معنی میں ہے گویا گائے نے اپنی عمر کو قطع کردیا۔ اور بکرٌ کی ترکیب اوّلیت پر دلالت کرنے کے لئے ہے، اور اسی سے اخذ کرکے البُکرَة آغاز صبح کو اور البَاکُورَة آغاز ثمر کو کہتے ہیں، عوان بمعنی درمیانی شاعر کہتا ہے ؎ نَوَاعِمُ بَیْنَ ابکار وعُوْن۔ بَیْنَ ذٰلِكَ ذالک سے مراد جو مذکور ہوا یعنی فارض اور بکر۔ اور اسی وجہ سے بین کو ذالک کی جانب مضاف کیا گیا ہے، کیونکہ بین کی اضافت متعدد ہی کی جانب ہوتی ہے، اور ان ضمیروں کا بَقَرَة کی جانب راجع ہونا اور ان صفات کو بقرہ پر جاری کرنا، اس پر دلیل ہے کہ بَقَرہ سے اللہ تعالیٰ کی مراد بَقَرَہ معینہ تھی، اس قول کی بناء پر یہ لازم آتا ہے کہ تفسیر و توضیح کو حکم دینے کے وقت سے مؤخر کردیا گیا تھا، اور جو لوگ تاخیر بیان کے منکر ہیں ان کا دعویٰ یہ ہے کہ بَقَرہ سے مراد بقرۂ غیر معینہ تھی جو بقرہ کی کوکھ سے پیدا ہوئی ہو خواہ وہ کیسی بھی ہو، پھر بنی اسرائیل کے سوال کی وجہ سے وہ غیر معینہ، معینہ میں تبدیل کردی گئی یعنی اب مامور بہ غیر معینہ نہیں بلکہ معینہ ہوگئی، اس قول کی بنیاد پر نسخ قبل العمل لازم آتا ہے، کیونکہ غیر مخصوص کو خاص کردینا اس اختیار کو باطل کردیتا ہے جو نص سے

حاصل ہوا تھا، اور حق یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں جائز ہیں، قولِ ثانی کی تائید قرآن حکیم کے ظاہری الفاظ سے ہوتی ہے۔ اور نبی علیہ السلام سے جو حدیث منقول ہے اُس سے بھی قولِ ثانی کی تائید ہوتی ہے، آپ سے منقول ہے کہ بنی اسرائیل اگر کسی بھی گائے کو ذبح کر دیتے تو ان کے لئے کافی ہوتا، لیکن انہوں نے اپنے حق میں شدت برتی تو اللہ تعالیٰ نے اُن کے اوپر معاملہ کو شدید کر دیا، اور قولِ ثانی کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان فافعلوا ما تؤمرون کے ذریعہ ان کو اُن کی انتہاپسندی پر ڈانٹا ہے اور سوالات کی طرف عود کرنے سے جھڑکا ہے۔

فافعلوا ما تؤمرون۔ اس کے معنی ہیں فافعلوا ما تؤمرونہ اور یہ تؤمرون بہ کے معنی میں ہے یا استعمال شاعر کے اس شعر سے ماخوذ ہے ؎ اَمَرْتُكَ الخیرَ فافعل ما اُمِرتَ بہ، یا یہ کہ ما تؤمرون امرکم کے معنی میں ہے اور امرکم مامورکم کے معنی میں ہے۔

التشریح بنی اسرائیل بقرہ کی صفات اور اس کا رنگ اور اس کی عمر وغیرہ معلوم کرنا چاہتے تھے اُس کی جنس اور حقیقت کے بارے میں دریافت کرنا نہیں چاہتے تھے، کیونکہ جنس اور حقیقت پر تو خود لفظِ بقرہ دلالت کرتا ہے وہ وضع ہی کیا گیا ہے کہ گائے کی جنس اور ماہیت پر دلالت کرے، نیز جواب بھی بتاتا ہے کہ مقصودِ سوال جنس نہیں تھا۔ پس عمر وغیرہ دوسری صفات کے بارے میں سوال کرنے کے لئے جو الفاظ وضع ہوئے ہیں شلاً کیفَ ھی، یا ایُّ بقرةٍ ھی، وہ کیوں نہ استعمال کئے گئے۔ ماھی کے ذریعہ سوال کیا گیا؟ یہ لفظ تو جنس اور ماہیت مجہولہ کے بارے میں سوال کرنے کے لئے وضع ہوا ہے، یعنی جب کوئی پوچھتا ہے کہ البقرۃ ما ھی تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ سائل کو بقرہ کی ماہیت معلوم نہیں ہے، وہ نہیں جانتا کہ بقرہ کیا چیز ہوتی ہے؟ اس سوال کا قاضی نے جواب دیا ہے۔ اسی جواب کو ہم دوسرے لفظوں میں اس طرح کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل کے نزدیک مذبوحہ گائے کی بے جان بوٹی کے چھوا دینے سے مردہ کا زندہ ہوجانا اس قدر حیرت انگیز تھا کہ انہوں نے یہ سمجھا کہ یہ کسی معمولی اور روزمرہ مشاہدہ میں آنے والی گائے کا کام نہیں ہوسکتا، یہ تو کوئی مخصوص اوصاف اور مخصوص عمر کی گائے ہے، اور وہ خصوصیات بیان نہیں کی گئی ہیں، اور جب کسی مخصوص چیز کا حکم دیا جائے اور اس کی نشان دہی نہ کی جائے تو مامور کے لئے وہ ایسی مجہول ہوتی ہے جیسے غیر معلوم الجنس چیز مجہول ہوتی ہے اس لئے انہوں نے سوال میں ما ھی کا کلمہ استعمال کیا جو ماہیت مجہولہ کو معلوم کرنے کے لئے آتا ہے اگرچہ ان کا مقصود اوصاف کو معلوم کرنا تھا، انہا بقرۃ۔ یہاں مفسرین میں ایک بحث چل پڑی ہے وہ یہ کہ آیا حکم کا مقصود بقرۂ معینہ تھی یا بقرۂ مبہمہ؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ مقصود بقرۂ معینہ تھی لیکن حکم میں الفاظ مطلق اور مبہم استعمال فرمائے گئے بعد میں ان کی تفسیر اور توضیح کی گئی اس گروہ میں بیضاوی بھی شامل ہیں کیونکہ بیضاوی نے اس قول کو مقدم ذکر کیا ہے اور یہ اُن کا وہ اسلوب ہے جو متعین کرتا ہے کہ یہی اُن کی بھی رائے ہے، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ مقصود بقرہ مبہمہ مطلقہ غیر معینہ تھی لیکن جب مخاطبین نے سوالات شروع کئے تو غیر معینہ کو معینہ میں تبدیل کر دیا گیا، قول اول کی دلیل یہ ہے کہ انہا بقرۃ لا فارض ولا بکر، انہا بقرۃ صفراءُ اور انہا بقرۃ لا ذلولٌ تثیر الارض الآیہ میں تینوں ضمیریں بقرۃً اولی منکرہ کی طرف راجع ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ جو صفات ان ضمائر کے بعد

مذکور ہیں وہ اُسی بقرہ کی صفات ہیں، اور اُس بقرہ کا مصداق وہی بقرۂ معیّنہ ہے جو ان صفات مخصوصہ کی حامل ہو، زیادہ سے زیادہ اس موقع پر جو بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ خطاب اور حکم کے وقت بقرہ کا بیان اور اس کی تفسیر نہیں نازل ہوئی، بیان سوال کے بعد نازل ہوا گویا بیان خطاب کے وقت سے مؤخر ہو گیا سو اس میں کیا مضائقہ ہے، بیان خطاب کے وقت سے مؤخر ہو سکتا ہے البتہ حاجت اور ضرورت کے وقت سے اُس کو مؤخر نہ ہونا چاہئے معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ بیان کا وقت خطاب سے مؤخر ہونا جائز نہیں۔

قول ثانی کی دلیلیں کئی ایک ہیں۔ پہلی دلیل قرآن حکیم کے ظاہری الفاظ ہیں کیونکہ وہ مطلق اور نکرہ ہیں اور نکرہ غیر معین شئی کو کہتے ہیں، دوسری دلیل حدیث شریف ہے، حدیث میں ہے "لَوْ ذبحوا اَیَّ بقرۃ اَرادُوا لَاَجزأتہم ولکن شدّدُوا علیٰ انفسہم فشدّد اللّٰہُ علیہم" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مامور بہ بقرہ غیر معینہ تھی، ان کے تشدد اور تکلف کے بعد وہ معینہ میں تبدیل ہو گئی، تیسری اور چوتھی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کو دور از کار سوالات پر ڈانٹا اور پھٹکارا ہے، مثلاً ارشاد ہے فذبحوھا وما کادوا یفعلون نیز فافعلوا ما تؤمرون فرما کر اس سے منع کر دیا کہ اب سوالات کا دروازہ نہ کھولیں، لیکن وہ باز نہیں آئے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ حق تعالیٰ نے جوابات کے ذریعہ اُن پر مسئلہ کو تنگ کر دیا، پہلے قول کا ضعف دو آیتوں سے ظاہر ہوتا ہے، پہلی آیت فافعلوا ماتؤمرون ہے اور دوسری آیت فذبحوھا وما کادوا یفعلون ہے ان دونوں آیتوں سے واضح ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے ان کو سوالات کی بوچھار کرنے پر عار دلائی ہے اور اُن کے سوالات کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھا ہے، اگر اول اول مامور بہ بقرۂ معیّنہ تھی تو تعین کا سوال عین مقصود باری تعالیٰ ہے نہ کہ قابل عتاب و گرفت ہے، قول ثانی کی بنیاد پر نسخ ضرور لازم آتا ہے، اس کی تشریح یہ ہے نص قرآنی "اِنَّ اللّٰہ یامرکم اَنْ تذبحوا بقرۃً" میں جو حکم ہے اس سے اختیار ثابت ہوتا ہے کہ مامورین بقرہ کے انتخاب میں مختار اور آزاد ہیں جونسی بقرہ ذبح کر دیں گے امتثال امر ہو جائے گا۔ بعد میں جب اس کی تخصیص کی گئی تو وہ تخییر باطل ہو گئی اور تخییر کا ابطال بھی نسخ کہلاتا ہے اور یہ نسخ قبل العمل ہے یعنی ابھی امر اول پر عمل بھی نہ ہونے پایا تھا کہ امر ثانی کے ذریعہ اُس کو منسوخ کر دیا گیا، اور نسخ قبل العمل جائز ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ذبح ابن کا حکم دیا گیا تھا اور عمل سے پہلے وفدیناہ بذبح عظیم کے ذریعہ اس کو منسوخ کر دیا گیا۔

تواعم بین ابکار وعونٍ۔ یہ مصرعۂ ثانیہ ہے پورا شعر اس طرح ہے ؎

طوالٌ مثل اعناق الھوادی۔ تواعم بین ابکارٍ وعون یہ شعر طِرِمّاحَ ابن جہم یا طِرِمّاح ابن حکم کا ہے یہاں شہادت لفظ عُون سے پیش کرتی ہے جو عَوَانٌ کی جمع ہے، اور درمیانی عمر والی کے معنی ہیں یہ شعر عورتوں کا حسن بیان کر رہا ہے، شاعر کہتا ہے کہ اُن حسیناؤں کی گردنیں اونٹوں کی گردنوں کی طرح لمبی ہیں اور وہ نازک بدن ہیں اور کم سن چھوکریوں اور درمیانی عمر والیوں کے درمیان کی عمر رکھنے والیاں ہیں، فافعلوا ماتؤمرون۔ ما اگر موصولہ ہے تو چونکہ صلہ میں ضمیر ہونی ضروری ہے اس لئے تقدیری عبارت نکلے گی فافعلوا مَاتُؤمَرُوْنَہ۔ اَمَرَ، یَاْمُرُ، اَمْرًا جب متعدی بہ دو مفعول ہوتا ہے تو مفعول ثانی پر باء داخل ہوتی ہے۔ اس لئے اصل دراصل یہ نکلتی ہے ماتؤمرون بہ جیسے شاعر کے قول میں باء کا اظہار موجود ہے، شاعر کہتا

ہے سوا امرتك الخير فافعل ما امرت به ۔ فافعلوا ما تؤمرون به، ہیں باء کو حذف کیا گیا ہے پھر ضمیر کو حذف کیا گیا، فافعلوا ما تؤمرون ہوا، شعر مذکور کی مکمل شکل یہ ہے ؎
"امرتك الخير فافعل ما امرت به ۔ فقد تركتك ذا مال و ذا نسب" یہ شعر بعض کہتے ہیں عباس بن مرداس کا ہے اور بعض کہتے ہیں اعشی کا ہے، شاعر کے باپ نے شاعر کو وصیت کی ہے کہ میں نے تجھ کو بھلائی کا حکم کیا ہے، لہٰذا جس چیز کا تجھ کو حکم دیا گیا ہے بجالا، کیونکہ میں نے تجھ کو صاحبِ مال اور صاحب نسب چھوڑا ہے، لہٰذا اس احسان کی وجہ سے میں اس کا مستحق ہوں کہ میرے امر کا امتثال کیا جائے۔
ما تؤمرون کا ما اگر مصدریہ ہے۔ تو ما تؤمرون، امرکم کے معنی میں ہوگا، معنی ہوں گے فافعلوا امرکم، پھر امرکم معنی میں مامورکم کے ہوگا، شارح بیضاوی شیخ زادہ کہتے ہیں کہ یہ توجیہ ضعیف ہے اس لئے کہ مصدر صریح کو تو اسم مفعول کے معنی میں لینا جائز ہے لیکن مصدرِ مؤول کو اسم مفعول کے معنی میں لینا جائز نہیں ہے۔

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا ۚ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا الفقوع نصوع الصفرة ولذلك تؤكد به فيقال اصفر فاقع كما يقال اسود حالك وفي اسناده الى اللون وهو صفة صفراء لملابسته بها فضل تاكيد كانه قيل صفراء شديدة الصفرة صفرتها وعن الحسن سوداء شديدة السواد وبه فسر قوله تعالى جمالات صفر قال الاعشى

؎ تلك خيلي منه وتلك ركابي ؎ هن صفر اولادها كالزبيب ؎ ولعله عبر بالصفرة عن السواد لانها من مقدماته او لان سواد الابل تعلوه صفرة وفيه نظر لان الصفرة بهذا المعنى لا تؤكد بالفقوع تَسُرُّ النّٰظِرِينَ اى تعجبهم والسرور اصله لذة فى القلب عند حصول نفع او توقعه من السر

ترجمہ آیت کہنے لگے کہ ہمارے لئے اپنے رب سے دعا کیجئے کہ وہ ہمارے لئے بیان فرمائے کہ اس کا رنگ کیا ہے، موسیٰ نے کہا کہ وہ فرماتا ہے کہ وہ زرد رنگ کی گائے ہے اس کا رنگ گہرا ہے، وہ دیکھنے والوں کو بھلی لگتی ہے۔

ترجمہ عبارت مع التشریح فافعلوا ما تؤمرون، سے اشارہ ہے کہ مزید سوالات میں نہ پڑو۔ اور جس چیز کا حکم ہوا ہے اس کو کر گزرو، بقرہ میں مزید کوئی خاص صفت مطلوب نہیں ہے، لیکن بنی اسرائیل کی طبع غلیظ کے لئے یہ اشارہ مانع نہ ہوا اور انہوں نے دوسری تفصیلات معلوم کرنی

شروع کردیں، فَاقِعٌ لونها فُقُوعٌ کے معنی ہیں زردی کا بے میل اور خالص ہونا، اسی لئے صفرت کی شدت وقوت کو فقوع کے مشتقات کے ذریعہ بیان کیا جاتا ہے، چنانچہ اصفر فاقِعٌ (گہرا زرد) اسی طرح بولا جاتا ہے جس طرح اسود حالِكٌ بمعنی گہرا سیاہ بولا جاتا ہے، فَاقِعٌ کو لون کی طرف مسند کیا گیا ہے اور لون کو فاقع کا فاعل بنایا گیا ہے، حالانکہ وضع کے اعتبار سے فَاقِعٌ، وصف ہے صفراء کا، یعنی اصفر فاقِعٌ، یا صفراء فاقعةٌ بولا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ اسناد الی اللَّوْن مجازًا ہے، اور مجاز کی وجہ یہ ہے کہ لون صفراء کا ملابس اور اس سے تعلق و اتصال رکھنے والا ہے کیونکہ لون حال (حلول کرنے والا) اور بقرۃ صفراء محل (جائے حلول ہے) اور حال و محل کے درمیان اتصال ہوتا ہے، اس لئے لون اور صفراء کے درمیان اتصال ہے، اس اسنادِ مجازی میں حکمت اور بلاغت یہ ہے کہ اس سے صفرت کی مزید تاکید اور شدت ثابت ہوتی ہے۔ فَاقِعٌ لَوْنُها، فرمانا ایسا ہے گویا یوں فرمایا گیا۔ صفراء شدید الصفرة صفرتها" یعنی ایسی زرد کہ اس کی زردی کی زردی شدید ہے" اس تاکید کو شیخ زادہ نے اس طرح سمجھایا ہے کہ فقوع یا شدت صفرت پورے جسم میں سرایت کر گئی ہے حتی کہ جو چیز خود عرض ساری ہے یعنی لَوْن اس میں بھی سرایت کر گئی ہے، یہ شدت کی انتہا ہے، مثلاً " جنّ جنونه " اس کا جنون مجنون ہو گیا یعنی جنون مجنون کی رگ وپے میں اس قدر سرایت کر گیا ہے کہ خود جنون محل سرایت بن گیا ہے

حضرت حسن فرماتے ہیں کہ صفراء کے معنی سوداءُ شدیدة السواد کے ہیں یعنی کالی انتہائی کالی، اور فرمانِ باری جِمَالاتٌ صُفْرٌ کی یہی تفسیر کی گئی ہے یعنی کالے اونٹ، اعشی کہتا ہے ؂ تلكَ خیلی منه وتلكَ رِكَابِي هُنَّ صُفْرًا أَوْلَادُهَا كَالزَّبِيبِ، یہ شعر قیس بن معدیکرب کی تعریف میں ہے، یہاں صُفْر کا فاعل اَوْلَادُها ہے اور صُفْرٌ بمعنی سودٌ ہے، کیونکہ اولاد کو زبیب (کشمش) کے ساتھ تشبیہ دینا اسی وقت معقول ہوگا جبکہ صفر کو سودٌ (سیاہ) کے معنی میں لیا جائے، "شاعر کہتا ہے کہ میرے وہ گھوڑے اور میرے وہ اونٹ معدیکرب سے حاصل ہوئے ہیں۔ اونٹوں کے بچے کشمشی رنگ کی طرح سیاہ ہیں" اور غالبًا سیاہی کو زردی سے اس لئے تعبیر کیا گیا ہے کہ زردی، سیاہی کا پیش خیمہ ہے، یا اس لئے کہ اونٹوں کی سیاہی پر زردی چھائی رہتی ہے۔

بیضاوی فرماتے ہیں کہ جو تفسیر حضرت حَسَن سے منقول ہے، اس میں اشکال ہے، اشکال کی وجہ یہ ہے کہ اگر صُفرة کے یہی معنی مراد ہوتے تو اس کی تاکید کے لئے فُقُوْعٌ کا لفظ نہ آتا" بلکہ سواد کی تاکید کے لئے جو لفظ ہے، یعنی" حَالِكٌ " وہ آتا۔ "تَسُرُّ النَّاظِرِيْنَ" یعنی دیکھنے والوں کو وہ گائے اچھی لگے، اس کا حسن قامت اور وفورِ صحت نظروں کو بھائے، سرور کے اصل معنی اس لذت کے ہیں جو کسی نفع کے حاصل ہونے کے وقت یا کسی نفع کی توقع کے وقت دل میں حاصل ہوتی ہے، یہ سِرٌّ سے ماخوذ ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ باطنی اور اندرونی لذت کا نام سرور ہے

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ تکریر للسوال الاول واستکشاف زائد وقوله إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا اعتذار عنه ای ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا وقرئ ان الباقر وهو اسم لجماعة

البقر والاباقر و البواقر ويتشابه بالياء والتاء وتشابه بطرح التاء وادغامها
على التذكير والتانيث وتشابهت مخففا ومشددا وتَشَّبَّه بمعنى تتشبّه
ويَشَّبَّهُ بالتذكير ومُتَشَابَهٌ و متشابهةٌ ومشتبهٌ ومتشبهٌ وَاِنَّا اِنْ شَاءَ
اللّٰهُ لَمُهْتَدُوْنَ ٥ الى المراد ذبحها او الى القاتل وفى الحديث لو لم يستثنوا
لما بينت لهم اٰخر الابد واحتج به اصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالٰى
وان الامر قد ينفك عن الارادة والا لم يكن للشرط بعد الامر معنًى والمعتزلة
والكرامية على حدوث الارادة واجيب بان التعليق باعتبار التعلق ۔

ترجمہ (آیت) کہنے لگے دعا کیجئے ہمارے لئے اپنے رب سے کہ وہ ہمارے لئے بیان فرمائے کہ وہ گائے کیا ہے، بیشک گائیں ہمارے اوپر مشتبہ ہوگئیں، اور بلا شبہ ہم اگر اللہ نے چاہا راہ یاب ہوں گے،

(ترجمۂ عبارت) یہ سوالِ اول کی تکرار ہے اور مزید وضاحت کا مطالبہ ہے اور ارشاد باری "اِنَّ البقر تَشَابَهَ عَلَيْنَا" اس سوالِ مکرر کی طرف معذرت ہے یعنی وہ گائیں جو عوان اور اصفر کا وصف رکھتی ہیں بہت ہیں لہٰذا مطلوبہ گائے ہمارے اوپر مشتبہ ہوگئی ہے، اور ایک قراءت اِنَّ الْبَاقِرَ کی ہے، باقر بقر کی جماعت کا نام ہے جیسا کہ اَبَاقِر اور بَوَاقِر، اور يتشابه یاء کے ساتھ اور تاء کے ساتھ ہے، اور تَشَابَهُ تاء کے حذف کے ساتھ بھی ہے، اور تاء کو شین میں مدغم کرنے کے ساتھ بھی ہے، یہ ادغام مؤنث کے صیغہ میں ہو تو قراءت تَشَّابَهُ ہوگی، اور اگر مذکر کے صیغہ میں ہو تو قراءت يَشَّابَهُ ہوگی، اور تَشَابَهَتْ شین کی تخفیف کے ساتھ اور تَشَّابَهَتْ شین کی تشدید کے ساتھ، اور ایک قراءت تَشَبَّهُ ہے جو معنی میں تَتَشَبَّهُ کے ہے، اور ایک قراءت يَشَّبَّهُ مذکر کے صیغہ کے ساتھ ہے اور بقیہ قراءتیں متشابهٌ، متشابهةٌ، مُتَشَبَّهٌ اور متشبِّهٌ ہے۔

وَاِنَّا اِنْ شَاءَ اللّٰهُ لَمُهْتَدُوْنَ۔ لَمُهْتَدُوْنَ کے معنی یہ ہیں کہ ہم اس بقرہ تک ہدایت پا جائیں گے، جس کا ذبح مقصود ہے، یا مراد یہ ہے کہ قاتل تک ہدایت پا جائیں گے، اور حدیث شریف میں ہے کہ اگر وہ لوگ اِن شاء اللہ نہ کہتے تو بقرہ کی توضیح قیامت تک نہ ہوتی، اور اس آیت سے ہمارے متکلمین اسلام نے اس پر استدلال کیا ہے کہ تمام حوادث اللہ تعالٰی کے ارادے سے ظہور پذیر ہوتے ہیں، اور یہ کہ امر باری تعالٰی کبھی ارادۂ باری تعالٰی سے جدا ہوتا ہے، ورنہ امر کے بعد اِن شاء اللہ کی شرط کے کوئی معنی نہ ہوں گے اور معتزلہ اور کرامیہ نے ارادے کے حادث ہونے پر استدلال کیا ہے، اور جواب یہ دیا گیا ہے کہ ارادۂ باری کا کسی شئ کو معلق کرنا تعلق کے اعتبار سے ہے

التشریح قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى؟ یہ ما هى، سوال اول کی تکرار نہیں ہے بلکہ سوالِ اول اور سوال ثانی کے جواب کے بعد بقرہ جس صفت پر ٹھہری تھی، اُن صفات کے بعد مزید وضاحت کے لئے دیگر صفات اُس "ما هى" کے ذریعہ معلوم کی جا رہی ہیں جیسا کہ بیضاوی نے استکشاف کے زائد سے اس کی صراحت کی، پس بیضاوی کا اِس سوال کو سوال اول کی تکرار قرار دینا اور تكرير للسؤال الاول

کے الفاظ استعمال کرنا بایں معنی ہے کہ جس طرح پہلے سوالات کا مقصود بقرہ کے اوصاف معلوم کرنا ہے، اسی طرح اس سوال کا مقصود بھی بقرہ کے اوصاف معلوم کرنا ہے۔ وقرئ اِنَّ الباقر۔ یعنی یہاں چار قراتیں ہیں، اِنَّ البقرَ، اِنَّ الباقِرَ، اِنَّ الاَیَاقِرَ، اِنَّ البواقِرَ، جوہری لغوی کہتے ہیں کہ آخر کی تین قراتیں اسم جمع ہیں، اور باقر خاص کر گایوں کا وہ ریوڑ ہے جس کے ساتھ چرواہا بھی ہو، آیت میں بقرہ واحدہ کیلئے اسم جمع کا استعمال استعمال اللفظ فی جزئہ کے قبیل سے ہے، وَیَتَشَابَهُ بالیاء والتاء شیخ زادہ فرماتے ہیں کہ بیضاوی نے تشابہ کے کلمہ میں چودہ قراتیں ذکر کی ہیں، ان میں سے آٹھویں قرات کی توجیہ مشکل ہوگئی ہے قرات اولیٰ تَشَابَهَ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مذکر غائب، قراتِ ثانیہ یَتَشَابَهُ باب تفاعل کا مضارع معروف واحد مذکر غائب، قراتِ ثالثہ تَتَشَابَهُ باب تفاعل کا مضارع معروف واحد مؤنث غائب، قراتِ رابعہ تَشَابَهُ باب تفاعل کا مضارع معروف واحد مؤنث غائب اس میں ایک تاء کا حذف ہے اس کی اصل تتشابہُ ہے، قراتِ خامسہ یَشَّابَهُ باب تفاعل کا مضارع معروف واحد مذکر غائب، اس کی اصل یتشابہُ ہے، تاء کو شین سے بدل کر، شین میں مدغم کردیا ہے، قرات سادسہ، تَشَّابَهُ باب تفاعل کا مضارع معروف واحد مؤنث غائب اس کی اصل تتشابہُ تاء کو شین سے بدل کر شین میں مدغم کر دیا گیا، قرات سابعہ تَشَابَهَتْ بروزن تفاعلَتْ باب تفاعل سے ماضی معروف واحد مؤنث غائب، قرات ثامنہ تَشَّابَهَتْ بہ تشدید شین اس قرات کی توجیہ مشکل ہے، یہاں شارحین حیران ہیں کہ اس کا شین مشدد کیوں ہے؟ اور یہ کس باب کا صیغہ ہے۔ قرات تاسعہ تَشَبَّهُ باب تفعّل کا مضارع معروف واحد مؤنث غائب اس کی اصل ہے تَتَشَبَّهُ تاء ثانیہ کو شین سے بدل کر شین میں مدغم کردیا تَشَّبَّهُ ہوگیا، قرات عاشرہ تَشَبَّهَ واحد مذکر غائب فعل ماضی معروف از باب تفعّل، قراتِ حادی عشر متشابہٌ باب تفاعل کا اسم فاعل، قرات ثانی عشر متشابهةٌ باب تفاعل سے اسم فاعل مؤنث، قرات ثالث عشر مُتَشَبِّهٌ باب تفاعل سے اسم فاعل مذکر قرات رابع عشر مُتَشَبِّهَةٌ باب تفعل سے اسم فاعل مونث۔

وَاحْتَجَّ بہ اصحابنا علی ان الحوادث الخ یہاں ایک مسئلہ کلامیہ پر روشنی ڈال رہے ہیں، متکلمین اسلام اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ آیا ارادۂ باری تعالیٰ عین امر باری تعالیٰ ہے یا غیر امر باری تعالیٰ ہے؟ نیز تمام حوادث و واقعات ارادۂ باری تعالیٰ سے ظہور پذیر ہوتے ہیں؟ یا بعض؟ معتزلہ کہتے ہیں کہ ارادۂ باری عین امر ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا کسی شئی کے لئے حکم فرمانا اس شئی کا ارادہ فرمانا ہے، اور کچھ حوادث ایسے بھی ہیں جو بغیر ارادۂ باری کے ظہور پذیر ہوتے ہیں، اہل سنت والجماعت کہتے ہیں، کہ ارادۂ باری غیر امر باری ہے، اور تمام حوادث و واقعات ارادہ باری پر موقوف ہیں اور اسی کے تحت ظہور پذیر ہوتے ہیں، نیز ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ ارادۂ باری تعالیٰ معتزلہ کے نزدیک حادث ہے اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک قدیم ہے، معتزلہ کی دلیل اپنے دعاوی کے سلسلہ میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مکلفین سے یہ چاہا اور ان کو اس کا حکم دیا کہ وہ ایمان لائیں اور اطاعت کریں اور صحیح اعمال واخلاق کی طرف رہنمائی حاصل کریں۔ مگر اکثر مکلفین نے اس کے خلاف چاہا تو مکلفین کی مشیت اللہ تعالیٰ کی مشیت پر غالب آئی، نعوذ باللہ منہ کیوں کہ وہی ہوا جو مکلفین نے چاہا اور وہ نہیں ہوا جو اللہ تعالیٰ

نے چاہا، پس معلوم ہوا کہ کچھ حوادث ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے بغیر ظہور پذیر ہوتے ہیں، نیز اس آیت میں بنی اسرائیل نے اپنی ہدایت کو ان شاء اللہ پر معلق کیا ہے۔ یہاں مشیت پر اِنْ داخل ہے، اور اِنْ کا مدخول زمانۂ آئندہ میں پایا جاتا ہے۔ تعلیق کے وقت موجود نہیں ہوتا، پس معلوم ہوا کہ مشیتِ باری حادث ہے یعنی پہلے معدوم تھی پھر وجود میں آئی۔

اہل سنت والجماعت کا استدلال یہ ہے کہ بنی اسرائیل کی زبان سے یہ حقیقت بیان ہوئی "وَاِنَّا اِنْ شَاءَ اللّٰہُ لَمُهْتَدُوْنَ" کہ ہدایت کا حصول اور اس کا وجود اللہ تعالیٰ کی مشیت کی وجہ سے ہے، اور ہدایت حوادث میں سے ایک حادثہ اور واقعات میں سے ایک واقعہ ہے، جب ایک واقعہ کے بارے میں یہ ثابت ہوگیا کہ اس کا وجود اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے تو ثابت ہوگیا کہ تمام واقعات وحوادث کا وجود اللہ تعالیٰ کی مشیت اور اس کے ارادہ پر موقوف ہے، کیونکہ کوئی قرینہ مرجحہ نہیں ہے جس کی بنا پر یہ کہا جا سکے کہ بعض واقعات وحوادث مشیت باری کی وجہ سے ہیں اور بعض بغیر مشیت کے ہیں، اور اسی آیت سے اس حقیقت پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ امر باری اور ارادۂ باری دو الگ الگ چیزیں ہیں، ذبح بقرہ کے سلسلے میں امر باری محقق تھا، لیکن ارادۂ باری معلوم نہیں تھا، جبھی تو بنی اسرائیل نے اپنے اہتداء کو ارادۂ باری پر موقوف اور معلق کیا، کیونکہ معلق شئی میں ایک طرح کی نامعلومیت رہتی ہے، امور محققہ معلومہ پر کسی شئی کو بذریعۂ اِنْ معلق نہیں کیا جاتا، کیونکہ اس تعلیق میں کوئی معنویت نہیں ہوتی۔

معتزلہ نے حدوثِ مشیت پر جو استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مشیت اور ارادۂ باری کا حادث ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس مشیت اور ارادہ کا مراد سے تعلق کا حادث ہونا ثابت ہوتا ہے۔ مشیت تو ازل سے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ موجود ہے، البتہ حوادث ومرادات سے اس کا تعلق وقتاً فوقتاً ہوتا رہتا ہے۔ واضح ہو کہ معتزلہ کا مسلک جو سابق میں بیان ہوا ہے وہ شراح بیضاوی سے منقول ہے اور نہایت افسوس کے ساتھ لکھنا پڑتا ہے کہ اپنے حریف کا مسلک بیان کرنے میں ہمارے اچھے اور بڑے لوگ بھی تحقیق سے کام نہیں لیتے، سُنی سُنائی باتوں پر بھروسہ کرلیتے ہیں اور اس کو ضبط تحریر میں لے آتے ہیں، کسی مخالف کی رائے بیان کرنے کا تحقیقی اور محتاط طریقہ یہ ہے کہ اس کی کتب متداولہ معتبرہ سے اس کے مسلک کو نقل کیا جائے۔ مشیت وارادۂ باری کے بارے میں معتزلہ کی جانب سے جو مسلک شیخ زادہ اور دیگر شارحین نے نقل کیا ہے راقم کے نزدیک اہل قبلہ میں کوئی مجنون اور سفیہ بھی وہ مسلک نہ رکھتا ہوگا چہ جائیکہ معتزلہ جیسی فلسفی اور ذی علم جماعت، الغرض ہمیں اس سے بچنا چاہئے کہ ہم عقائد میں کسی ایسے عقیدہ کو اہل قبلہ کی جانب منسوب کریں جس کے وہ قائل نہیں ہیں، کیونکہ ایسا کرنا تکفیر وتفسیق کے ہم معنی ہوتا ہے، اللّٰھمّ احفظنا۔

قَالَ اِنَّهٗ يَقُوْلُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُوْلٌ تُثِيْرُ الْاَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ ای لم تذلل للکراب وسقی الحروث ولا ذلول صفۃ البقرۃ بمعنی غیر ذلول ولا الثانیۃ مزیدۃ لتاکید۔ ۔ولی والفعلان صفتا ذلول کانہ قیل لاذلول

مثيرة وساقية وقرئ لاَذلول بالفتح اى حيث هي كقولك مررت برجل لابخيل ولاجبان اى حيث هو وتسقى من السقى مُسَلَّمَةٌ سلمها الله من العيوب اواهلها من العمل اواُخلِصَ لونها من سَلِمَ له كذا اذا اخلص له لاَشِيَةَ فِيهَا، لالون فيها يخالف لون جلدها وهي في الاصل مصدر وشاه وَشْيًا وشِيَةً اذا اخلط بلونه لونًا اخر قَالُوا أَلْئٰنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ اى بحقيقة وصف البقرة وحققتها لنا وقرئ آلْآن بالمد على الاستفهام و الا ن بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام فَذَبَحُوهَا فيه اختصار و التقدير فحصّلوا البقرة المنعوتة فذبحوها وَمَا كَادُوْا يَفْعَلُوْنَ لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم اولخوف الفضيحة في ظهور القاتل اولغلاء ثمنها اذ روى ان شيخا صالحا منهم كان له عجلة فاتى بها الغيضة وقال اللهم انى استودعكها لابنى حتى يكبر فشبت وكانت وحيدة بتلك الصفات فساوموها اليتيم وامه حتى اشتروها بملاء مسكها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك بثلثة دنانير وكاد من افعال المقاربة وضع لدنو الخبر حصولا فاذا دخل عليه النفى قيل معناه الاثبات مطلقا وقيل ماضيا والصحيح انه كسائر الافعال ولا ينافى قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها لاختلاف وقتيهما اذ المعنى انهم ما قاربوا ان يفعلوا حتى انتهت سوالاتهم وانقطعت تعللاتهم ففعلوا كالمضطر الملجئ الى الفعل ـ

ترجمہ آیت

موسیٰ نے کہا کہ بے شک اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ ایک گائے ہے جو نہ کیری ہے کہ زمین جوتی ہو اور نہ کھیتی کو پانی دیتی ہے، وہ صحیح سالم ہے، اس میں کوئی داغ دھبہ نہیں ہے انہوں نے کہا کہ اب آپ لائے ٹھیک پتہ، چنانچہ انہوں نے اس کو ذبح کر دیا اور وہ قریب نہیں تھے کہ ایسا کریں

ترجمہ عبارت مع التشریح

لَا ذَلُولٌ یعنی وہ زمین جوتنے اور کھیتی کو سیراب کرنے کے کام میں نہ لائی گئی ہو، اور لَا ذَلُولٌ صفت ہے بقرۃ کی غیرُ ذَلُول کے معنی میں ہے اور دوسرا لَا پہلے والے لا کی تاکید کے لئے بڑھایا گیا ہے، اور تُثِیْرُ الْاَرْضَ اور تَسْقِی الْحَرْث دونوں کے دونوں ذَلولٌ کی صفت ہیں گویا یوں ارشاد فرمایا گیا "لَا ذَلُولٌ مُثِیْرَةٌ وَّ سَاقِیَةٌ"، اور ایک قرات ہے لَا ذَلُولَ یہ فتحہ کے ساتھ ہے اس صورت میں لا نفی جنس کے لئے ہوگا اور خبر حیث ھی مقدر مانی جائے گی۔ عبارت نکلے گی "لا ذلولَ حیث ھی" جیسے آپ کہتے ہیں مررت برجل لا بخیل ولا جبان یعنی لا بخیل ولا جبان حیث ھو" یہاں بظاہر ذلول کی نفی اُس مقام سے ہو رہی ہے جس مقام پر بقرہ موجود ہے۔ نیز بخل اور جبن کی نفی اُس مکان اور جگہ سے ہو رہی ہے جس جگہ پر وہ آدمی موجود ہے کیونکہ ترجمہ ہوگا کوئی ذَلُول اور بکیری نہیں ہے جہاں وہ بقرہ موجود ہے، یا کوئی بخیل اور بزدل نہیں ہے جہاں وہ آدمی موجود ہے۔ لیکن مقصود اُس بقرہ سے ذلول کی نفی ہے۔ اسی طرح دوسری مثال میں مقصود بخل اور جبن کی نفی ہے خود اس شخص سے کیونکہ جب کسی شیٔ کے مکان سے کوئی شیٔ منتفی ہے تو لازمی طور پر خود اس شیٔ سے بھی اس کی نفی ہوگی، پس ان دونوں مثالوں میں نفی بطور کنایہ ہے، وتُسْقِی من اَسْقیٰ۔ یعنی ایک قرات تسقی ہے۔ یہ باب افعال اَسْقیٰ کا فعل مضارع ہے، مُسَلَّمَةٌ یعنی اُس کو اللہ تعالیٰ نے عیوب سے صحیح سالم رکھا ہو، یا جن لوگوں کے یہاں وہ پرورش پا رہی ہے۔ ان لوگوں نے اس کو محنت سے محفوظ رکھا ہو، اُس سے محنت کا کام نہ لیتے ہوں یا مُسَلَّمَةٌ کے معنی یہ ہیں کہ اُس کے رنگ کو خالص رکھا گیا ہو۔ اس صورت میں یہ سَلِم له کذا سے ماخوذ ہوگا یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی شخص کے لئے خالص ہو جائے۔ لا شِیَةَ فیھا یعنی اُس میں کوئی دوسرا رنگ نہ پایا جاتا ہو جو اُس کی جلد کے رنگ کے برخلاف ہو، شِیَةٌ دراصل وَشْاۃٌ، وَشْیاً وشِیَةً کا مصدر ہے وَشَاۃٌ کا استعمال اُس وقت ہوتا ہے جب کہ کسی کے رنگ میں دوسرے رنگ کو مخلوط کر دیا جائے۔

قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ بالحق کے معنی ہیں بقرہ کے حقیقی اوصاف، جن کی روشنی میں بقرہ متحقق ہو سکے اور پورے طور پر اس کا تعین ہو سکے، اور ایک قرات آٰلْآنَ ہمزۂ استفہام کے مد کے ساتھ ہے، لیکن یہ انکار وتعجب کے لئے نہیں بلکہ تقریر وتحقیق کے لئے ہے، اور ایک قرات میں اَلَانَ ہے اس میں ہمزہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور اس کی حرکت لام کو دے دی گئی ہے، فَذَبَحُوْهَا۔ اس تعبیر میں اختصار ہے اور اس کی تہہ میں ایک جملہ پوشیدہ ہے اُس کو ظاہر کرنے کی صورت میں عبارت اس طرح بنے گی "فَحَصَّلُوا الْبَقَرَةَ الْمنعوتة فَذَبَحُوْهَا۔ یعنی ان تفصیلات کے بعد یہ ہوا کہ بنی اسرائیل بقرۂ مذکورۂ بالا کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے اور انہوں نے اُس کو ذبح کر دیا، وَمَا كَادُوْا يَفْعَلُوْنَ۔ اور وہ کرنے کے قریب نہیں تھے، کیونکہ معاملہ کو طول دے رہے تھے اور بار بار مراجعت کر رہے تھے۔ یا یہ وجہ تھی کہ ان کو قاتل کے ظہور میں رسوائی کا اندیشہ تھا یا وجہ اس کی قیمت کی گرانی تھی، اس لئے کہ روایات میں آتا ہے کہ ایک صالح بزرگ کے پاس ایک بچھیا تھی، اس کو وہ بیابان میں لے کر آیا اور اس نے دعا کی اے اللہ تعالیٰ یہ بچھیا میں تیرے پاس اپنے بیٹے کے لئے امانت رکھتا ہوں، تا آنکہ وہ بیٹا بڑا ہو جائے، وہ بچھیا جوان ہوئی اور ان اوصاف میں وہ منفرد تھی تو بنی اسرائیل نے اُس یتیم اور اُس کی ماں سے اُس بقرہ کے سلسلے میں بھاؤ تاؤ کیا، یہاں تک

کہ اُس کی کھال بھر کر سونے کے بدلے اُس کو خرید لیا، حالانکہ گائے کا عمومی مول ان دنوں تین دینار تھا وَكَادَ من افعال المقاربة ۔ اور کاد افعالِ مقاربہ میں سے ہے اور خبر کے قریب الحصول ہونے پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، پھر جب اس کے اوپر حرف نفی داخل ہوتا ہے تو اس کے معنی مطلقاً اثبات کے ہوتے ہیں، مطلقاً کا مفہوم یہ ہے کہ خواہ اس کا مدخول ماضی ہو، خواہ مضارع، اور بعض نے کہا کہ جب کادَ ماضی پر حرف نفی داخل ہوتا ہے تو اس کے معنی اثبات کے ہوتے ہیں مَا كَادَ دلالت کرتا ہے اس پر کہ خبر حاصل ہوگئی، اور اگر مضارع پر داخل ہوتا ہے تو اس کے معنی اثبات کے نہیں ہوتے، اور صحیح بات یہ ہے کہ کاد دیگر افعال کی طرح ہے، جس طرح دیگر افعال پر اگر حرف نفی داخل ہوتا ہے تو فعل منفی ہوتا ہے اور حرف نفی نہیں داخل ہوتا تو مثبت ہوتا ہے، اسی طرح کادَ بھی ہے، اور غالباً جن حضرات نے اثبات کے معنی کئے ہیں ان کی مراد لازمی معنیٰ سے ہے یعنی نفی داخل ہونے کی صورت میں ظاہری معنی تو نفی قرب کے ہیں، لیکن لازم جو آتا ہے وہ اثبات ہے، وَلَا يُنَافِى قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها ۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب کادَ دوسرے افعال کی طرح ہے تو مَا كَادَ کے معنی قرب کی نفی کے ہوئے ۔ پس وَمَا كَادُوا يفعلون کے معنی ہوئے کہ وہ کرنے کے قریب نہیں تھے اور فَذَبَحُوهَا سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ذبح کر ڈالا پس دونوں میں بظاہر منافات اور تناقض ہے، قاضی بیضاوی نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ دونوں جملے دو مختلف وقتوں کے بارے میں ہیں، وَمَا كَادُوا يفعلون ایک وقت کے بارے میں ہے اور فَذَبَحُوهَا دوسرے وقت کے بارے میں ہے، تناقض اُس وقت ہوتا ہے جب دونوں کا وقت ایک ہوتا ہے جب اُن کے سوالات کا سلسلہ چل رہا تھا اُس وقت کے لئے تو وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ہے اور جب سوالات منقطع ہوگئے ۔ اور اُن کو وہ کام انجام دینا پڑا، اُس وقت کے لئے فَذَبَحُوهَا فرمایا گیا ۔

اسی کو بیضاوی ان لفظوں میں فرماتے ہیں، اور فرمان باری تعالیٰ وَمَا كَادُوا يفعلون، فرمان باری فَذَبَحُوهَا کے منافی نہیں ہے، کیونکہ دونوں کا وقت الگ الگ ہے، اس لئے کہ معنی یہ ہیں کہ وہ ایسا کرنے کے قریب نہیں تھے، یہاں تک کہ ان کے سوالات ختم ہوگئے اور اُن کی ٹال مٹول کا سلسلہ منقطع ہوگیا، تو انہوں نے یہ کام اس طرح انجام دیا جیسا کہ کوئی مضطر اور مجبور آدمی کسی کام کو انجام دیتا ہے ۔

وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا خطاب الجمع لوجود القتل فيهم فَادّٰرَءْتُمْ فِيهَا اختصمتم في شانها اذ المتخاصمان يدفع بعضهم بعضا وتدافعتم بان طرح كل قتلها عن نفسه الى صاحبه واصله تدارأتم فادغمت التاء في الدال واجتلبت لها همزة الوصل وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ۝ مظهره لا محالة واعمل مخرج لانه حكاية مستقبل كما اعمل باسط ذراعيه لانه حكاية

حال ماضیۃ فَقُلْنَا اضْرِبُوْهُ عطف علی ادارأتم وما بینھما اعتراض و الضمیر للنفس والتذکیر علی تاویل الشخص والمجنی علیہ بِبَعْضِهَا ای بعض کان وقیل باصغریھا وقیل بلسانھا وقیل بفخذھا الیمنی وقیل بالاذن وقیل بالعجب كَذٰلِكَ يُحْيِ اللّٰهُ الْمَوْتٰى یدل علی ما حذف وھو فضربوہ فحیی والخطاب مع من حضر حیوۃ القتیل اونزول الآیۃ وَيُرِيْكُمْ اٰيٰتِهٖ دلائلہ علی کمال قدرتہ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ۝ لکی یکمل عقلکم وتعلموا ان من قدر علی احیاء نفس قدر علی احیاء الانفس کلھا اوتعملوا علی قضیتہ ولعلہ تعالٰی انما لم یحیہ ابتداء وشرط فیہ ما شرط لما فیہ من التقرب واداء الواجب ونفع الیتیم والتنبیہ علی برکۃ التوکل والشفقۃ علی الاولاد وان من حق الطالب ان یقدم قربۃ والمتقرب ان یتحری الاحسن ویغالی بثمنہ کما روی عن عمرؓ انہ ضحی بنجیبۃ اشتراھا بثلث مائۃ دینار وان المؤثر فی الحقیقۃ ھو اللہ تعالٰی والاسباب امارات لا اثر لھا وان من اراد ان یعرف اعدی عدوہ الساعی فی اماتتہ الموت الحقیقی فطریقہ ان یذبح بقرۃ نفسہ التی ھی القوۃ الشھویۃ حین زال عنھا شرۃ الصبی ولم یلحقھا ضعف الکبر وکانت معجبۃ رائقۃ المنظر غیر مذللۃ فی طلب الدنیا مسلمۃ عن دنسھا لاشیۃ بھا من مقابحھا بحیث یصل اثرہ الی نفسہ فیحیی حیوۃ طیبۃ وتعرب عما بہ ینکشف الحال ویرتفع ما بین العقل والوھم من التدارأ والنزاع ۔

ترجمۂ آیت اور وہ وقت یاد کرو جب تم نے ایک شخص کو قتل کر دیا تھا، پھر تم اس کے بارے میں جھگڑنے لگے اور اللہ تعالٰی اس چیز کو ظاہر کرنے والا تھا جس کو تم چھپاتے تھے، تو ہم نے

کہا کہ مقتول کو گائے کے کسی حصے سے مارو، یوں ہی زندہ کرتا ہے اللہ تعالیٰ مردوں کو اور دکھلاتا ہے تم کو اپنی نشانیاں تاکہ تم سوچو۔

(عبارت) وَاِذْ قَتَلْتُمْ کا خطاب، خطاب جمع ہے، کیونکہ قتل اُن سب کے درمیان پایا گیا تھا۔

فَادّٰرَأْتُمْ فِيهَا۔ پھر تم اُس نفسِ مقتولہ کے بارے میں جھگڑنے لگے، جھگڑنے کی تعبیر ادّٰرأتم سے اس لئے کی گئی کہ دو جھگڑنے والے ایک دوسرے کو دفع کرتے اور ڈھکیلتے ہیں، یا ادّٰرأتم کے معنی تدافعتم کے ہیں کہ تم میں سے ہر ایک قتل کو اپنے اوپر سے دوسرے پر ڈال رہا تھا، اور ادّٰرأتم کی اصل تدارأتم ہے۔ تاء کو دال میں مدغم کردیا گیا اور دال ساکنہ کے لئے ہمزۂ وصل لے آیا گیا۔

وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ۔ مخرجٌ کے معنی لامحالہ ظاہر کرنیوالا کے ہیں، اور مخرجٌ کو عمل اس لئے دیا گیا کہ وہ فعل مستقبل کی حکایت کر رہا ہے، جیساکہ باسط ذراعيه کو اس لئے عمل دیا گیا کہ وہ حال ماضی کی حکایت کر رہا ہے، فقلنا اضربوه یہ عطف ہے ادّٰرأتم پر، اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے، یعنی وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ ماکنتم تکتمون وہ جملۂ معترضہ ہے اور اضربوهُ کی ضمیر مفعول بہ نفسًا کے لئے ہے اور یہاں اس کو مذکر اس لئے لایا گیا کہ وہ شخص کی تاویل میں ہے یا المجنیٰ علیہ (جس پر زیادتی کی گئی) کی تاویل میں ہے۔ ببعضها۔ بعض سے مراد کوئی بھی جز، اور بعض کہتے ہیں کہ اس کے دو چھوٹے اعضا یعنی قلب و لسان مراد ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ اس کی زبان اور بعض کہتے ہیں کہ اسکی داہنی ران اور بعض کہتے ہیں کہ کان اور بعض کہتے ہیں کہ اس کی دم کی جڑ مراد ہے، كذٰلك يحيي الله الموتىٰ یہ ایک محذوف عبارت پر دلالت کرتا ہے اور وہ عبارت ہے فضربوه فيحيیٰ۔ یعنی بنو اسرائیل نے اس کو وہ حصۂ بقرہ لگایا اور وہ زندہ ہوگیا" گویا اس عبارت کے بعد فرمایا جا رہا ہے كذٰلك يحيي اللّٰهُ الموتىٰ۔ اور یہ خطاب اُن لوگوں سے ہے جو مقتول کی حیات کے وقت موجود تھے، یا خطاب اُن لوگوں سے ہے جو نزولِ آیت کے وقت موجود تھے، وَيُرِيكُمْ اٰيَاتِه اور اپنی آیتیں دکھلاتا ہے یعنی اپنے کمالِ قدرت کی دلیلیں دکھاتا ہے، لعلكم تعقلون تاکہ تم سوچو یعنی تاکہ تمہاری عقل کامل ہو جائے اور تم جان لو کہ جو ہستی ایک شخص کو زندہ کرنے پر قادر ہے، وہ تمام نفوس کو زندہ کرنے پر قادر ہے، یا تاکہ تم اس کے تقاضے پر عمل کرو، اور اللہ تعالےٰ نے اس مقتول کو براہِ راست زندہ نہیں کیا اور اس کے لئے مذکورہ شرطیں رکھیں شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تقرب یعنی مامور بہ کی ادائیگی، اور واجب کو بجالانا پایا جا رہا ہے، نیز اس میں یتیم کی نفع رسانی اور توکل کی برکت پر تنبیہ کرنی ہے، اور اولاد پر شفقت کرنی ہے، اور یہ تعلیم دینی ہے کہ طالب پر یہ عائد ہوتا ہے کہ پہلے کوئی قربت و عبادت کی چیز پیش کرے، اور جو قربانی پیش کرنا چاہتا ہے اس کو چاہئے کہ عمدہ ترین چیز تلاش کرے، اور اس کی بھاری قیمت کو ادا کرے جیساکہ حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے قیمتی اور منتخب اونٹنی کی قربانی کی جس کو تین سو دینار میں خریدا تھا اور یہ بھی تعلیم دینی ہے کہ مؤثر درحقیقت اللہ تعالےٰ ہے، اور اسباب تو صرف علامات ہیں، ان کی تاثیر کچھ نہیں ہے، اور یہ تعلیم بھی دینی ہے کہ جو شخص اپنے بدترین دشمن کو پہچاننا چاہتا ہے ایسا دشمن جو اس کو حقیقی موت کے گھاٹ اتار دینا چاہتا ہے، تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ اپنے نفس کی گائے کو یعنی قوتِ شہوانیہ کو اس وقت ذبح کردے جس وقت اس سے بچپن کی نیم پختگی یا حرص جا چکی ہو، اور بڑھاپے کا ضعف اس کو نہ

لاحق ہوا ہو، اور جس وقت وہ قوتِ منہوا بنہ خوشنما اور خوش منظر ہو، طلب دنیا کے لئے اس کو استعمال نہ کیا گیا ہو، وہ اپنے عیوب سے پاک ہو، اُس میں قبائح شہوت کا کوئی ایسا داغ دھبہ نہ ہو جس کا اثر نفس تک پہنچا ہو، جب بقرہ نفس ذبح ہو جائے گی تو آدمی پاکیزہ اور ستھری زندگی کے ساتھ جئے گا، اور اس کی روح سے اُن چیزوں کا اظہار ہوگا جن سے حقیقت حال منکشف ہو جائے گی، اور عقل و وہم کے درمیان جو تدافع اور تنازع رہتا ہے وہ اٹھ جائے گا ۔

التشریح شیخ زادہ کہتے ہیں کہ واذ قتلتم نفسا کا عطف یا تو واذ فرقنابکم البحر پر ہے یا واذ قال موسیٰ لقومه اِنَّ الله یامُرُکُمْ ان تذبحوا البقرة پر ہے، پہلی صورت میں یہ ایک انعام ہے جو یاد دلایا جا رہا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ بنی اسرائیل کو مخاطب فرماتا ہے کہ اے بنی اسرائیل ہمارا تم پر ایک انعام یہ بھی ہے کہ جب تمھارا ایک فرد قتل کر دیا گیا تھا اور اس کے قتل کا الزام بے گناہوں پر آ رہا تھا اور اصل قاتل کا پتہ نہ چلتا تھا اس وقت ہم نے اصل قاتل کی نشان دہی کی اور بے قصور لوگوں کو بری کیا اور اسی کے ساتھ ساتھ تم کو اپنی اس قدرت کا مشاہدہ کرایا کہ مردوں کو ہم کس طرح زندہ کرتے ہیں؟ دوسری صورت میں یہ ایک عتاب اور بنی اسرائیل کی فرد جرم میں ایک جرم کا ذکر ہے، مفہوم ہوگا کہ تمھارا ایک جرم اور تمھاری ایک قابل عتاب خصلت اس وقت ظاہر ہوئی جب تم نے ایک آدمی کو قتل کر دیا، پھر دوسروں پر اس کی ذمہ داری ڈالنے لگے، اول تو ناحق قتل ہی بہت بڑا گناہ ہے، مزید یہ کہ بے گناہوں کو متہم کرنا بھی تمہارے درمیان پایا گیا ـــــ

واذ قتلتم۔ قتل کو بصیغہ جمع ذکر کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ پوری قوم قاتل تھی حالانکہ قاتل ایک خاندان کے مخصوص افراد تھے ۔ قاضی نے اس کا جواب یہ دیا کہ قوم کو چونکہ قاتل معین طریقہ پر معلوم نہیں تھا اس لئے پوری قوم کی جانب قتل کی نسبت کی گئی کیونکہ قتل انھیں کے درمیان پایا گیا تھا ۔

اِدّارأتم ۔ اس کی اصل تدارأتم ہے، یہ باب تفاعل سے ہے، تاء کو دال سے بدل کر دال میں مدغم کر دیا گیا اور شروع میں ہمزۂ وصل لے آیا گیا، اِدّارأتُم ہوگیا، یہاں یہ دو معنی کا احتمال رکھتا ہے اول یہ کہ تخاصمتم یعنی جھگڑے کے معنی میں ہو، چونکہ فریقین جب آپس میں جھگڑتے ہیں تو ایک دوسرے کو دھکے دیتے ہیں اس لئے تدارء اور تدافع کے معنی پائے گئے، دوم یہ کہ اس کے معنی تدافع کے ہیں یعنی الزام قتل کو ایک دوسرے پر ڈالنا، فیہا، شیخ زادہ میں ہے کہ ھا ضمیر کا مرجع واقعۂ قتل بھی ہو سکتا ہے اور نفس مقتولہ بھی، پہلی صورت میں ترجمہ ہوگا "پس تم اُس واقعہ کے سلسلہ میں جھگڑنے لگے ہو دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا "پس تم اُس نفس مقتولہ کے بارے میں جھگڑنے لگے ۔

وَاُعْمِلَ مُخرِجٌ ۔ یہاں مُخرِجٌ جو کہ اسم فاعل ہے، وہ ما کنتم تعملون میں عمل کر رہا ہے، اسم فاعل کے عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ حال یا استقبال کے معنی میں ہو، قاضی فرماتے ہیں کہ یہاں مُخرِجٌ استقبال کے معنی میں ہے کیونکہ جس وقت کی یہ جملہ حکایت کر رہا ہے اور جس صورتِ حال کی خبر دے رہا ہے اس وقت اظہار نہیں ہوا تھا بلکہ آئندہ اظہار ہونے والا ہے، پس جس طرح سورۂ کہف میں باسِطٌ ذراعیہ میں باسِطٌ اسم فاعل ہے اور حکایتِ حال کی وجہ سے ذراعیہ میں عمل کر رہا ہے، اسی طرح مخرِجٌ بھی حکایتِ حال مستقبل کی وجہ سے عمل کر رہا ہے ۔

والخطاب مع من حضر حیاۃ القتیل او نزول الآیہ۔ کذلک یحیی اللّٰہُ الموتیٰ کا خطاب یا تو قوم موسیٰ سے تھا جو احیاء قتیل کے وقت موجود تھے، اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ جب گائے کی بوٹی کے لگانے سے مردہ زندہ ہوگیا اور قوم موسیٰ نے اپنی آنکھوں سے اس کا مشاہدہ کر لیا تو ہم نے اُن سے کہا، کذلک یحیی اللّٰہ الموتیٰ" کہ اللہ تعالیٰ اسی طرح مردوں کو زندہ کرتا ہے، اے قوم موسیٰ قیامت کے احیاء موتیٰ کو اسی پر قیاس کرو، اور اگر خطاب ان منکرین بعث سے ہے جو عہد نبوت میں نزولِ قرآن کے وقت موجود تھے تو مفہوم یہ ہوگا کہ اے منکرین بعث قتیل قوم موسیٰ کا یہ واقعہ تو تم کو تواتر کی حد تک پہنچا ہے اور تم کو اس کا یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس زمانہ میں خرقِ عادت کے طور پر ایک مقتول اور مردے کو زندہ فرمایا تھا پس اسی طرح سمجھ لو کہ اللہ تعالیٰ آئندہ بھی مردوں کو زندہ فرمائے گا۔

لعلّہ تعالیٰ انما لم یحییہ ابتداءً" یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقتول کو زندہ کرنے کے لئے ایک مخصوص قسم کی بقرہ کو ذبح کرنے اور اس کی بوٹی مقتول کے جسم سے لگانے کی شرط کیوں رکھی ؟ وہ تو ان شرائط و تخصیصات کے بغیر بھی مقتول کو زندہ کر سکتا تھا۔

قاضی نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ مقتول کو براہ راست زندہ کرنے پر قادر تھا لیکن اس کے باوجود ان شرائط کو درمیان میں رکھنے میں بہت سی حکمتیں ہیں، ایک حکمت یہ تعلیم دینی ہے کہ انسان جب اللہ تعالیٰ سے کچھ طلب کرے تو اسے چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں قربانی پیش کرے، نیز مخصوص قسم کی گائے کو متعین کرنے کی ایک حکمت یہ تھی کہ اس یتیم کو فائدہ پہونچے جس کی ملکیت میں گائے موجود تھی، نیز یہ ظاہر فرمانا ہے کہ یتیم کے باپ نے توکل کیا تو یتیم کو اللہ تعالیٰ نے توکل کی برکت سے نوازا نیز یہ بھی تعلیم دینی تھی کہ اولاد پر شفیق ہونا چاہئے، جس طرح یتیم کا باپ یتیم پر شفیق تھا، وغیرہ۔

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوْبُكُمْ القساوۃ عبارۃ عن الغلظ مع الصلابۃ کما فی الحجر وقساوۃ القلب مثل فی نُبُوِّہ عن الاعتبار وثم لاستبعاد القسوۃ مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ یعنی احیاء القتیل او جمیع ما عدد من الآیات فانہا مما توجب لین القلب فَهِیَ كَالْحِجَارَةِ فی قسوتہا اَوْ اَشَدُّ قَسْوَةً ط منہا والمعنی انہا فی القساوۃ مثل الحجارۃ او ازید منہا وانہا مثلہا او مثل ما ھو اشد منہا قسوۃ کالحدید فحذف المضاف واقیم المضاف الیہ مقامہ ویعضدہ قرأۃ الجرّ بالفتح عطفا علی الحجارۃ وانما لم یقل اقسی لما فی اشد من المبالغۃ والدلالۃ علی اشتداد القسوتین واشتمال

المفضل علی زیادۃ واو للتخییر او للترديد بمعنی ان من عرف حالها شبهها
بالحجارة او بما هو اقسی منها وَاِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاَنْهٰرُ
وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ ط وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ
خَشْيَةِ اللّٰهِ ط تعليل للتفضيل والمعنی ان الحجارة تتاثر وتنفعل
فان منها ما يشقق فينبع منه الماء ويتفجر منه الانهار ومنها يتردی
من اعلی الجبل انقيادًا لما اراد الله به وقلوب هؤلاء لا تتاثر ولا
تنفعل عن امره والتفجر التفتح بسعة وكثرة والخشية مجاز عن الانقياد
وقرئ اِنْ علی انها المخففة من المثقلة ويلزمها اللام الفارقة بينها وبين
النافية ويهبط بالضم وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ ○ وعيد علی ذلك قرأ
ابن كثير ونافع ويعقوب وخلف وابوبكر وحماد بالياء ضما الی ما بعده
والباقون بالتاء۔

ترجمہ (آیت) پھر اس واقعہ کے بعد تمہارے دل سخت ہوگئے چنانچہ وہ پتھر کی طرح ہیں، بلکہ پتھر سے بھی زیادہ سخت ہیں، اور یقیناً پتھروں میں ایسے بھی ہیں جن سے نہریں پھوٹ نکلتی ہیں اور ان میں ایسے بھی ہیں جو پھٹ جاتے ہیں، پھر اُن سے پانی نکل آتا ہے، اور یقیناً اُن میں ایسے بھی جو اللہ تعالیٰ کے خوف کی وجہ سے گر پڑتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے بے خبر نہیں ہے جو تم کرتے ہو۔

(عبارت) قساوت نام ہے سختی کے ساتھ موٹا ہونے کا جیسا کہ پتھر میں ہے، اور قلب کی قساوت تمثیل ہے اس کے عبرت پذیری سے دور ہونے کے سلسلے میں، اور ثُمَّ قساوت کو مستبعد ظاہر کرنے کے لئے ہے، من بعد ذلك یعنی مقتول کو زندہ کرنے کے بعد، یا اُن تمام نشانیوں کے بعد جو شمار کی جاچکی ہیں، کیونکہ وہ نشانیاں ایسی ہیں جو واجبی طور پر نرمی پیدا کرتی ہیں، فھی کالحجارۃ تو دل پتھر کی طرح ہیں سختی میں او اشد قسوۃ یا زیادہ سخت ہیں پتھروں کے مقابلہ میں، اور معنی یہ ہیں کہ قلوب سختی میں پتھروں جیسے ہیں یا اُن سے بڑھ کر ہیں یا یہ معنی ہیں کہ قلوب پتھروں جیسے ہیں یا اُن چیزوں جیسے ہیں جو پتھروں سے زیادہ سخت ہیں جیسے لوہا، تو مضاف کو حذف کر دیا گیا اور مضاف الیہ کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا۔ اور اس معنی کی تقویت اس سے ہوتی ہے کہ ایک قراءت حالتِ جرّی کی ہے جس میں اَشَدَّ کو حجارۃ پر عطف کرتے ہوئے مفتوح پڑھا گیا، اور اَشَدَّ فرمایا ہے اَقْسٰی نہیں فرمایا وجہ یہ ہے کہ اَشَدَّ کے اندر مبالغہ ہے اور اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دونوں قساوتیں

شدید ہیں، اور مفضل زیادتی پر مشتمل ہے اور اَوْ تخییر یا تردید کے لئے ہے، بایں معنی کہ جو شخص ان قلوب کا حال جانتا ہو وہ ان کو چاہے پتھروں کے ساتھ تشبیہ دے یا چاہے تو اُس چیز کے ساتھ تشبیہ دے جو پتھروں سے بھی زیادہ سخت ہے، وان من الحجارة الایہ یہاں سے قلوب کو اَشَدّ قرار دینے کی علت بیان ہو رہی ہے، اور معنی یہ ہیں کہ پتھر متأثر اور منفعل ہوتے ہیں، چنانچہ بعض پتھر ایسے ہیں جو پھٹ جاتے ہیں پھر اُن سے پانی اُبلتا ہے، اور نہریں پھوٹ نکلتی ہیں اور بعض پتھر ایسے ہیں جو ارادۂ باری تعالےٰ کی اطاعت کی وجہ سے پہاڑ کے اوپر سے گر پڑتے ہیں، اور ان بنی اسرائیل کے دل میں کہ وہ اللہ تعالےٰ کے حکم سے منفعل اور متأثر نہیں ہوتے، اور تَفَجُّرْ کے معنی کشادگی اور کثرت کے ساتھ کھُل جانا کے ہیں، اور خَشْیَة انقیاد کی مجازی تعبیر ہے، اور ایک قرارت میں اِنْ بتخفیف نون ہے، یا اِنَّ مثقلہ سے مُخَفَّفہ بنالیا گیا ہے۔ اور اِنِ مخففہ کے لام کا ہونا ضروری ہے جو اِنْ مخففہ اور اِنْ نافیہ کے درمیان فرق کرے، اور یَهْبُطُ باء کے ضمہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، وَمَا اللہ بغافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ۔ یہ کیفیت مذکورہ پر وعید ہے، اور ابنِ کثیر، نافع، یعقوب، خلف، ابوبکر اور حماد نے یعملون یاء کے ساتھ قرارت کی ہے، انہوں نے اس صیغہ کو بعد والے صیغوں کے ساتھ ملا دیا ہے، اور باقی قراء نے تَعْمَلُوْنَ تاء کے ساتھ قرارت کی ہے۔

التشریح فھی کالحجارة او اشدُّ قسوة۔ او اشدُّ قسوةً کے بعد قاضی نے منھا کا لفظ نکالا ہے اس سے اس جانب اشارہ ہے کہ مفضل علیہ محذوف ہے، یعنی او اشدُّ قسوةً میں دلوں کو سختی میں فضیلت دی گئی ہے لیکن فضیلت کونسی چیز کے مقابلے میں دی گئی ہے اس کو منھا ظاہر کر رہا ہے، منھا کا لفظ یہ بتا رہا ہے کہ فضیلت حجارہ پر دی گئی ہے اور قلوب مفضّل اور حجارہ مفضّل علیہ ہیں، کالحجارة میں کاف اسم ہے اور مثل کے معنی میں ہے بس کالحجارة کے معنی ہوئے مثل الحجارة، کالحجارة مرفوع المحل ہے، کیونکہ ھِیَ کی خبر ہے، او اشدُّ قسوةً کالحجارة پر معطوف ہے، چونکہ معطوف علیہ مرفوع المحل ہے اس لئے معطوف بھی مرفوع ہے۔ اس صورت میں قلوب کی تشبیہ صرف حجارہ سے ہوگی، معنی ہوں گے، قلوب سختی میں پتھر جیسے ہیں یا پتھر سے بھی بڑھ کر ہیں، دوسری صورت ہے کہ اَشَدُّ سے پہلے مثل کا لفظ محذوف مانا جائے مثل مضاف اور اشد مضاف الیہ، مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے، اور چونکہ مضاف مرفوع تھا اس لئے اُس کا قائم مقام یعنی اشدّ بھی مرفوع ہے، اس صورت میں قلوب کو دو چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، حجارہ کے ساتھ کالحجارة کے کلمہ میں، اور حدید یعنی لوہے کے اَوْ اَشَدُّ قسوةً کے کلمہ میں، اب معنی یہ ہوں گے کہ قلوب پتھر جیسے ہیں، یا جو چیز پتھروں سے بھی زیادہ سخت ہے یعنی لوہا، اُس جیسے ہیں، اس ترکیب کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اشدّ کو مفتوح بھی پڑھا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اُس کی حالت جرّی ہے اور اَشدّ چونکہ وزن فعل اور وصف کی وجہ سے غیر منصرف ہے اور غیر منصرف حالتِ جرّی میں مفتوح ہوتا ہے اس لئے اشدّ مجرور ہونے کے باوجود مفتوح ہے، فتحہ کی قرارت کی صورت میں اَشَدَّ الحجارة پر معطوف ہوگا، اور کاف کا مدخول ہوگا گویا عبارت یوں ہوئی فھی کالحجارة اَوْ کَاَشَدَّ قسوةً ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی قلوب کی تشبیہ دو چیزوں سے ثابت ہوتی ہے، حجارہ سے اور حجارہ سے سختی میں بڑھی ہوئی کسی دوسری چیز مثلاً لوہے سے، وانما لم یقل اقسٰی لما فی اشد من المبالغة یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ وصف اگر ثلاثی مجرد ہو اور

قبیل لون وعیب نہ ہو تو اُس وصف میں فضیلت بیان کرنے کے لئے اسم تفضیل کو اَفْعَلَ کے وزن پر لاتے ہیں، فضیلت ثابت کرنے کے لئے اَشَدُّ کا ذریعہ ثلاثی مزید میں اور الوان وعیوب کے اوصاف میں اختیار کیا جاتا ہے یہاں قساوت ایک وصف ہے، اُس میں قلوب کی حجارہ پر فضیلت ظاہر کرنی ہے، تو قیاس کا تقاضہ تھا کہ فھی کالحجارۃ او اقسیٰ منہا فرمایا جاتا، نیز یہ مختصر بھی ہے، پس اَوْ اَشَدُّ قسوۃً کی تعبیر کیوں اختیار کی گئی؟ جواب یہ ہے کہ اَوْ اشدّ قسوۃ کی تعبیر میں جو مبالغہ ہے وہ اقسیٰ میں نہیں ہے، اس لئے اَوْ اشَدُّ قسوۃ کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اقسی فرمایا جاتا تو قساوت میں مفضل اور مفضل علیہ دونوں شریک ہوتے اور شدتِ قساوت صرف مفضل کے لئے ثابت ہوتی، اور جب اَشَدَّ قسوۃ فرمایا گیا تو دونوں شدت میں شریک ہوگئے، کیونکہ اسم تفضیل کا مادّہ مفضل اور مفضل علیہ دونوں میں مشترک ہوتا ہے، البتہ مفضل کے لئے وہ شدت زیادتی کے ساتھ ثابت ہوگی، وَاَوْ للتخییر اوللترديد۔ اَوْ کو کبھی متکلم شک کی بناء پر استعمال کرتا ہے، یعنی اُس کو دو چیزوں میں شک ہوتا ہے تو اُن کے درمیان اَوْ ذکر کرتا ہے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ متکلم کو تو یقین ہے لیکن مخاطب کو دو چیزوں میں اختیار دینا منظور ہوتا ہے کہ ان میں جس کو چاہے اختیار کرلے، اُس صورت میں بھی اَوْ استعمال کیا جاتا ہے، یہاں اَوْ شک کے لئے نہیں ہے، کیونکہ حق تعالےٰ شک سے مبرا ہے، یہاں اَوْ تخییر کے لئے ہے، اور مخاطب کے لحاظ سے استعمال ہوا ہے، یعنی جو قلوبِ بنی اسرائیل کا حال جانتا ہے اس کو اختیار ہے وہ چاہے تو قلوب کو حجارہ سے تشبیہ دے اور چاہے تو اُس سے بھی بڑھ کر سخت چیز سے تشبیہ دے، وَاِنَّ مِنَ الحجارۃ لما یتفجر منہ الانہار، یہ قلوب، حجارہ سے سختی میں بڑھے ہوئے ہیں۔ یہ ماقبل کا دعویٰ ہے، اور اِنّ من الحجارۃ لما یتفجر منہ الانہار سے اس کی علت اور دلیل ہے

اسی مفہوم کو قاضی نے تعلیل للتفضیل سے تعبیر کیا ہے، وقرئ اِنْ علی انہا المخفّفۃ من الثقیلۃ فرمان باری تعالیٰ اِنَّ من الحجارۃ، اور اِنَّ منہا لما یَشَّقّق، اور اِنّ منہا لما یھبط تینوں جگہ ان میں دو قراءتیں ہیں، ایک نون کی تشدید کے ساتھ، دوسری نون کی تخفیف کے ساتھ، تشدید کی صورت میں لَمَا یَتَفَجَّرُ منہ الانہار اور لَمَا یَشَّقَّقُ اور لما یھبطُ کا لام، لام ابتدا ہوگا جو اِن کے اسم پر داخل ہوا، اور تخفیف کی صورت میں لام، لام فارقہ ہوگا جو اِنْ نافیہ اور اِنْ مشبّہ بالفعل کے درمیان فرق کرنے کے لئے آتا ہے، یعنی اس لام مفتوح نے یہ صراحت کردی کہ اِنْ نافیہ نہیں ہے بلکہ اِنْ حرفِ تاکید مشبّہ بالفعل ہے اب جو حضرات اِنْ مخففہ کو عامل مانتے ہیں وہ لام کے مدخول کو محلاً نصب میں قرار دیتے ہیں اور جو حضرات اِن مخففہ کے اھمال کے قائل ہیں وہ لام کے مابعد کو مرفوع المحل سمجھتے ہیں، قرآن حکیم کی متعدد قراءتوں سے دونوں چیزیں ثابت ہیں، اِن کا اعمال اور اس کا اھمال، چنانچہ ایک جگہ ارشاد ہے وَاِن کُلًّا لَمَّا لَیُوَفِّیَنَّھُم یہاں ایک قراءت کے مطابق کُلًّا اِن کی وجہ سے منصوب ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے وَاِن کُلٌّ لَمَّا جَمِیعٌ، یہاں کُلٌّ مرفوع ہے۔ شیخ زادہ میں ہے کہ مشہور اھمال ہی ہے، وَمَا اللہ بغافلٍ عما تعملون یہاں دو قراءتیں ہیں، بصیغۂ حاضر یعنی تعملون دوسری قراءت یاء کے ساتھ بصیغۂ غائب یَعْمَلُوْنَ ہے صیغہ غائب کی قراءت کی وجہ یہ ہے کہ بعد والے کلام میں بھی صیغۂ غائب استعمال ہوا ہے، مثلاً یؤمنوا لکم قد کان فریقٌ منہم، ثم یحرفونہ، یہاں یؤمنوا، اور منہم اور یحرفون غائب کے صیغہ کے ساتھ استعمال ہوئے ہیں۔

أَفَتَطْمَعُونَ الخطاب لرسول الله صلی الله علیه وسلم والمؤمنین أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ ان یصدقوکم او یؤمنوا لاجل دعوتکم یعنی الیهود وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ طَائفة من اسلافهم يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللهِ یعنی التوریه ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ کنعت محمد صلی الله علیه وسلم وایة الرجم او یالونه فیفسرونه بما یشتهون وقیل هٰؤلاء من السبعین المختار سمعوا کلام الله حین کلم موسٰی بالطور ثم قالوا سمعنا الله یقول فی اخره ان استطعتم ان تفعلوا هٰذه الاشیاء فافعلوا وان شئتم فلا تفعلوا مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ ای فهموه بقولهم ولم یبق لهم فیه ریبة وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝ انهم مفترون مبطلون ومعنی الاٰیة ان احبار هٰؤلاء و مقلدیهم کانوا علی هٰذه الحالة فما طمعکم بسفلتهم وجهالهم وانهم ان کفروا وحرفوا فلهم سابقة فی ذٰلک۔

ترجمہ (آیت) کیا تم یہ توقع رکھتے ہو کہ وہ تمھارے کہنے کی وجہ سے ایمان لے آئیں گے، حالانکہ اُن ہی میں سے کچھ لوگ تھے جو اللہ تعالےٰ کے کلام کو سُنتے تھے، پھر اس کو سمجھنے کے بعد اس کا کچھ نہ کچھ کر ڈالتے تھے، اور وہ یہ جانتے بوجھتے تھے۔

(عبارت) یہ خطاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور مؤمنین سے ہے، اَن یؤمنوا لکم کے معنی ہیں یہ کہ تمھاری تصدیق کریں گے یا یہ کہ تمھاری دعوت کی وجہ سے ایمان لے آئیں گے، مراد اُن سے یہودی ہیں، فَرِیقٌ منهم سے مراد اُن کے اسلاف کی ایک جماعت ہے، یسمعون کلام اللہ سے مراد توریت ہے۔ ثم یُحَرِّفونه۔ تحریف کی مثال محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے اوصاف اور احکامِ رجم کی تحریف ہے یا مراد یہ ہے کہ وہ کلام اللہ کی تاویل کرتے ہیں اور اس کی من چاہی تفسیر کرتے ہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اُن ستر منتخب لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے اللہ تعالےٰ کا کلام سنا جس وقت اللہ تعالےٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے کوہِ طور پر کلام فرمایا، پھر کہنے لگے کہ ہم نے اللہ تعالےٰ کو آخر میں یہ بھی کہتے سُنا ہے کہ اگر تم لوگ یہ چیزیں کر سکو تو کرنا اور اگر نہ کرنا چاہو تو نہ کرنا من بعد ما عقلوہ یعنی اس کے بعد کہ انہوں نے اس کو اپنی عقلوں کے ذریعہ سمجھ لیا، اور اُن کے لئے اُس کے بارے میں کوئی شک باقی نہیں رہا، وهم یعلمون یعنی وہ اس بات کو جانتے تھے کہ وہ افترا کر رہے ہیں اور باطل پر ہیں، اور پوری آیت کا مقصود یہ ہے کہ ان یہودیوں کے علما اور ان کے اسلاف اس حالت پر تھے

تو تمھارا اُن سے نیچے درجہ کے لوگوں اور جاہلوں کے بارے میں کیا گمان ہے؟ اور یہ بھی مقصود ہے کہ اگر ان لوگوں نے کفر کیا اور تحریف کی تو کیا تعجب ہے، اس بارے میں تو ان کا سابقہ ریکارڈ یہی رہا ہے

التشریح افتطمعون کی فاء فصیحہ ہے جو کلام موصوف پر دلالت کرتی ہے، اصل تقدیر اس طرح ہے اتغفلون عن کون قلوبھم قاسیۃ کالحجارۃ او اشد قسوۃ فتطمعون ان یؤمنوا لکم۔ یعنی اے مسلمانو! کیا تم ان کی سنگ دلی سے بے خبر ہو اور تم کو یہ توقع ہے کہ یہ تمھاری دعوت پر ایمان لے آئیں گے؟ اس آیتِ کریمہ میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو یا مومنین کو یہود سے ناامید اور غیر متوقع رہنے کی تعلیم دی گئی ہے ناامیدی کی وجہ اُن کی سنگدلی اور ان کا کلام اللہ میں دیدہ ودانستہ تحریف کرنا ہے، ان یؤمنوا لکم۔ لکم کا لام اگر صلہ کا ہے یعنی زائد ہے اور یؤمنوا کو کُمْ کی طرف متعدی کرنے اور اس کے عمل کو تقویت دینے کے لئے لایا گیا ہے تو ان یؤمنوا لکم کے معنی ہوں گے اَنْ یُصَدِّقُوکُم اور بعض نے کہا ہے کہ یہ لام تعلیل کے لئے ہے اس صورت میں معنی ہوں گے اَنْ یُؤْمِنُوا لاجل دعوتکم دوسرے معنی راجح ہیں اور یؤمنوا کے بعد جب بھی لام آئے تو اس کو علّت کے معنی پر محمول کرنا راجح ہوگا۔

وقد کان فریق منھم یسمعون کلام اللہ۔ یہ کونسا فریق ہے متقدمین سے یا معاصرین قرآن میں سے؟ شیخ زادہ میں ہے کہ دونوں کا احتمال ہو سکتا ہے، اگر متقدمین مراد ہیں، تو یہ وہ ستّر افراد ہیں جن کو حضرت موسیٰ علیہ السلام منتخب کر کے کوہ طور پر معذرت کرنے کے لئے لائے تھے اور انہوں نے کلام اللہ اپنے کانوں سے سُنا، لیکن اُس کی تحریف کی اللہ تعالیٰ نے احکام کے سلسلے میں اختیار دیا ہے کہ جی چاہے تو عمل کرو اور نہ جی چاہے تو نہ کرو، حق تعالیٰ اُن کی اس شنیع حرکت کو یاد دلا کر فرماتے ہیں کہ جس یہودیوں کے اسلاف ایسے تھے اُن سے تم کو ایمان لانے کی توقع نہ رکھنی چاہئے، اور اگر معاصرین مراد ہیں تو خاص کر علماء مراد ہوں گے اور یسمعون کلام اللہ کا مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح ہمارے علماء اور حُفّاظ دوسرے سے قرآن حکیم پڑھوا کر سُنتے ہیں اسی طرح علماء یہود بھی دوسروں سے توریت کو پڑھوا کر سنتے تھے پھر نبی آخر الزمان کے اوصاف اور آیاتِ احکام کو تحریف کر ڈالتے تھے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جس طبقہ کے علماء کا یہ حال ہو اُس کے عوام سے کیا توقع کی جا سکتی ہے؟

ایک بات یہ ہے کہ علماء یہود نے توریت میں جو تحریف کی وہ لفظی تھی یا معنوی، بیضاوی فرماتے ہیں دونوں ممکن ہیں، چنانچہ کنعت محمد صلے اللہ علیہ وسلم وآیۃ الرجم سے تحریفِ لفظی اور اَوْ بِاَنْ تَوَلُّوْهُ یَفْتُنُوهُ بما یشتھون سے تحریف معنوی کی جانب اشارہ کیا ہے۔

وَاِذَا لَقُوا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یعنی منافقیھم قَالُوْٓا اٰمَنَّا بانکم علی الحق ورسولکم هُوَالمبشر به فی التوراة وَاِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ اِلٰى بَعْضٍ قَالُوْٓا ای الذین لم ینافقوا منھم عاتبین علی من نافق اَتُحَدِّثُوْنَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللّٰهُ عَلَیْكُمْ۔

بما بین لکم فی التورٰیة من نعت محمد صلے اللہ علیه وسلم او الذین نافقوا لاعقابهم اظهارا للتصلّب فی الیهودیة و منعا لهم عن ابداء ما وجدوا فی کتابهم فینافقون الفریقین فالاستفهام علی الاول لتفریع وعلی الثانی انکار ونهی لِیُحَآجُّوْکُمْ بِهٖ عِنْدَ رَبِّکُمْ لیحتجوا علیکم بما انزل ربکم فی کتابه جعلوا محاجتهم بکتاب اللہ وحکمه محاجّة عنده کما یقال عند اللہ کذا او یراد به انه فی کتابه وحکمه وقیل عند ذکر ربکم او بما عند ربکم او بین یدی رسول ربکم وقیل عند ربکم فی القیامة وفیه نظر اذ الاخفاء لا یدفعه اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ ۝ اما من تمام کلام اللائمین وتقدیره افلا تعقلون انهم یحاجوکم به فیحجّونکم او خطاب من اللہ تعالٰے للمؤمنین متصل بقوله افتطمعون و المعنی افلا تعقلون حالهم وان لا مطمع لکم فی ایمانهم اَوَلَا یَعْلَمُوْنَ یعنی هٰؤلاء المنافقین او اللائمین او کلیهما او ایاهم والمحرفین اِنَّ اللّٰهَ یَعْلَمُ مَا یُسِرُّوْنَ وَ مَا یُعْلِنُوْنَ ۝ ومن جملتها اسرارهم الکفر واعلانهم الایمان واخفاء ما فتح اللہ علیهم واظهار غیره وتحریف الکلم عن مواضعه ومعانیه۔

ترجمہ (آیت) اور جب یہ لوگ اُن لوگوں سے ملاقات کرتے ہیں جو ایمان لا چکے ہیں تو اُن سے کہتے ہیں کہ ہم ایمان لا چکے ہیں، اور جب ایک دوسرے کے پاس تنہائی میں ہوتے ہیں تو کہتے ہیں کہ کیا تم ان سے وہ باتیں بیان کرتے ہو جو اللہ تعالٰے نے تم پر کھولی ہیں تاکہ یہ لوگ ان باتوں کے ذریعہ تم پر تمھارے رب کے پاس حجت قائم کریں، تو کیا تم نہیں سوچتے، کیا اُن کو یہ نہیں معلوم ہے؟ کہ اللہ تعالٰے اُن باتوں کو بھی جانتا ہے، جن کو یہ چپکے سے کہتے ہیں اور ان باتوں کو بھی جانتا ہے جن کو پکار کر کہتے ہیں۔

(ترجمہ عبارت) لَقُوْا کے فاعل سے مراد منافقین یہود ہیں قَالُوْٓا اٰمَنَّا ہم اس بات پر ایمان لائے کہ تم حق پر ہو، اور تمھارے رسول ہی ہیں جن کی توریت میں بشارت دی گئی ہے، واذا خلا بعضهم الی بعض قالوا۔ قالوا کا فاعل وہ یہود ہیں جنہوں نے نفاق نہیں کیا، یہ اُن لوگوں کو عتاب کر رہے ہیں جنہوں نے نفاق کیا، بما فتح اللہ علیکم یعنی جو چیزیں اللہ تعالٰے نے تمھارے لئے توریت میں واضح فرما دی ہیں، جیسے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے اوصاف، یا قَالُوْٓا کا فاعل منافقین ہیں جو اپنے بعد کے پیرو کاروں سے

یہ کہہ رہے ہیں تاکہ یہودیت میں ان کی سختی ظاہر ہو اور اپنے پیروکاروں کو ان چیزوں کے اظہار سے بھی روک سکیں جن کو وہ اپنی کتابوں میں پلتے ہیں، اس طرح وہ منافق دونوں فریقوں سے نفاق کرتے ہیں، پس استفہام تفسیر اول کی بنا پر تفریع و توبیخ کے لئے ہے، اور تفسیر ثانی کی بنا پر انکار و نہی کے لئے ہے۔ لیحاجوکم به عند ربکم۔ تاکہ وہ لوگ تم پر اس چیز کے ذریعے حجت قائم کریں جس کو تمہارے رب نے اپنی کتاب میں اتارا ہے۔ کتاب اللہ کے ذریعہ حجت قائم کرنے اور فیصلہ کرنے کو انہوں نے۔ اللہ تعالیٰ کے روبرو حجت قائم کرنا قرار دیا، جیسا کہ بولا جاتا ہے، عند الله کذا اور مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ بات اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کے فیصلے میں ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ عند ربکم کے معنی عند ذکر ربکم کے ہیں، یا معنی ہیں بما عند ربکم یعنی اس چیز کے ذریعہ جو تمہارے رب کے پاس ہے، یا معنی ہیں تمہارے رب کے رسول کے سامنے، اور بعض کہتے ہیں کہ معنی یہ ہیں "تمہارے رب کے سامنے قیامت کے دن" لیکن اس توجیہ میں اشکال ہے کیونکہ اخفاء اس کو نہیں دفع کر سکتا،

اَفَلَا تَعۡقِلُوۡنَ۔ یہ جملہ یا تو ملامت کرنیوالوں کے کلام کا جز ہے، اور تقدیری عبارت اس طرح ہے اَفَلَا تَعۡقِلُوۡنَ انهم يحاجونكم به فيحجونكم، کیا تم یہ نہیں سوچتے کہ وہ تمہارے اوپر اس کے ذریعہ حجت قائم کر دیں گے پھر تم کو مغلوب کر دیں گے، یا یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مؤمنین کو خطاب ہے اور اس کا اَفَتَطۡمَعُوۡنَ سے تعلق ہے۔ اب معنی یہ ہوں گے، کیا تم ان کے حال میں غور نہیں کرتے اور یہ نہیں سوچتے کہ تمہارے لئے ان کے ایمان کے سلسلہ میں کوئی توقع کی چیز نہیں ہے۔

اَوَ لَا يَعۡلَمُوۡنَ، کیا نہیں جانتے یہ منافقین، یا ملامت کرنے والے یا دونوں یعنی منافقین بھی اور ان کو ملامت کرنے والے بھی، یا یہ دونوں اور نیز تیسرا طبقہ تحریف کرنے والوں کا، اِنَّ اللّٰهَ يَعۡلَمُ مَا يُسِرُّوۡنَ وما يعلنون۔ ان کی چھپانے کی چیزوں میں سے ایک کفر ہے، اور ان کے اظہار کی چیزوں میں سے ایک ایمان ہے اور جو چیزیں اللہ تعالیٰ نے ان کے اوپر توریت میں واضح فرمائی تھیں ان کا اخفاء اور ان کے علاوہ دوسری باتوں کا اظہار مراد ہے، اور کلمات کو ان کے صحیح استعمال اور ان کے اصلی معانی سے پھیر دینا بھی مراد ہے

التشریح وَاِذَا لَقُوا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا۔ یہ جملہ شرطیہ کلام مستانف بھی ہو سکتا ہے اور وقد كان فريق منهم پر معطوف ہو کر حال بھی ہو سکتا ہے، پہلی صورت میں یہود کے نفاق کے اظہار کے لئے یہ ایک مستقل کلام ہوگا، اور دوسری صورت میں اس کا تعلق افتطمعون ان يؤمنوا لكم سے ہوگا، مفہوم یہ ہوگا کہ ان یہود سے تم کو ایمان کی توقع کیونکر ہے جبکہ ان کا حال یہ ہے کہ یہ تحریف کرنے والے، علماء کے پیرو ہیں اور مومنین کے ساتھ نفاق سے پیش آتے ہیں، نفاق بھی کرتے تھے اور اپنوں سے ملامت بھی سنتے تھے صورت یہ ہوتی تھی کہ مومنین مخلصین سے ملاقات کے وقت یہ کہتے تھے کہ تمہارے نبی سچے ہیں اور توریت میں ان کے یہی اوصاف لکھے ہوئے ہیں جو ان کی ذات میں موجود ہیں، پھر جب اپنے یہودی علماء اور رؤسا کے پاس جاتے تھے جو کھل کر اسلام کے اور نبیِ اسلام کے خلاف تھے، تو ان منافقین پر ان کی طرف سے ڈانٹ پڑتی تھی کہ تم نے مسلمانوں کو وہ باتیں کیوں بتا دیں جو اللہ تعالیٰ نے خاص طور سے توریت میں ذکر کی ہیں اور تم کو ان سے باخبر کیا ہے، وہ لوگ تمہاری ان باتوں کی وجہ سے خود الٹے تمہارے اوپر حجت قائم کریں گے کہ جب تمہاری کتاب میں اس نبی

کی تصدیق موجود ہے تو تم اس پر ایمان کیوں نہیں لاتے؟ اَوْ الذین نافقوا الاعتابھم۔ یہ واذا خلا بعضھم الی بعض قالوا کی دوسری تفسیر ہے، پہلی تفسیر میں قالوا کا فاعل رؤسا یہود ہیں جو منافقین کو ملامت کر رہے ہیں اور دوسری تفسیر میں قالوا کا فاعل خود منافقین ہیں یعنی منافقین جب اپنے اہل وعیال اور خاندان کے لوگوں کے درمیان میں ہوتے ہیں تو ان سے یہ کہتے ہیں کہ خبردار کہیں مؤمنین کے سامنے توریت کی آیتیں اور نبی آخر الزمان کے اوصاف نہ بیان کر دینا ورنہ وہ الٹے تم پر حجت قائم کریں گے منافقین اپنے متعلقین کو یہ وصیت اس لئے کرتے تھے کہ ان کا دینی تصلب ظاہر ہو اور یہ یقین کرا سکیں کہ وہ کس قدر متشدد اور کتنے کٹر مذہبی ہیں، پہلی تفسیر کی روشنی میں اتحدثونھم کا استفہام توبیخ کے لئے ہوگا اور دوسری تفسیر کے مطابق منافقین کا نفاق دوسرا ثابت ہو رہا ہے، وہ اپنے لوگوں کے ساتھ بھی نفاق کر رہے ہیں اور مؤمنین مخلصین کے ساتھ بھی نفاق سے پیش آرہے ہیں۔

لیحاجوکم بہ عند ربکم۔ یحاجوا باب مفاعلت سے ہے۔ بیضاوی نے اس کی تفسیر لیحتجوا باب انتعال سے کی ہے۔ اس سے اس جانب اشارہ کرنا ہے کہ ملامت کرنے والوں کو اندیشہ دو طرفہ محاجہ کا نہیں تھا بلکہ یک طرفہ تھا یعنی مؤمنین مخلصین کی جانب سے یہ اندیشہ تھا کہ وہ حجت قائم کریں گے۔

وقیل عند ذکر ربکم۔ عند ربکم کی یہ دوسری تفسیر ہے کہ عند ربکم سے مراد یہ ہے کہ جب تمہارے رب کا تذکرہ آئے گا کہ اس نے یہ فرمایا ہے اور یہ فرمایا ہے تو وہ لوگ تم پر حجت قائم کریں گے، تیسری تفسیر یہ ہے کہ یہاں اسم موصول اپنے صدر صلہ کے ساتھ محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے لیحاجوکم بہ ثبت عند ربکم اس صورت میں بما ثبت بیان ہوگا بہ کا، معنی ہوں گے تاکہ حجت قائم کریں وہ تم پر اس کے ذریعہ یعنی اس چیز کے ذریعہ جو تمہارے رب کے نزدیک ثابت ہے، چوتھی تفسیر یہ ہے کہ عند ربکم سے مراد ہے تمہارے رب کے رسول کے سامنے، یعنی تمہارے اس بیان کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ لوگ تمہارے مقابلے میں محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے روبرو حجت قائم کریں گے جن کو اندرونی طور پر تم جانتے ہو کہ وہ تمہارے رب کے رسول ہیں۔

پانچویں تفسیر یہ ہے کہ عند ربکم سے مراد عند ربکم فی القیامۃ یعنی تاکہ یہ لوگ تمہارے مقابلہ میں تمہارے رب کے روبرو قیامت کے دن حجت قائم کریں، مقصود یہ ہوا کہ مسلمانوں کے سامنے توریت کی باتیں مت بیان کیا کرو تاکہ قیامت کے روز وہ تمہارے مقابلے میں حجت نہ لا سکیں۔ قاضی فرماتے ہیں کہ یہ تفسیر محل اعتراض ہے اس لئے کہ ملامت کرنے والوں کا مقصود یہ تھا کہ اخفاء کیا جائے تاکہ ہم پر حجت نہ قائم ہو سکے۔ اور اخفاء دنیا میں قیام حجت سے تو روک سکتا ہے لیکن آخرت میں نہیں روک سکتا، اس لئے اسی حجت کا قیام مراد ہوگا جس کو اخفاء دفع کر سکے اور وہ حجت دنیاوی ہے نہ کہ اخروی، پس عند ربکم فی القیامۃ کی تفسیر محل نظر ہے

وَمِنْهُمْ اُمِّيُّوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ الْكِتٰبَ جهلة لا يعرفون الكتابة فيطالعوا التوراة ويتحققوا ما فيها والتوراة اِلَّآ اَمَانِيَّ استثناء منقطع والامانی جمع أمنية وهی فی الاصل مایقدره الانسان فی نفسه من منی اذا قدر ولذلك يطلق على الكذب وعلى ما يتمنى وما يقرأ والمعنى ولكن يعتقدون اكاذيب اخذوها تقليدا من المحرفين او مواعيد فارغة سمعوها منهم من ان الجنة لا يدخلها اِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة وقيل الا ما يقرؤن قراءة عارية عن معرفة المعنى وتدبره من قوله ؛ تَمَنّٰى كتاب الله اول ليله ؛ تمنى داؤد الزبور على رسل ؛ وهو لا يناسب وصفهم بانهم اميون وَاِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّوْنَ وما هم الا قوم يظنون لا علم لهم وقد يطلق الظن بازاء العلم على كل راى واعتقاد من غير قاطع وان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد والزائغ عن الحق لشبهة ؛

ترجمہ (آیت) اور یہود میں ناخواندہ لوگ بھی ہیں جو کتاب کا کچھ بھی علم نہیں رکھتے، مگر ہاں چند آرزوئیں رکھتے ہیں، اور وہ صرف گمان رکھتے ہیں۔

(عبارت) یعنی ایسے جاہل ہیں جو لکھنا پڑھنا نہیں جانتے کہ توریت کا مطالعہ کریں اور جو کچھ توریت میں ہے اس کا تحقیقی علم حاصل کریں، الا امانیّ۔ استثناء منقطع ہے، اور امانی جمع ہے امنیۃ کی۔ امنیہ درحقیقت وہ چیز ہے جس کو انسان اپنے دل و دماغ میں سوچتا ہے، یہ مَنٰی سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں اُس سے اندازہ باندھا اسی لئے اس لفظ کا اطلاق کذب پر اور آدمی جو آرزو کرتا ہے اس پر اور جو کچھ پڑھتا ہے اس پر بھی ہوتا ہے اور آیت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کتاب کا علم تو کچھ بھی نہیں رکھتے البتہ کچھ جھوٹی اور فرضی باتوں کا اعتقاد رکھتے ہیں جن کو انہوں نے تحریف کرنے والوں سے کسی کی تقلید میں حاصل کرلیا ہے یا کچھ فرضی وعدوں کا اعتقاد رکھتے ہیں جن کو تحریف کرنے والوں سے سُن رکھا ہے کہ جنت میں صرف یہودی ہی داخل ہوں گے، اور دوزخ کی آگ اُن کو معدودے چند ایام کے سوا کبھی نہیں چھوے گی اور بعض حضرات نے یہ تفسیر کی ہے کہ وہ کتاب کو نہیں سمجھتے مگر ہاں قرارت اور تلاوت کرلیتے ہیں جو معنی کی معرفت اور تدبر سے خالی ہے، یہ مفہوم شاعر کے اس شعر سے لیا گیا ہے ؎

تَمَنّٰی کتاب اللہ اول لیلة ؛ تمنّیَ داؤدَ الزَّبُوْرَ علےٰ رسل ؛ اور یہ معنی اُن کے اس وصف سے میل نہیں کھاتے کہ وہ اُمّی تھے، وَاِنْ ھم اِلا یظنون یعنی وہ نہیں ہیں مگر ایسی قوم جن کے پاس صرف ظن ہے یقین نہیں ہے، اور کبھی علم کے مقابلہ میں ظن ہر اُس رائے اور اعتقاد پر بولا جاتا ہے جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں ہے، اگرچہ

صاحب ظن اُس کا یقین رکھتا ہو، جیسے مقلد کا اعتقاد اور اس شخص کا اعتقاد جو حق سے کسی شبہ کی بنا پر پھرا ہوا ہے

التشریح وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ شارح بیضاوی شیخ زادہ کہتے ہیں کہ ومنهم امیون وقد کان فریق منهم یسمعون کلام اللہ پر معطوف ہے، اور جس طرح وہ حال ہے اسی طرح یہ بھی حال ہے، اور افتطمعون سے متعلق ہے معنی یہ ہوں گے کہ اے مسلمانو! تم کو ان سے ایمان کی توقع ہے حالانکہ ان میں ایسے امی بھی ہیں جن کو کتاب کا صحیح علم نہیں ہے۔ صرف چند خیالی ڈھکوسلے ہیں جن کو تقلید و اعتقاد کی وجہ سے ذہنوں میں جمائے ہوئے ہیں اور اُن سے ہٹنا نہیں چاہتے، ایسے کور چشم تمھاری کیا سنیں گے اور کیا سمجھیں گے۔

اُمّی وہ شخص ہے جس نے کسی سے پڑھنا لکھنا نہیں سیکھا، ناخواندہ اور اَن پڑھ انسان کو بھی اُمّی کہتے ہیں، وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ماں کے پیٹ سے جس طرح بے پڑھا لکھا پیدا ہوا اُسی طرح ہے، الکتاب مصدر ہے کتابت اور مکتوب دونوں معنی میں آتا ہے پہلی صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ وہ لکھنا پڑھنا نہیں جانتے، دوسری صورت میں مکتوب سے مراد توریت ہوگی، اب معنی ہوں گے کہ وہ توریت کا علم نہیں رکھتے۔ اِلَّا أَمَانِيَّ امانی جمع ہے امنیۃ کی بمعنی آرزو اسی فعل مَنّٰی ہے اس کے معنی ہیں ذہن میں کسی شئی کا اندازہ کرنا، ذہن میں کسی چیز کو تیار کرکے ترتیب دینا، اُمنیۃ کے تین معنی استعمال ہیں۔ بمعنی کذب، کیونکہ کذب تو خالص ذہن کی پیداوار ہے اُس کا تو واقعہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، بمعنی آرزو، کیونکہ ذہن ہی میں سب سے پہلے اس کا وجود ہوتا ہے بمعنی قرارت، کیونکہ اجزاء مقروءہ کو قاری سب سے پہلے اپنے ذہن میں ترتیب دیتا ہے کہ پہلے کون سے جزو کو پڑھے اور بعد میں کون سے جزو کی تلاوت کرے امانی یہاں کسی بھی معنی میں ہو استثناء بہرحال منقطع ہے کیونکہ امانی الکتاب میں داخل نہیں ہے اور اُس کی جنس سے نہیں ہے اِلّا جب انقطاع کے لئے ہوتا ہے تو اس کو لکن سے تعبیر کرتے ہیں۔

لا یعلمون الکتاب اِلّا امانی کا مفہوم یہ ہے کہ ان ناخواندہ لوگوں کو توریت کا کچھ بھی علم نہیں ہے لیکن ہاں چند جھوٹی باتیں اور فرضی وعدے جو علماء محرفین سے سن رکھے ہیں اُن ہی کا عقیدہ رکھتے ہیں اور وہی ان کا مذہب ہیں اور وہی اُن کی کتاب ہیں اِسی طرح کچھ بے بنیاد آرزوئیں ہیں جن کو سمجھتے ہیں کہ یہی کتاب کا اصل مضمون ہیں مثلاً یہ کہ جنت میں صرف یہودی ہی جائیں گے یا یہ کہ بنی اسرائیل اللہ تعالیٰ کے محبوب اور اس کے فرزند ہیں، یا یہ کہ بنی اسرائیل کو دوزخ کی آنچ بھی نہیں لگے گی، سوائے اُن چند ایام کے جن میں اُن کے بزرگوں سے گوسالہ پرستی ہوگئی تھی، ایک تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اَمَانِيَّ سے مراد قرارت ہے، لیکن قرارت مجردہ عن التدبر، پس اس صورت میں بھی استثناء منقطع ہی ہوگا، کیونکہ علم الکتاب سے مراد کتاب کو تدبر و تفکر سے پڑھنا اور اس کے مضامین و مشتملات کو سمجھنا ہے، پس محض قرارت اس کی جنس میں داخل نہ ہوگی اور استثناء منقطع ہی رہے گا، معنی ہوں گے، وہ لوگ کتاب کا علم تو نہیں رکھتے مگر ہاں بے سوچے سمجھے اس کو پڑھ لیتے ہیں، قرارت کے معنی میں اُمنیۃ یا تمنّٰی کا استعمال اشعار میں موجود ہے حضرت حسان ابن ثابت رضی اللہ عنہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مرثیہ میں فرماتے ہیں ؎ تمنّٰی کتابَ اللہ اوّلَ لیلہ ✽ تمنّی داؤود الزبورَ علیٰ رسل۔
یہاں تمنی قرارت کے معنی میں ہے، مصرعِ اول میں تمنّٰی فعل ماضی ہے، اُس کا فاعل حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ہیں، لیلہ کی ضمیر قتل عثمان کی طرف راجع ہے، مصرع ثانی میں تمنی مصدر ہے اور کاف تشبیہ اُس سے پہلے محذوف ہے اسی لئے وہ منصوب بنزع الخافض ہے، داؤود تمنی مصدر کا فاعل اور الزبور اس کا مفعول ہے

ہے، علی رسل کے معنی ہیں ٹھہر ٹھہر کر بُرد وقار طریقہ پر، شاعر کہتا ہے کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنی شہادت کی رات کے اول حصہ میں ٹھہر ٹھہر کر اللہ تعالیٰ کی کتاب کی قراءت کر رہے تھے جس طرح سے حضرت داؤد علیہ السلام زبور کی قراءت کیا کرتے تھے۔

وھو لا یناسب وصفھم بانھم اُمیّون ۔ بیضاوی اس تفسیر پر نقد کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اَمانی کی یہ تفسیر کلام کے شروع کے حصے سے موزونیت نہیں رکھتی، شروع میں تو اُن کا وصف یہ بیان ہوا ہے کہ وہ اُمّی ہیں لکھنا پڑھنا نہیں جانتے، اور اِلّا اَمَانِی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کو قرأت آتی ہے

فَوَیْلٌ حسرۃ وھلك ومن قال انه وادا وجبل فی جھنم فمعناہ ان فیھا موضعا یتبوء فیھا من جعل له الویل ولعله سماہ بذلك مجازًا وھو فی الاصل مصدر لافعل له وانما ساغ الابتداء به نکرۃ لانه دعاء لِّلَّذِیۡنَ یَکۡتُبُوۡنَ الۡکِتٰبَ یعنی المحرف ولعله اراد به ماکتبوہ من التاویلات الزائغة بِاَیۡدِیۡہِمۡ تاکید کقولھم کتبته بیمینی ثُمَّ یَقُوۡلُوۡنَ ہٰذَا مِنۡ عِنۡدِ اللّٰہِ لِیَشۡتَرُوۡا بِہٖ ثَمَنًا قَلِیۡلًا ؕ کی یحصلوا به عرضًا من اعراض الدنیا فانه وان جلّ قلیل بالنسبة الی مااستوجبوہ من العقاب الدائم فَوَیۡلٌ لَّہُمۡ مِّمَّا کَتَبَتۡ اَیۡدِیۡہِمۡ یعنی المحرف وَوَیۡلٌ لَّہُمۡ مِّمَّا یَکۡسِبُوۡنَ ۝ یرید الرشی

ترجمہ (آیت) پس ہلاکت ہے اُن لوگوں کے لئے جو اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھتے ہیں پھر کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، تاکہ اُس کے عوض تھوڑی سی قیمت حاصل کریں پس ان کے لئے اس سبب سے ہلاکت ہے کہ اُن کے ہاتھوں نے لکھا اور اس سبب سے ہلاکت ہے کہ وہ کماتے ہیں۔

(عبارت) یعنی اظہار حسرت اور ہلاکت ہے، اور جس نے یہ کہا ہے کہ وَیۡلٌ ایک وادی جہنم ہے یا دوزخ میں ایک پہاڑ ہے تو اس کی مراد یہ ہے کہ دوزخ میں ایک مقام ہے جہاں اس شخص کا ٹھکانا ہوگا جس کے لئے وَیل یعنی حسرت وہلاکت لازم کردی گئی ہے، اور شاید اُس جگہ کو اس نام سے مجازًا موسوم کردیا گیا ہے، اور ویل دراصل مصدر ہے جس کا کوئی فعل نہیں آتا، اور وَیۡلٌ کو نکرہ ہونے کے باوجود مبتدا بنانا اس لئے جائز ہے کہ یہ موقع دعا پر ہے۔ لِلَّذِین یکتبون الکتاب۔ الکتاب سے کتاب محرّف مراد ہے، اور غالبًا مقصود وہ گمراہ کن تفسیریں ہیں جو انھوں نے لکھی تھیں۔ بایدیھم تاکید ہے جیسے عرب کا قول کتبته بیمینی، یں بیمینی تاکید ہے، لیشتروا به ثمنا قلیلا۔ تاکہ اس تحریف کے ذریعہ اموال دنیا میں سے

کچھ مال ومتاع حاصل کریں، اس لئے کہ دُنیاوی مال ومتاع خواہ کتنا ہی زیادہ ہو اس عذابِ دائم کے مقابلہ میں کم ہے جس کے وہ مستحق ہوئے، مماکتبت ایدیھم۔ میں ماکتبت ایدیھم سے مراد تحریفات اور تحریف شدہ کلام ہے، ممایکسبون میں مایکسبون سے مراد رشوتیں ہیں۔

التشریح وَیلٌ۔ شیخ زادہ میں ہے کہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوعًا روایت ہے کہ ویل جہنم میں ایک وادی ہے جس میں کافر گرے گا تو چالیس سال تک بھی اس کی تہ میں نہ پہونچ سکے گا، اور حضرت عطاء بن یسار فرماتے ہیں کہ وَیل جہنم کی ایک ایسی وادی ہے کہ اگر اس میں پہاڑ بھی ڈالیں تو پگھل جائیں قاضی بیضاوی ویل کی تفسیر تحسّر اور ہلاکت سے کرتے ہیں، یعنی ویلٌ للذین یکتبون الکتاب کے معنی یہ ہیں کہ تحریف کرنے والوں کے لئے اُس دن اظہارِ حسرت اور تباہی و بربادی ہوگی وہ ہر وقت یا ویلتی یا حسرتاہ پکاریں گے۔ اور جو آثار اس سلسلے میں مروی ہیں کہ وَیلٌ ایک وادیٔ جہنم ہے تو اُس کی تاویل بیضاوی نے یہ کی ہے کہ جس جگہ ویل اور ہلاکت والے پہونچیں گے اس جگہ کو مجازًا تسمیۃ المحل باسم الحال کے قبیلہ سے ویل فرمادیا گیا ہے۔ ورنہ وہ کوئی مخصوص و متعین جگہ نہیں ہے۔

قاضی فرماتے ہیں کہ وَیلٌ مبتدا ہے اور للذین یکتبون الکتاب اس کی خبر ہے اور اگر یہ شبہ ہوتا ہو کہ نکرہ کو مبتدا کیوں کر بنادیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دعا یعنی بد دعا کا موقع ہے، اور دعا یا استفہام وغیرہ وہ مواقع ہیں جہاں نکرہ کو مبتدا بنایا جا سکتا ہے۔

یکتبون الکتاب۔ الکتاب سے کتاب محرّف و مبدّل مراد ہے۔ اس کے بعد قاضی نے تحریفِ کتاب کی صورت متعین کی ہے فرماتے ہیں کہ تحریف دراصل کتاب کی تفسیر اور توضیح اور اس کے مصادیق کی تعیین میں ہوتی تھی نہ کہ اصل کتاب کے متن میں واللہ اعلم

فَوَیلٌ لَّھُمْ مِّمَّا کَتَبَت اَیدِیھِمْ وَوَیلٌ لَّھُمْ مِّمَّا یَکسِبُون۔ من تعلیلیہ ہے، سبب اور علت ہونے کو ظاہر کر رہا ہے، مَا بیضاوی کی تفسیر کے مطابق موصولہ ہے، کیونکہ بیضاوی نے ماکَتَبَتْ اَیدِیھِمْ کی تفسیر مُحرّف بہ صیغۂ مفعول سے کی ہے۔ نیز مایکسبون کی تفسیر رُشیٰ سے کی ہے اگر ما اُن کے نزدیک مصدریہ ہوتا تو تفسیر میں مصدر تحریف اور ارتشاء لفظ لاتے، بیضاوی کی تفسیر کے مطابق معنی ہوں گے "پس ہلاکت ہے اُن کے لئے اُس مکتوب محرّف کی وجہ سے۔ اور ہلاکت ہے اُن کے لئے اس کمائے ہوئے مالِ حرام یعنی رشوت کی وجہ سے۔

اور جو حضرات مَا کو مصدریہ قرار دیتے ہیں وہ کتبت ایدیھم کی تفسیر کتابت سے اور یکسبون کی تفسیر کسب سے کرتے ہیں، اس لحاظ سے معنی ہوں گے پس ہلاکت ہے ان کے لئے ان کے لکھنے کی وجہ سے اور ہلاکت ہے اُن کے لئے اُن کے کمانے کی وجہ سے

شیخ زادہ کہتے ہیں کہ ویلٌ کی تکرار اس لئے ہے کہ دونوں جرموں کا سبب ہلاکت ہونا مستقلًا ظاہر ہو اگر وَیلٌ کا ذکر صرف ایک مرتبہ ہوتا اور یوں ارشاد فرمایا جاتا فَوَیلٌ لھم مِمّا کتبت ایدیھم و ممایکسبون تو ممکن تھا کہ یہ سمجھا جاتا کہ ہلاکت کا باعث اِن دونوں چیزوں یعنی تحریف اور رشوت کا مجموعہ ہے، دونوں الگ الگ مستقل طور پر باعثِ ہلاکت نہیں ہیں۔

وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ المس اتصال الشئ بالبشرة بحيث يتاثر الحاسة به واللمس كالطلب له ولذلك يقال المسه فلا اجده اِلَّآ اَيَّامًا مَّعْدُوْدَةً ؕ محصورة قليلة روى ان بعضهم قالوا نعذب بعدد ايام عبادة العجل اربعين يوما وبعضهم قالوا مدة الدنيا سبعة الاف سنة وانما نعذب مكان كل الف سنة يوما قُلْ اَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا خبرا ووعدا بما تزعمون وقرأ ابن كثير وحفص اظهار الذال والباقون بادغامه فَلَنْ يُّخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗٓ جواب شرط مقدر اى ان اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده وفيه دليل على ان الخلف فى خبره محال اَمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ام معادلة لهمزة الاستفهام بمعنى اى الامرين كائن على سبيل التقرير للعلم بوقوع احدهما او منقطعة بمعنى بل اتقولون على التقرير والتقريع اثبات لما نفوه من مساس النار لهم زمانا مديدا ودهرا طويلا على وجه اعم ليكون كالبرهان على بطلان قولهم ويختص بجواب النفى۔

ترجمہ (آیت) اور انھوں نے کہا کہ ہم کو چند ایام کے سوا دوزخ کی آگ کبھی نہیں چھوئے گی، ان سے پوچھو کیا تم نے اللہ تعالیٰ سے کوئی عہد و پیمان لے رکھا ہے، پھر تو اللہ تعالیٰ اپنے عہد کے خلاف ہرگز نہیں کرے گا، یا تم اللہ تعالیٰ پر ایسی باتیں جوڑتے ہو جن کا تم کو علم نہیں ہے۔

ترجمہ عبارت مع التشریح بنی اسرائیل کی فرد جرم میں ایک جرم بھی ہے کہ وہ اپنے لئے عذابِ نار کے قائل ہی نہیں تھے، یا قائل تھے تو بہت محدود ایام کے لئے، چونکہ ان کا یہ عقیدہ کسی علمی اور ٹھوس سند پر مبنی نہیں تھا بلکہ محض خام خیالی اور خوش فہمی کی بنیاد پر قائم تھا، اور وہ اس خام خیالی سے ایک لمحہ کے لئے جدا ہونے کو تیار نہیں تھے، اس لئے اس سے ماقبل دعویٰ وَاِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّوْنَ قطعی طور پر ثابت ہو جاتا ہے، اور داعیٔ اسلام کو بھی اُن کی طرف سے اطمینان ہو جاتا ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے، لہٰذا ان سے امیدوں کو قطع کر لینا چاہئے، کیونکہ اسلام ایک یقین اور حقیقت ہے، اس کی طرف وہی لوگ آئیں گے جو اوہام و ظنون کے اسیر نہیں ہیں، لَنْ تَمَسَّنَا۔ مَسٌّ کے معنی ہیں کسی شئی کا جلد سے اس قدر متصل ہو جانا کہ قوت لامسہ اس سے متاثر ہو جائے، یعنی اس اتصال کا اثر قبول کر لے، اور لَمْسٌ نام ہے مَسَاس یعنی چھونے کی کوشش کرنے کا، شاید اردو میں اسی کا ترجمہ ہے ٹٹولنا، چونکہ لَمْس میں طلب کا مفہوم ہے

اور طلب کے لئے مطلوب کا وصول ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے بولا جاتا ہے۔ اَنْشُدُهٗ فَلَا اَجِدُهٗ میں اس کو ٹٹولتا ہوں لیکن نہیں پاتا، اِلَّآ اَیَّامًا مَّعْدُوْدَةً "معدودہ کے معنی ہیں معدود اور تھوڑے سے دن" بعض بنی اسرائیل سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہم کو بس اتنے دن عذاب دیا جائے گا جتنے دن گوسالہ پرستی ہوئی ہے یعنی چالیس دن، اور بعض کا کہنا ہے کہ دنیا کی عمر سات ہزار سال ہے لہٰذا ہر ہزار سال کی جگہ ہم کو صرف ایک دن عذاب دیا جائے گا، اس لحاظ سے اُن کے عذاب کے کل سات دن ہوئے۔

قُلْ اَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا۔ عہد کے معنی یا تو خبر کے ہیں یا وعدے کے، خبر اور وعدے میں ایک فرق یہ ہے کہ خبر مسرت کی بھی ہوتی ہے اور رنج کی بھی اور وعدہ مسرت بخش چیز کے ساتھ خاص ہے، دوسرا فرق یہ ہے کہ وعدہ مستقبل کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور خبر ماضی و حال و مستقبل سب کو عام ہوتی ہے، آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جس چیز کا تم لوگ دعویٰ کرتے ہو کیا اس کی اللہ تعالیٰ کی جانب سے تم کو کوئی خبر ملی ہے یا اس کا اللہ تعالیٰ سے تم نے کوئی وعدہ لے رکھا ہے۔

اَتَّخَذْتُمْ میں ہمزۂ استفہام کے آجانے سے ہمزۂ وصل ساقط ہوگیا ہے، ذَالِ ابن کثیر اور حفص نے مُظہر پڑھا ہے یعنی تاء میں مدغم نہیں کیا ہے، ان دو بزرگوں کے سوا بقیہ تمام قراء کرام نے ادغام کے ساتھ پڑھا ہے۔ اِدغام کی صورت میں ذال کی آواز نہیں ظاہر ہوگی بلکہ صرف خاء اور تاء کی آواز نکلے گی۔

فَلَنْ يُّخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗ۔ فاء فصیحہ ہے، یعنی اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے پہلے ایک جملہ محذوف ہے اور وہ بعد والے جملہ کا سبب ہے، وہ جملہ محذوفہ، جملۂ شرطیہ ہے اور لن یخلف اللہ عهده اس کی جزا ہے، تقدیری عبارت اس طرح ہے "ان اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده" اگر تم نے اللہ تعالیٰ سے کوئی عہد لے رکھا ہے، تو وہ ہرگز اپنے عہد کے خلاف نہیں کرے گا۔

قاضی فرماتے ہیں کہ لَنْ کے معنی سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وعدے اور اس کی خبر کے خلاف ہونا محال ہے،

اَمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ۔ اَمْ متصلہ ہے یا منقطعہ ہے، اگر منقطعہ ہے تو بَلْ اور لٰکِنْ کے معنی میں ہوگا اور ہمزہ سے اس کا کوئی لفظی تعلق نہیں ہوگا البتہ استفہام کے معنی اس میں ملحوظ ہوں گے، مفہوم ہوگا۔ بلکہ کیا تم لوگ اللہ تعالیٰ پر ایسی باتیں جوڑتے ہو جن کا تم کو علم نہیں ہے؟ اس استفہام کا مقصد ان کو ڈانٹنا بھی ہے اور ان سے اس کا اقرار بھی کروانا ہے کہ وہ لوگ بہتان طرازی کر رہے ہیں۔

اور اگر متصلہ ہے تو یہ ہمزۂ استفہام کا مُعادل ہے یعنی اس کے جوڑ میں آیا ہے، ام متصلہ کا مفہوم اَحَدُ الامرین کی تعیین کے بارے میں سوال کرنا ہے۔ لیکن یہاں اس سے مقصود سوال و استفہام نہیں ہے کیونکہ مستفہم یعنی اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو دو میں سے ایک بات کا متعین اور یقینی طور پر علم حاصل ہے، بلکہ مقصود مخاطب سے اَحَدُهُمَا کا اقرار کروانا ہے، یعنی اقرار کرو کہ ان دونوں باتوں میں سے کون سی بات واقعی ہے، کیا تمہارا عہد لینا واقع کے مطابق ہے یا یہ بات واقع کے مطابق ہے کہ تم اللہ تعالیٰ پر بہتان طرازی کر رہے ہو؟

بَلٰی اثبات لما نفوه من مساس النار لهم زمانا مدیدًا ودهرًا طویلا علی وجهٍ اعم لیکون کالبرهان علی بطلان قولهم ویختص بجواب النفی مَنْ کَسَبَ سَیِّئَةً قبیحةٍ والفرق بینها وبین الخطیئة انها قد یقال فیما یقصد بالذات والخطیئة تغلب فیما یقصد بالعرض لانها من الخطأ والکسب استجلاب النفع وتعلیقه بالسیئة علی طریقة قوله فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِیْٓئَتُهٗ ای استولت علیه وشملت جملة احواله حتی صار کالمحاط بها لا یخلوا عنها شیٔ من جوانبه وهٰذا انما یصح فی شان الکافر لان غیره ان لم یکن له سوی تصدیق قلبه واقرار لسانه فلم یحط الخطیئة به ولذلك فسرها السلف بالکفر وتحقیق ذلك ان من اذنب ذنبا ولم یقلع عنه استجره الی معاودة مثله والانهماك فیه وارتکاب ما هو اکبر منه حتی یستولی علیه الذنوب ویاخذ بمجامع قلبه فیصیر بطبعه مائلا الی المعاصی مستحسنا ایاها معتقدا ان لا لذة سواها مبغضا لمن یمنعه منها مکذبا لمن ینصحه فیها کما قال تعالٰی ثُمَّ کَانَ عَاقِبَةَ الَّذِیْنَ اَسَآءُوا السُّوْٓءٰٓی اَنْ کَذَّبُوْا بِاٰیٰتِ اللّٰهِ وقرأ نافع خطیئاته وقرئ خَطِیَّتُه وخَطِیَّاته علی القلب والادغام فیهما فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ملازموها فی الاٰخرة کما انهم یلازمون اسبابها فی الدنیا هُمْ فِیْهَا خٰلِدُوْنَ دائمون او لابثون لبثا طویلا والاٰیة کما تری لا حجة فیها علی خلود صاحب الکبیرة وکذا التی قبلها وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ الْجَنَّةِ هُمْ فِیْهَا خٰلِدُوْنَ جرت عادته سبحانه وتعالٰی علی ان یشفع وعده بوعیده لیرجی رحمته ویخشٰی عذابه وعطف العمل علی الایمان یدل علی خروجه عن مسماه۔

ترجمہ (آیت) کیوں نہیں! جس نے بھی کمائی بدی اور اس کے گناہوں نے اُس کا احاطہ کر لیا تو ایسے لوگ، دوزخ والے ہیں وہ دوزخ میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے اور جو لوگ، ایمان لائے اور انہوں نے نیک

عمل کئے تو ایسے لوگ جنت والے ہیں وہ جنت میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے۔

(عبارت) یہ اُس چیز کا اثبات ہے جس کی بنی اسرائیل نے نفی کی ہے، یعنی اُن کو زمانۂ دراز تک آگ کا چھونا، اور یہ اثبات عمومی طریقہ پر ہے تاکہ یہ اُن کے قول کے بطلان پر دلیل ہو جائے اور بلیٰ نفی کے جواب کے ساتھ خاص ہے، مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً۔ سیئۃ کے معنی فعل قبیح کے ہیں۔ اور سیئۃ اور خطیئۃ کے درمیان فرق یہ ہے کہ سیئۃ کبھی اس گناہ پر بھی بولا جاتا ہے جس کا براہ راست قصد کیا جاتا ہے، اور خطیئۃ اکثر اس گناہ میں استعمال ہوتا ہے جس کا ارتکاب ضمناً ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا ماخذ لفظ خطا ہے، اور کسب کے معنی ہیں نفع کو حاصل کرنا، اور کسب کو سیئۃ سے متعلق کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول فبشرهم بعذاب اليم واحاطت به خطيئته یعنی گناہ اُس کے اوپر غالب آجائیں اور اس کے تمام احوال کو عام ہو جائیں، یہاں تک کہ وہ ایسا ہو جائے جیسے گناہوں سے گھیر دیا گیا ہے، اس کے اطراف واکناف کی کوئی بھی چیز گناہوں سے خالی نہیں ہے، اور یہ بات کافر کے حق میں درست ہو سکتی ہے، اس لئے کہ غیر کافر کے پاس اگر تصدیق قلب اور اقرار لسان کے سوا کچھ بھی نہیں ہے تو بھی گناہ نے اس کا احاطہ نہیں کیا، اور اسی وجہ سے سلف نے خطیئۃ کی تفسیر کفر سے کی ہے

اور اس کی تحقیق و تشریح یہ ہے کہ جو شخص کوئی گناہ کرتا ہے اور اُس سے باز نہیں آتا تو یہ گناہ اُس کو اس جیسے دوسرے گناہ کی جانب کھینچ لاتا ہے اور گناہ میں منہمک کر دیتا ہے، اور اُس سے بڑے گناہ کے ارتکاب کا باعث ہوتا ہے، یہاں تک کہ گناہ اس کے اوپر چھا جاتے ہیں، اور گنہگاروں کے دل کے کناروں کو گھیر لیتے ہیں، پس وہ اپنی طبیعت سے معاصی کی طرف مائل ہو جاتا ہے، اور ان کو اچھا سمجھنے لگتا ہے، اور اس کا یہ عقیدہ ہو جاتا ہے کہ گناہوں کے سوا کسی چیز میں لذت نہیں ہے، اب جو شخص اس کو گناہوں سے روکتا ہے اُس سے اس کو دشمنی ہو جاتی ہے، اور اس بارے میں جو شخص بھی اس کو نصیحت کرتا ہے اُس کو جھٹلاتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا، ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِيْنَ اَسَاءُوا السُّوْءٰۤى اَنْ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِ اللّٰهِ ۔ پھر جن لوگوں نے بدی کی اس کا انجام یہ ہوا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کو جھٹلایا، اور نافع نے خطیئاته قراءت کیا ہے، اور تیسری اور چوتھی قراءت خطيّته اور خطيّاته ہے یہ دونوں قراءتیں قلب اور ادغام پر مبنی ہیں یعنی ہمزہ کو یاء سے بدل کر یاء میں مدغم کر دیا گیا ہے، فاولئك اصحاب النار یعنی وہ آگ کے ساتھ رہیں گے۔ اور یہ آخرت میں ہوگا، جیسا کہ وہ دنیا میں اسباب نار کے ساتھ ساتھ رہتے تھے، هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ وہ اُس دوزخ میں دائمی طور پر رہیں گے، یا طویل مدت تک رہیں گے، اور آیت میں جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، مرتکب کبیرہ کے مخلد فی النار ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے، اسی طرح اس سے پہلے جو آیت گزری اس میں بھی اس پر کوئی دلیل نہیں ہے، والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی یہ عادت جاری ہے کہ وعدہ کو وعید کے ساتھ جوڑ کر لے چلتے ہیں تاکہ اُن کی رحمت کی امید رکھی جائے اور اُن کے عذاب سے ڈرایا جائے، اور عمل کا ایمان پر عطف کرنا اس کی دلیل ہے کہ عمل ایمان کی ماہیت سے خارج ہے۔

التشریح بلیٰ نفی کے جواب میں آتا ہے اور جس چیز کی ماقبل میں نفی کی جاتی ہے، بلیٰ سے اسی کا اثبات کیا جاتا ہے، ماقبل میں بنی اسرائیل کا یہ دعویٰ مذکور ہوا کہ معدودے چند ایام کے سوا ان کو

دوزخ نہیں چھوئے گی، گویا وہ اپنی ذات سے طویل مدت تک نارِ جہنم میں جلائے جانے کی نفی کر رہے ہیں، حق تعالیٰ نے بلیٰ فرما کر اسی کا اثبات کیا ہے، اب بلیٰ کا حاصل یہ ہوا کہ اُن کو طویل مدت تک نارِ جہنم میں جلایا جائے گا۔

قاضی فرماتے ہیں کہ جس طرح بنی اسرائیل نے عمومی طور پر زمانۂ طویل کی نفی کی تھی اُسی طرح یہاں عمومی طور پر زمانۂ طویل کا اثبات ہے، اس تفسیر کا فائدہ یہ ہے کہ بَلیٰ مَنْ کَسَبَ الآیہ نقیض ہو جائے گا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّا اَیَّامًا معدودۃ کی، اور نقیض شیٔ کا اثبات دلیل ہے شیٔ کے بطلان کی، اس تفسیر کے پیش نظر یہ بات بھی ہے کہ علامہ جار اللہ زمخشری نے بلیٰ کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے بَلیٰ تمسھم النار ابداً یعنی بلیٰ سے مساس نار کا اثبات زمانۂ طویل کے لئے نہیں بلکہ ابد الآباد کے لئے ہے۔

قاضی نے دہرِ طویل سے تفسیر کی ہے اور حکمت یہ بیان کی ہے کہ اسی تفسیر کی صورت میں بلیٰ، لن تمسنا النار کی نقیض ثابت ہوتا ہے۔

سیئۃ اور خطیئۃ کے درمیان فرق کرتے ہوئے بیضاوی نے قل یقال اور تغلب کے الفاظ استعمال کئے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ سیئہ اور خطیئہ کے یہ اکثری اور عمومی معنی ہیں ورنہ کبھی سیئہ خطیئہ کے معنی میں اور خطیئہ، سیئہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

وتعلیقه بالسیئة علی طریقة قوله فبشرھم بعذاب الیم۔ یعنی جب کسب کے مفہوم میں جلبِ منفعت ہے تو سیئہ کے ساتھ اُس کا تعلق کیوں قائم کیا گیا۔ اور کسب سیئۃ کیوں فرمایا گیا؟ تو بیضاوی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ تعلق ایسا ہی ہے جیسا کہ فبشرھم بعذاب الیم میں بشارت کا تعلق عذاب الیم سے ہے، یعنی جس طرح یہاں تہکم اور تمسخر مقصود ہے اُسی طرح وہاں بھی تہکم اور تمسخر مقصود ہے۔

والآیة کما تریٰ لاحجة فیھا الخ آیت سے مراد ہے ھم فیھا خالدون اور التی قبلھا سے مراد ہے اصحاب النار، اور بعض شراح نے کہا ہے کہ آیت سے مراد فاولئك اصحاب النار ھم فیھا خالدون اور التی قبلھا سے مراد ہے بَلیٰ من کسب، معتزلہ نے بلیٰ جس کے معنی زمخشری کی تفسیر کے مطابق یہ ہیں کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ دوزخ میں جلیں گے اور خالدون جس کے معنی ہمیشگی کے ہیں یا لفظ اصحاب النار جس کے معنی ہیں آگ سے جُدا نہ ہونے والے، آگ سے لازم و ملزوم کا تعلق رکھنے والے غرضیکہ ان تمام الفاظ سے انہوں نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ مرتکب کبیرہ مخلد فی النار ہے۔ کیونکہ مَنْ کسب سیئۃً سے ارتکاب کبیرہ مراد ہے۔

بیضاوی فرماتے ہیں کہ بلیٰ اور اَصْحَابُ اور خلود کی جو تفسیر ہم نے کی ہے اُس کو ملحوظ رکھنے کے بعد یہ بات بخوبی سمجھی جا سکتی ہے کہ آیت مخلد فی النار ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ایک عرصۂ دراز تک دوزخ میں رہنا ثابت ہوتا ہے، نیز اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ان تمام مواقع پر ابدیت دخول نار مراد ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ سلف کی تفسیر سیئہ کے بارے میں کفر کی ہے، پس آیت کریمہ سے کافر کا خلود فی النار ثابت ہوتا ہے نہ کہ مؤمن فاسق کا۔ واللہ اعلم۔